

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ИНСТИТУТ им. А.М. ГОРЬКОГО

А.Н. Ужанков

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ
ГЕНЕЗИС ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ**

Монография

Москва
Издательство Литературного института им. А.М. Горького
2011

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

*Рекомендовано к изданию Ученым советом
Литературного института им. А.М. Горького*

Рецензенты:

доктор филологических наук профессор *И.А. Есаулов*
доктор филологических наук профессор *И.В. Дергачева*

Ужанков А.Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. Монография. — М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2010. — 512 с.

В монографии впервые в литературоведении рассматривается поэтика художественных систем — литературных формаций, сложившихся в результате становления трех типов художественного сознания древнерусских книжников и стадийного развития русской литературы XI — первой трети XVIII века и отличающихся друг от друга художественным осмыслением мира и человека в нем.

Предлагаемая в последних работах автора новая периодизация литературного процесса Древней Руси представлена и в данной книге. Она в значительной степени уточняет стадии развития не только русского общественного сознания, но и истории русской средневековой философии и культуры.

Монография состоит из теоретической и практической частей.

В первой части внимание уделяется краткому теоретическому обоснованию стадийного развития русской словесности и литературы XI — первой трети XVIII в. и литературных формаций. Вторая часть представляет в сжатом виде разбор художественных систем (мировоззрения, словесных жанров, тем, идей и т.д.), которые исторически складываются в каждую из трех литературных формаций, а в целом — показывают историю древнерусской словесности как предысторию русской литературы.

*Светлой памяти моих родителей,
Николая Филипповича
и Анны Кондратьевны,
посвящаю*

СОДЕРЖАНИЕ

К проблеме исторической поэтики древнерусской словесности
(Вместо предисловия) 7

ЧАСТЬ I. Теория стадияльного развития русской литературы
XI — первой трети XVIII в. и литературных формаций 27

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. О принципах периодизации
и построения истории русской литературы
XI — первой трети XVIII в. 28

- 1.1.1. О периодизации древнерусской литературы 28
- 1.1.2. Гражданская история и периодизация
истории русской литературы 30
- 1.1.3. О принципах периодизации литературы 37
- 1.1.4. Теория «стиля эпохи» 41

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. Типология стадияльного развития
мировых литератур 56

- 1.2.1. Стадияльное развитие мировых литератур 56
- 1.2.2. О принципах развития русской литературы 60
- 1.2.3. О проблеме «художественного метода»
в медиевистике 69
- 1.2.4. О «художественном методе»
древнерусской литературы 91

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. Стадияльное развитие
мировоззрения и эволюция синкретического
метода осмысления и изображения действительности 98

- 1.3.1. Теория стадияльного развития
русской литературы XI — первой трети XVIII века 98
- 1.3.2. Теория литературных формаций 106
- 1.3.2.1. Литературная формация XI-XV столетий 117
- 1.3.2.2. Литературная формация
конца XV — 30-х годов XVII в. 118
- 1.3.2.3. Литературная формация 40-х годов
XVII — первой трети XVIII в. 120

ЧАСТЬ II. Генезис литературных формаций

(Развитие мировоззрения и русской литературы

XI — первой трети XVIII века) 123

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. Литературная формация

XI — XV столетий 126

2.1.1. Мировоззрение. 126

2.1.1.1. Стадия мировосприятия (XI — XII вв.) 126

2.1.1.2. Стадия мирозерцания
(XIII — первая половина XIV в.) 138

2.1.1.3. Стадия миропонимания
(вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.) 142

2.1.2. Осмысление творчества и
писательского труда в XI — конце XV века 148

2.1.3. Отношение к книгам 163

2.1.4. Древнерусские творения 169

2.1.4.1. Стадия мировосприятия (XI — XII вв.) 169

2.1.4.2. Стадия мирозерцания
(XIII — первая половина XIV в.) 239

2.1.4.3. Стадия миропонимания
(вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.) 260

2.1.5. Концепты «Русь» и «Русская земля»
в мировоззрении древнерусских книжников
XI-XV вв. 264

2.1.5.1. «...От варягъ бо прозвашася Русью...» 265

2.1.5.2. «Откуда есть пошла Руская земля,
... и откуда Руская земля стала есть» 278

2.1.6. Эволюция «картины природы» в древнерусской
словесности XI — конца XV в. 295

2.1.6.1. Принципы художественного изображения
природы в древнерусских творениях
XI — XII веков 297

2.1.6.2. Принципы художественного изображения
природы в XIII — первой половине XIV века 325

2.1.6.3. Принципы художественного изображения
природы на стадии миропонимания
(вторая половина XIV в. до 90-х годов XV в.) 334

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. Литературная формация	
конца XV — 30-х годов XVII в.	353
2.2. Стадия миропостижения (90-е годы	
XV до 40-х годов XVII в.)	353
2.2.1. Мировоззрение	353
2.2.2. Осмысление творчества	
и писательского труда	358
2.2.3. Отношение к книгам	360
2.2.4. Литература 90-х годов XV в. — 30-х годов	
XVII в.	362
2.2.5. Принципы художественного изображения	
природы на стадии миропостижения	
и второй литературной формации (с 90-х годов	
XV в. — до 40-х годов XVII в.)	386
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. Литературная формация	
40-х годов XVII — первой трети XVIII в.	410
2.3. Стадия миропредставления	
(40-е годы XVII — первая треть XVIII в.)	410
2.3.1. Мировоззрение	410
2.3.2. Осмысление творчества	
и писательского труда	414
2.3.3. Отношение к книгам	440
2.3.4. Литература 40-х годов XVII —	
первой трети XVIII века	444
2.3.5. Принципы художественного изображения	
природы на стадии миропредставления и	
третьей литературной формации	
(с 40-х г. XVII в. — до 30-х г. XVIII в.)	472
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	504

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ¹

(Вместо предисловия)

Во вступительной лекции к курсу истории всеобщей литературы «О методе и задачах истории литературы как науки», прочитанной в Императорском Санкт-Петербургском университете 5 октября 1870 года, А.Н. Веселовский представил свои первые размышления по вопросам литературной теории и взглянул на историю литературы как систему: «История литературы в широком смысле этого слова — это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом»².

Тогда же он, по его собственным словам, «затеял дать схему поэтики», т.е. дополнить историю литературы теоретическими выкладками, но появились «лишь небольшие отрывки», «потому что целое подлежало еще дальнейшим наблюдениям»³. Так стала прорастать его «гениальная идея исторической поэтики» (И.О. Шайтанов), в то время лишь обозначенная как предмет поиска. Спустя четверть века появится и само понятие «историческая поэтика» в названии лекции-статьи «Из введения в историческую поэтику» (1894).

¹ Употребленное в названии книги и здесь понятие «словесность» позволяет посмотреть на древнерусскую литературу гораздо шире обычного и включить в предмет исследования нелитературные (религиозные) жанры, но обладающие художественными достоинствами: поучения, торжественные слова, праздничные проповеди, жития святых, летописи и др.

² *Веселовский А.Н.* Избранное. На пути к исторической поэтике. / Составитель, автор вступительной статьи и комментариев И.О. Шайтанов. М., 2010. С. 20.

³ *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. / Составитель, автор вступительной статьи и комментариев И.О. Шайтанов. М., 2006. С. 84.

Для А.Н.Веселовского описание исторической поэтики было неразрывно связано с построением самой истории литературы, т.е. проявляется синкретизм теоретического и исторического принципов изучения литературы. Поэтому и спустя четверть века он снова возвращается к вопросу: что же представляет собой история литературы? И дает ее определение уже в самом начале статьи: «Одно из наиболее симпатичных на нее воззрений может быть сведено к такому приблизительно определению: история общественной мысли в образно-поэтическом переживании и выражающих его формах. История мысли — более широкое понятие, литература — ее частичное проявление; ее обособление предполагает ясное понимание того, что такое поэзия, что такое эволюция поэтического сознания и его форм, иначе мы не стали бы говорить об истории». Его лекции в университете и на высших женских курсах и «имели в виду собрать материал для методики истории литературы, для индуктивной поэтики»⁴.

Очевидно, что обращение А.Н. Веселовского к исторической поэтике было не просто попыткой органического соединения исторического и теоретического подходов к литературе, но и «позволило зафиксировать точки соприкосновения закономерностей историко-литературного процесса и движения художественных форм и структур, их эволюции, развития и смены»⁵. Какой же смысл вкладывал ученый в концепт «историческая поэтика»?

По мнению исследователей творческого наследия А.Н. Веселовского, в его понимании «историческая поэтика означала попросту теорию литературы, основанную на принципах историзма»⁶, в таком случае эвфемизмом исто-

⁴ *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. С. 57.

⁵ *Гей Н.К.* Историческая поэтика и история литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 118–119.

⁶ *Горский И.К.* Историческая поэтика в ее соотношении с другими литературоведческими дисциплинами // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 136.

рической поэтики «стало понятие теоретической истории литературы»⁷, которую будут продолжать разрабатывать уже в XX веке П.Н.Сакулин, Д.И.Чижевский, Д.С.Лихачев, чтобы создать теоретическую основу для *новой* истории русской литературы⁸.

Планы же самого А.Н.Веселовского по построению исторической поэтики не ограничивались лишь описанием эволюции малых художественных форм, жанров и очерком «Определение поэзии», как это долгое время представлялось в истории литературоведения⁹. В завершающих указанную работу набросках дальнейших исследований А.Н. Веселовский намечает себе «следующие обозрения»: А) поэтическое предание; Б) личность поэта; в первом отделе мы поставим вопросы:

а) Синкретизм и дифференциация поэтических форм. Как выработалось понятие «поэзия».

б) История поэтического стиля.

в) История сюжетов.

г) История идеалов.

[б) История *Naturgefühl* <чувства природы>.

⁷ Шайтанов И.О. Классическая поэтика неклассической эпохи / *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. М., 2006. С. 38.

⁸ Проблема остается актуальной и в наше время: «Требуется новая концепция русской литературы, причем крайне наивно представлять дело таким образом, что достаточно лишь описать и систематизировать ранее неизвестные литературные и культурные факты — и на основе этой систематизации сама собой родится, наконец, “подлинно научная” история литературы, скорректированная и “полная” по отношению к истории уже существующей». См.: *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 3.

⁹ См.: Шайтанов И.О. Классическая поэтика неклассической эпохи / *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. С. 5-50. В указанных выше двух изданиях избранных трудов А.Н. Веселовского И.О. Шайтанов предпринял попытку собрать воедино все имеющиеся работы ученого по исторической поэтике и выстроить их в соответствии с замыслами А.Н.Веселовского.

в) Идеал красоты в историческом развитии.

г) Мифологическое, символическое и аллегорическое мирозерцание. *Зачеркн.]*¹⁰.

Совершенно очевидно, что у А.Н. Веселовского постепенно вырабатывался взгляд на литературу, как исторически и определенным образом сложившуюся систему. И именно эту систему он собирался изучать и описывать, не ограничиваясь лишь изучением малых «поэтических форм».

Таков подход к литературе как системе будет свойственен и продолжателям идей А.Н. Веселовского — литературоведам уже XX века: Ю.Н. Тынянову, П.Н. Сакулину, М.М. Бахтину, Д.С. Лихачеву, А.В. Михайлову и др.

Один из последних теоретиков минувшего века — А.В. Михайлов отмечал, что европейская литература с периода зарождения и до эпохи Просвещения «существует как часть морально-риторической системы знания». «Эта система, — по его мнению, — отличалась огромной жизнеспособностью, поскольку внутри нее были приведены в единство, завязаны одним узлом самые разные жизненные, творческие моменты. Благодаря этому, перестраиваясь, такая система пережила эпоху эллинизма, наступления христианства, крах Римской империи, Средние века, эпоху Возрождения, эпоху барокко и классицизма, век Просвещения»¹¹.

Таковыми скрепами, удерживающими единство системы, были, по мнению А.В. Михайлова:

- 1) знание;
- 2) мораль;
- 3) речь;
- 4) образ человека.

По убеждению ученого, существуют «глубинные связи поэзии и науки, которые до сих пор непроглядны для нас, почти не замечаются, а потому и не изучаются. И то и дру-

¹⁰ *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. С. 150. В этом издании публикуются работы ученого по определению поэзии, истории поэтического стиля, поэтике сюжетов.

¹¹ *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы. М., 2008. С. 16. Далее страницы указываются в тексте.

гое отпочковывается от единой ветви знания, или *ведения*. (Здесь и ниже выделено А.В. Михайловым. — А.У.). Пока наука в современном смысле слова еще не встала на ноги, не оформилась окончательно, и поэзия продолжает сохранять самое прямое отношение к *знанию*, к *истине*» (С.17). Отсюда особая функция у слова, которое «есть то, что осуществляет, реализует здесь единство знания, морали, поэзии»; «слово в морально-риторической системе должно обладать своей спецификой, спецификой своего существования» (С.24). В нем «непременный подъем к высокому смыслу слит с возвышением жизни, ее материала, до слова, до речи — упорядоченной, несущей в себе смысл и приобщенной к свету высшего смысла» (С.29). Поэтому слово морально-этической системы во всем противоположно слову реалистическому.

Именно эта специфика синкретизма словесности и мировосприятия (как *ведения*) была присуща Древней Руси, а в исторической перспективе с XI по первую треть XVIII века сложились три морально-риторические системы — своеобразные литературные формации. Прав был А.В. Михайлов, когда говорил о «причинах необычайной жизнеспособности морально-риторической системы. Внутренние причины ее долгожительства и состояли в том, что единство знания, морали и слова было весьма общим, принципиальным и приспособлялось к разным уровням. Это выразилось, в частности, в том, что любое литературное произведение, оказываясь внутри системы, читалось по законам этой системы» (С.35). Стало быть, литературоведам следует выявить законы сформировавшейся системы (как и других сменяющих ее систем), и изучать литературное творение только внутри системы, в соответствии с выявленными ее законами, и не вырывать произведение из породившей его системы. Только тогда можно будет претендовать на объективность исследования.

Именно такие три устойчивые «морально-риторические системы», названные мною в предыдущих работах «литературными формациями», обнаруживаются в истории рус-

ской литературы XI — первой трети XVIII века. Каждая литературная формация вбирает в себя всю совокупность древнерусских произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Историческая поэтика древнерусской словесности своим итогом должна представлять результат изучения и описания этих трех литературных формаций в их историческом развитии.

С каких позиций подходить в их описании и на что обращать внимание? Литературоведение уже наработало в этом плане определенный задел при изучении исторической поэтики европейских литератур. Некоторые наблюдения и теоретические обобщения можно использовать и при исследовании сложившихся в Древней Руси литературных формаций. Однако древнерусская словесность XI-XV веков имеет свою специфику, отличную от европейской литературы. При типологической общности имеются национальные и религиозные различия, и их нужно выявлять. Поэтому необходимо применять особый подход к изучению отечественной словесности и не бояться выдвигать новые теоретические положения.

Говоря о присущем европейской литературе, в рамках морально-риторической системы, свойстве «поэтической истины», А.В. Михайлов отмечает: «Поэтическая истина существует как истина моральная. Поэзия есть наставление, поучение, напутствие, утешение, есть моральный урок» (С.19), «форма назидательного знания»¹² (С.24). Именно поэтому поэзия насквозь аллегорична. «За ее прямым смыс-

¹² «Но именно поэтому, — отмечает А.В. Михайлов, — поэзия и не есть поэзия в новейшем смысле слова. Она существует в слитном единстве с видением и моралью». См. и в другом месте его комментарий: «Здесь уже приходится напоминать о том, что «поэтическое» нетождественно современному пониманию «поэзии», а должно пониматься в единстве творчества и знания, поэзии и истины». См.: Михайлов А.В. Методы и стили литературы. С. 24, 134, прим. 4.

лом всегда стоит мысль о высшем, ее крайний горизонт — неподвижное небо высших ценностей. В течение долгих веков поэзию понимали как «скрытую теологию» (С.20).

А вот в Древней Руси поэзия появляется только в начале XVII века, и эту назидательную функцию выполняла *вся* древнерусская книжность без жанровых ограничений, поскольку основной темой *всей* русской средневековой словесности была тема спасения души человека, и создавалась она по благодати, и читалась с молитвой.

Еще Данте Алигьери в самом начале XIV века в трактате «Пир» изложил стройную систему четырех смыслов, в соответствии с которыми и постигаются «писания» (в нашем случае — древнерусская религиозная словесность): «Первый называется *буквальным* (здесь и ниже выделено мной. — А.У.) <...> Второй называется *аллегорическим* <...> и является истиной, скрытой под прекрасной ложью <...>. Третий смысл называется *моральным*, и это тот смысл, который читатели должны внимательно отыскивать в писаниях на пользу себе и своим ученикам. Такой смысл может быть открыт в Евангелии, например, когда рассказывается о том, как Христос взошел на гору, дабы преобразиться, взяв с собою только трех из двенадцати апостолов, что в моральном смысле может быть понято так: в самых сокровенных делах мы должны иметь лишь немногих свидетелей. Четвертый смысл называется *анагогическим* (ведущим ввысь), то есть сверхсмыслом или духовным объяснением писания; он <...> через вещи означенные выражает вещи наивысшие, причастные вечной славе, как это можно видеть в том псалме Пророка, в котором сказано, что благодаря исходу народа Израиля из Египта Иудея стала святой и свободной. В самом деле, хотя и очевидно, что это истинно в буквальном смысле, все же не менее истинно и то, что подразумевается в духовном смысле, а именно, что при выходе души из греха в ее власти стать святой и свободной»¹³.

Во-первых, хотелось бы обратить внимание, что началь-

¹³ Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 135-136.

ной стадии зарождения и формирования древнерусской словесности (XI — XII вв.) было присуще религиозно-символическое мышление, сложившееся под влиянием Священного Писания, а стало быть, *аллегорический и анагогический* смыслы изначально присутствуют в древнерусской книжности.

Во-вторых, *моральный* смысл присущ всем древнерусским творениям вплоть до XVII — начала XVIII века, и направлен он на христианское наставление читателя (слушателя), который должен был духовно потрудиться в поисках этого смысла при обдуманно-сосредоточенном чтении душеполезной литературы.

В-третьих, не следует забывать, что древнерусская словесность имеет главной темой спасения вечной души человека в греховном и временном мире, вынесенную из Евангелий. Она долгое время чуждалась новых тем, весьма осторожно относилась к переводной литературе, и принимала лишь только то, что согласовывалось с ее генеральной темой.

Так у нас продолжалось до 40-х годов XVII века, когда наметилось обмирщение сознания, и мирское стало оттеснять религиозное.

Говоря о европейской литературе, А.В. Михайлов отмечает: «Пока морально-риторическая система сохраняла свою целостность и, даже подтачиваясь изнутри, еще продолжала функционировать, критерий «новизны» возникал разве только на горизонте литературного сознания. Возможно, он явственнее заявил о себе лишь в эллинистическую эпоху на рубеже XVII — XVIII веков, когда морально-риторическая система была уже внутренне потрясена, подорвана в самой своей глубине» (С.23).

Нечто подобное мы наблюдаем в это же время и в древнерусской литературе, именно в литературе, которая является чем-то новым (она основывается на вымысле, ставшим возможным при секуляризации мировоззрения), по отношению к древнерусской словесности, базирующейся на христианской Истине.

«...Ни сама литература, ни читатели, ни общество в целом не стремятся к новизне ради новизны; литература утверждает существующее в его моральном смысле, в его скрытом, очень часто искаженном, но все же всегда реальном совершенстве, а общество благодаря литературе утверждается в истинности своих моральных убеждений, своей веры. Всякое произведение благодаря этому уже заранее несет с собой нечто заведомо известное: целый слой его, а именно весь план морально-аллегорического толкования, задан наперед, прочнейшими узами соединяет произведение и общество, произведение и его читателя или слушателя» (С.27).

Еще одной скрепой, связывающей воедино морально-риторическую систему, был образ человека. «Человек соединяет искусство и общество. Искусство создается для него, и создается им же. Он — и читатель, и создатель литературы. К тому же в эпоху риторики автор обычно не представляется какой-то обособленной, а потому далекой от читателя личностью, — важно произведение, а не личность, и это, заметим, вновь связано с тем, как понимается, как истолковывается человек» (С.38).

В Древней Руси XI–XV вв. человек воспринимался как образ Божий. Древнерусские духовные творения (словесность) призывали его к обождению — восстановлению его божественной природы после грехопадения. В качестве примеров — образы святых. А вот в мирских повестях XV—первой трети XVIII века появляется другой образ человека — страстный, греховный. Если положительный герой (образ святого) статичен (в житиях и патериковых рассказах святые праведники пребывают в душевном покое, ибо на них Святой Дух *почил*), то отрицательные герои (образы грешников) пребывают в движении. Если они переходят с греховного на спасительный путь, то мы видим их образы в динамике развития. Для занимательности повествования и увлечения читателя образ отрицательного героя постоянно меняется от одного литературного произведения к другому.

«...Образ человека, толкование человека ... всегда находится в центре литературы, и человек есть то начало, благодаря которому и ради которого запускается в ход весь механизм морально-риторического словесного творчества <...> В риторической литературе <...> человек впервые только и обретает необходимость своего бытия, впервые только и постигает себя и, если воспользоваться термином диалектики, приходит к себе. <...> Самопонимание, самосознание человека и создание слова, работа над ним — это здесь почти одно и то же; на самых первичных, начальных стадиях этих процессов они протекают даже мучительно: слово и человеческий образ, одинаково неустановившиеся, стремятся найти себя друг в друге» (С.38-39). «Между тем, герой риторической литературы доводит до конца, до известной завершенности жизненные процессы человеческого самопонимания, самоистолкования; такая литература выступает как куда более непосредственная функция жизни <...> Слово собирает в себе человеческий смысл, проясняет самому человеку его человеческий образ. Вот почему известная универсальность и неразрывность триединства слова, знания, морали раскрывается в образе человека, реализуется в нем и через него и существует лишь как человеческое познание и самопознание» (С.39).

Подводя итог разбору «морально-риторической системы», под которую подпадает и вся средневековая литература, А.В. Михайлов обратил внимание на ряд заблуждений во взглядах на нее: приписываемую ей «литературную условность», ее «стихийный» реализм и, наконец, на отношение к ней «как к неполноценной, как к такой, которую можно понять и простить, но которая *не* достигает ни полноты реалистической литературы, ни тем более совершенства ее «метода». *Однако всякое явление следует судить по его внутреннему закону* (выделено мной. — А.У.)» (С.47). И с этим нельзя не согласиться. Для этого и необходимо изучать историческую поэтику.

«Историческая поэтика, — отмечает другой исследователь литературного процесса, — ... имеет дело с тем, что дви-

жется через века, фиксирует в своих выкладках эти факты генезиса и движения в соотношении устойчивого и подвижного в произведении, и благодаря этому содержательная форма оказывается мерой глубинных смыслов бытия, закрепленных в искусстве опытом тысячелетий и духом эпохи, породившим новое художественное творение.

Собственно говоря, речь идет о включенности художественного феномена в исторический процесс, в осмысление бытия, сущностных его сил, а понимание фундаментальнейших основ жизни и человека предстает в своем протекании, в своем индивидуально-неповторимом воплощении, и аналитические предпосылки исторической поэтики таят в себе нереализованные покуда возможности сопряженного постижения творчески неповторимого личностного взгляда, исторической эпохи и вечного в искусстве»¹⁴.

Н.К. Гей так же говорит о складывающихся в разное время устойчивых системах, требующих своего пристального изучения. При этом обращает внимание на наличие таких систем в древнерусской литературе.

«У современных исследователей возникает классификация типов самого историко-литературного процесса, *стадиальных периодов*, соответствий между содержательными и формальными уровнями литературы <...>. Тем самым поэтика и история литературы связаны между собой через принцип единства содержания и формы и исторические модификации их в реальном видоизменении самого предмета исследования. Более *устойчивые типы содержательных структур* наличествуют в фольклоре, в восточных литературах, в *литературах византийской, древнерусской* (выделено мной. — А.У.), более подвижные — в литературных системах нового времени, в случаях «ускоренного» развития и интенсивного взаимодействия литератур и т.д.» (С.120).

О таких «устойчивых типах содержательных структур»

¹⁴ Гей Н.К. Историческая поэтика и история литературы. С. 126. Далее старницы указаны в тексте.

древнерусской словесности и литературы — *литературных формациях*, их генезисе, и будет вестись разговор в предлагаемой монографии.

Словом, речь пойдет об исторической поэтике, «которая, опираясь на художественную концептуальность соотношений устойчивого и изменчивого внутри содержательной формы, являет нам своеобразное пересечение синхронной и диахронной плоскостей осмысления литературы» (С.127).

* * *

Дважды уже писалась «Поэтика древнерусской литературы» — Д.С.Лихачевым и его учеником и последователем А.С.Деминым.

Академик Д.С.Лихачев ставил перед собой задачу исследовать «те особенности художественной системы первых семи веков русской литературы, которые отличают ее от системы литературы нового времени»¹⁵. Здесь важно обратить внимание на подход ученого к изучению литературы именно как системы, с акцентом на развитие этой системы, о чем свидетельствуют и другие его работы¹⁶. Последний по времени и значительно расширенный вариант исследования включает в себя уже и мировоззренческий аспект, помимо анализа художественных форм, поэтики времени и пространства, возрастания личностного начала, и рассматривает литературу в диахроническом развитии.

На «Поэтику» Д.С. Лихачева опирался А.С. Демин, создавая свою «Поэтику древнерусской литературы», о чем засвидетельствовал во вступительном слове, но при этом он значительно сузил поставленные перед собой задачи. Он

¹⁵ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 1-е. М., 1967; Изд. 3-е. М., 1979. С. 2.

¹⁶ См., например: Лихачев Д.С. Человек в литературе древней Руси. М.-Л., 1958. Изд. 2-е. М., 1970; *Он же*, Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. М., 1973; *Он же*, Историческая поэтика древнерусской литературы. Смех как мировоззрение. СПб., 1997.

отметил, что «у каждого медиевиста свое понимание задач поэтики и свои излюбленные темы», а потому у него получилась своя «микрпоэтика» древнерусской литературы. По его собственной оценке, в результате книга получилась «не понятийно-теоретической, а историко-литературной поэтикой, рассматривающей категории поэтики в их живом воплощении в литературе», причем на очень ограниченном временном отрезке XI–XIII веков¹⁷. Иными словами, А.С. Демин довольствовался поэтикой малых форм ранних древнерусских произведений.

В предлагаемой мною книге поставлена задача вновь взглянуть на древнерусскую словесность и литературу как на развивающуюся художественную систему и рассмотреть ее в синхроническом и диахроническом планах, поскольку «категории поэтики заведомо подвижны. Даже тогда, когда в длительной исторической перспективе они сохраняют свою актуальность, от периода к периоду и от литературы к литературе они меняют свой облик и смысл, вступают в новые связи и отношения, всякий раз складываются в особые и отличные друг от друга системы. Характер каждой такой системы обусловлен в конечном счете литературным самосознанием эпохи; и потому проблема эволюции «поэтического сознания и его форм» — также поставленная А.Н.Веселовским, но не привлекавшая до сих пор достаточного внимания — является, с нашей точки зрения, важнейшим аспектом типологической исторической поэтики».

Не могу не согласиться с этим коллективным мнением. И в этой книге, как и в предыдущих, особое внимание будет уделено мировоззрению древнерусских книжников, поскольку «именно художественное сознание, в котором всякий раз отражены историческое содержание той или иной эпохи, ее идеологические потребности и представления, отношения литературы и действительности, определяет совокупность принципов литературного творчества в их теоретическом (художественное самосознание в литератур-

¹⁷ Демин А.С. Поэтика древнерусской литературы (XI–XIII вв.). М., 2009. С. 9.

ной теории) и практическом (художественное освоение мира в литературной практике) воплощениях. Иначе говоря, художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике, а смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий»¹⁸.

До наметившейся в начале XVII века секуляризации сознания мировоззрение древнерусского книжника было религиозным, и *основой* для понимания, как отдельного древнерусского творения, так и всей средневековой словесности в целом служит *Православие*. Не учитывать это обстоятельство, пренебрегать им — значит сознательно (или бессознательно) уходить от поиска того смысла, который вкладывал древнерусский автор в свое творение, подменяя его *современной интерпретацией*, а в конечном итоге — удаляться от истины¹⁹.

Чтобы понять смысл средневекового произведения необходимо изучить мировоззрение эпохи, в которую оно было создано, основные ее темы и идеи, и трансформацию самого мировоззрения на пути к секуляризации, и эволюцию писательского сознания и отношения древнерусских книжников к творчеству. Необходимо взглянуть на древнерусские духовные творения и мирскую словесность глазами их создателей

¹⁸ Аверинцев С. С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1999. С. 3.

¹⁹ Четверть века назад, в статье «Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси» Р.Пиккио писал: «...Никакая теория литературы не может быть понята вне единства православного учения. Это учение считалось универсальным и должно было определять поведение человека как в церковной, так и в светской жизни, поскольку и то и другое являлось частью вселенской церкви». И «...еще не стало общепринятым считать, что церковная культура являлась основным источником вдохновения для древнерусских авторов. Пора отставить в сторону нежелание признать этот факт». Переиздано в кн.: Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 127, 123.

и попытаться понять их предназначение в ближайшем культурном окружении эпохи, в которую они были созданы, и, что особенно важно для произведений XI–XVII вв., с учетом религиозного мировоззрения их творцов. Нельзя сказать, что таких работ у нас не было. Они есть, но их очень мало, и они не всегда верно отражают мировоззренческие процессы, происходившие в Древней Руси.

В данной монографии предпринята попытка выделить и основные проблемы создания новой истории древнерусской словесности и указать пути их возможного решения.

Важнейшая из них — это построение *теоретической истории древнерусской словесности и литературы*, которая не противопоставлялась бы историческому рассмотрению литературного процесса, протекавшего в XI — первой трети XVIII века, то есть, использовать намеченный А.Н. Веселовским исторический и теоретический подход к изучению древнерусской словесности и литературы.

Следует напомнить, что в XX веке в качестве теоретической концепции истории русской литературы ряд ученых (В.Н. Перетц, П.М. Сакулин, В.П. Адрианова-Перетц, Д.С. Лихачев, а Д.И. Чижевский — украинской) рассматривали *теорию литературных стилей эпохи*, построенную на части *типологических* обобщений исследуемых явлений.

Концепция *стилей эпохи* нашла поддержку и в трудах искусствоведов (И.Э. Грабаря, Н.П. Кондакова, Д.В. Айналова, М.В. Алпатова, А.И. Некрасова, Г.К. Вагнера и др.) и была использована в качестве основы истории древнерусской живописи и искусства.

Между тем, *теория литературных стилей эпохи* не воспринималась всеми литературоведами безоговорочно, и ряд ученых подвергли некоторые ее положения критике (В.В. Кусков, В.А. Грихин). Тем не менее, предпринималась попытка сделать и ее базисной для построения *теоретической истории* русской литературы, о необходимости которой еще в 20-е годы XX в. говорил П.М. Сакулин²⁰, а в

²⁰ Сакулин П.Н. Синтетическое построение истории литературы. М., 1925.

конце того же века Д.С.Лихачев. Однако идея создания *теоретической истории* древнерусской литературы оказалась нереализованной и в его собственных трудах²¹.

Камнем преткновения оказался вопрос о *художественном методе* в древнерусской литературе. Даже десятилетняя дискуссия не смогла ответить: в древнерусской литературе существовал только *один художественный метод* или *несколько*? Не была прослежена и связь *художественного метода* с *мировоззрением*²². Это — вторая важнейшая проблема.

В последнее время о художественном (творческом) методе «забыли», или же говорят как об устаревшей категории, возникшей в начале 30-х годов XX века²³ и дискредитированной советским литературоведением. Внимание литературоведов переключилось «на исследование того, что можно назвать конкретными реализациями общих принципов творчества в теле самого исторически-понимаемого художественного произведения»²⁴.

Между тем, совершенно справедливо замечание В.Сквозникова, «что занимающая нас категория и ее словесное выражение могут быть модными, или немодными, или вовсе пренебрегаемыми, но только знаменуемый ими предмет исторически существовал и продолжает существовать. В современном научном представлении и словоупотреблении творческий метод это *принципиальный способ пересоздания*

²¹ Хотя Д.С. Лихачев и сделал немало в этом направлении. Об этом свидетельствуют его работы: Человек в литературе древней Руси. М.–Л., 1958. Изд. 2-е. М., 1970; К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. // ТОДРЛ. Т. XX. М.–Л., 1964. С. 5-28; Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. М., 1973; Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979 и др.

²² См. обзоры проблемы: *Пурыскина Н.Г.* О художественном методе древнерусской литературы. Воронеж, 1988; *Ужанков А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008. С. 100-158.

²³ См.: *Виноградов И.А.* Проблема художественного метода. «РАПП». 1931. № 3.

²⁴ *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы. С. 13.

действительности при ее художественном воссоздании. Определяясь мироощущением и мировосприятием писателя, в конечном счете национальной и исторической обстановкой, метод в свою очередь определяет единство воплощения своеобразного видения (выделено автором. — А.У.) мира»²⁵.

«Действительно, — отмечает А.В. Михайлов, — то, что именуют «методом», есть начала и концы художественного создания: метод — это и замысел произведения в его принципиальном существе, в его мировоззренческой установке, в основополагающем видении писателем реального мира, и это творческий итог в его принципиальном существе, фундамент построенного в произведении образа мира» (С.13)²⁶.

Поскольку *художественный метод* претерпевал изменения на различных хронологически выделяемых мировоззренческих стадиях, то возникает и еще одна, требующая своего разрешения, проблема: периодизация развития средневековой литературы и выявление этих самих стадий развития.

Вместе с нею возникает и вопрос о *границах средневекового периода* в развитии словесности, и проблема *переходного периода* от Средневековья к Новому времени, когда собственно и начинается формирование литературы. Эту проблему в последние годы пытались решить, применяя различные подходы: литературоведческий (П.П.Охрименко, А.С.Демин, Е.К.Ромодановская), культурно-исторический (А.М.Панченко), семиотический (Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский), философско-антропологический (Л.А.Черная). Тем не менее проблема не решена, и вопрос о границах *переходного периода* остается открытым.

²⁵ Сквозников В. К понятию творческого метода // Теория литературы. Том. I. Литература. М., ИМЛИ РАН, 2005. С. 303.

²⁶ Правда, ниже ученый отметит, что «правильнее и точнее, даже и справедливее говорить о творческих началах или принципах в... широком смысле, нежели о “методе”...» (С. 14). Это существенное для нас замечание, поскольку, как увидим позднее, точнее передает особую специфику древнерусского синкретического метода.

В двух предыдущих моих работах было проведено исследование взаимосвязи средневекового творческого метода со складывающимися в определенные исторические эпохи мировоззренческими системами, определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические «художественные» методы. Иными словами, было предпринято усилие связать развитие художественной изобразительности с эволюцией писательского сознания.

К такому подходу призывал еще четверть века назад А.Я.Гуревич: «Еще не так давно ученые исходили из презумпции, согласно которой человек во все времена мыслил и чувствовал примерно одинаково, и поэтому для объяснения его поведения исследователь довольствовался «здоровым смыслом», той системой реакций, которая присуща ему самому и его современникам. В результате вместо проникновения в духовный мир людей иных эпох и цивилизаций проецировали на их сознание собственное мировосприятие. Ныне уже нет сомнения в том, что виденье мира человеком — не константа, но величина изменяемая в зависимости от принадлежности его к определенной культурной традиции, социальной среде и от иных переменных, что человеческое сознание исторично и потому должно стать предметом исторического изучения. Не следует ли рассматривать и историческую поэтику как одно из проявлений этой тенденции проследить историю человеческого сознания?»²⁷

Совершенно очевидно, что без исследования «художественного (творческого) метода» древнерусской словесности и литературы, и, прежде всего, его специфичности, невозможны общетеоретические труды, рассматривающие историю развития художественной изобразительности, т.е. *историческую поэтику* древнерусской словесности XI–XVII вв., не говоря уже о периодизации «художественных систем», основанной на выявленных объективных законах эволюции культуры и литературного процесса, связанных с

²⁷ Гуревич А.Я. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 156.

эволюцией христианского мировоззрения, общественного и личного сознания.

Очевидно, что для построения *исторической поэтики* как *теоретической истории русской словесности и литературы* XI — начала XVIII века мало изучить только типологические явления в эволюции литературных стилей. Здесь необходим *комплексный подход*, способный выявить не одну только литературную типологию, но и *номотетические законы* общественного развития, по которым развивается и литература, поскольку целью исторической поэтики всегда было «раскрытие внутренней логики литературного развития — уяснения законов поэтической эволюции»²⁸.

В монографии, как и в прежних моих работах, различаются три уровня научных обобщений: эмпирические, типологические и номотетические. Под эмпирическими подразумеваются «такие обобщения, которые относятся к единичному явлению; таково, например, наше синтетическое представление о стиле данного произведения или данного писателя». «Обобщения становятся типологическими, если эмпирически наблюденные факты возводятся в категорию типовых явлений (например, понятие о литературной школе, о литературном стиле течения и т.п.)». На высшем — номотетическом — уровне формулируется общий закон развития того или иного явления. Применительно к литературе П.Н. Сакулин назвал эти обобщения номологическими: «Номологическими можно назвать те обобщения, которые пытаются формулировать общие законы литературного развития»²⁹.

На основании этих законов можно выявить стадии развития русской словесности и написать ее новую историю.

²⁸ Горский И.К. Историческая поэтика в ее соотношении с другими литературоведческими дисциплинами // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 134.

²⁹ Сакулин П.Н. Синтетическое построение истории литературы. С. 72–74. Ср.: «...Всякая наука, по мнению представителей номотетического направления, в сущности должна стремиться к обобщению; значит, и историческая наука должна вырабатывать общие исторические понятия. В числе таких понятий можно

Перед этой же книгой поставлена задача предварительного описания художественных систем — литературных формаций, — сложившихся в ходе эволюции и секуляризации древнерусского мировоззрения. В конечном итоге этот процесс привел к появлению первых светских сочинений в переходный период (40-е годы XVII — 30-е годы XVIII века) и художественной литературы в Новое время.

Автор не претендует на полноту в решении поставленных задач по написанию *исторической поэтики как теоретической истории древнерусской словесности*. В первой части монографии рассмотрены лишь некоторые теоретические положения: о проблеме периодизации и стадийном развитии русской словесности и литературы XI — первой трети XVIII в., о «художественном» (творческом) методе и теории литературных формаций. Они дают общее представление о новой концепции.

Во второй части дан, в сжатом виде, разбор художественных систем (мировоззрения, словесных жанров, тем, идей и т.д.), которые исторически складываются в каждую их трех литературных формаций, а в целом представляют историю древнерусской словесности как предысторию русской литературы.

В основу книги положены наработки и теоретические положения, обнародованные мною впервые в работах «Стадийное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций» (М., 2008) и «О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века. Стадии и формации» (М., 2009). Часть материалов вошла в книгу без изменений, часть потребовала уточнений и добавлений, часть книги представляет собой новый материал.

различать: 1) основные принципы номотетического построения; 2) номологические обобщения; 3) типологические обобщения», — еще в начале XX века писал известный разработчик методологии изучения истории А.С. Лаппо-Данилевский. См.: *Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории*. М., 2006. С. 93.

Часть I.
ТЕОРИЯ СТАДИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII ВЕКА
И ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ



Раздел первый. О ПРИНЦИПАХ ПЕРИОДИЗАЦИИ И ПОСТРОЕНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.

1.1. О ПЕРИОДИЗАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1.1.1. Исследование любой истории (литературы, культуры, гражданской и др.) в конечном итоге приводит к ее периодизации. Однако даже за двухсотлетний период изучения русской литературы так и не выработалось общепринятое мнение о *принципах периодизации литературы*: будь то мировой или русской. Возникает вопрос: чем руководствоваться в определении продолжительности того или иного *литературного периода*? Какой критерий положить в основу определения его *литературного характера*? И что принять за *единицу* деления?

С 20-х годов XIX века³⁰ и до сих пор доминирует «исторический подход» в построении, как всей истории русской литературы, так и отдельно взятой истории древнерусской литературы³¹.

В дореволюционной науке устоялось деление истории древней русской литературы на два больших периода: домонгольский или киевский (XI–XIII вв.) и московский (XIV–XVII вв., скорее даже XV–XVII вв.). Эта периодизация присутствует в учебных пособиях и курсах лекций по древнерусской литературе профессоров российских универси-

³⁰ Эта тенденция была заложена Н.И. Гречем в его «Опыте краткой истории русской литературы» (1822), в котором он попытался связать периоды развития русской литературы с важнейшими событиями русской истории.

³¹ По традиции в монографии используется выражение «древнерусская литература», хотя творения русской духовной словесности XI–XVIII вв. нельзя назвать в буквальном смысле «литературными произведениями». Об этом речь будет идти ниже.

тетов: В.В. Владимирова³², А.С. Архангельского³³, М.Н. Сперанского³⁴.

Между тем, уже М.Н. Сперанский отметил сложный характер периода с конца XII в. по начало XIV в., который «не выработал себе определенной физиономии», назвав его «переходной порой литературы»³⁵.

В целом этой схемы придерживался и В.М. Истрин в вышедшем уже в 1922 г. «Очерке истории древнерусской литературы домонгольского периода (11–13 вв.)». Однако В.М. Истрин обратил внимание на весьма существенную *отличительную* особенность двух периодов древнерусской словесности — на «*внутренний характер*» каждого из них: «Если литература 11–13 вв. во всех смыслах имела характер «общерусский», то литература периода 15–17 вв., сравнительно с прежней, имела характер уже областной и может быть называема одновременно и северовосточной, и великорусской, и московской. Однако главнейшее отличие между двумя периодами литературы заключается в ее внутреннем характере. В противоположность литературе 11–13 вв., литература периода 15–17 вв. была уже *идейною*. Она оставалась такой же общественной, какой была в 11–13 вв., но к этой общественности прибавилась уже *идейность*»³⁶. Он отметил, что «каждый век имел и свои характерные особенности, которые придают литературе стройность и последовательность развития». Для XV в. это: «расцвет византийского влияния», проявление мистицизма и борьба идей иосифлян и заволжских старцев, «развитие идеи третьего

³² Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода. Киев, 1901.

³³ Архангельский А.С. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (Кон. XV–XVII вв.). — Казань, 1913.

³⁴ Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Пособие к лекциям. Изд. 2-е. М., 1914.

³⁵ Там же. С. 359.

³⁶ Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11–13 вв.). Петроград, 1922. С. VII–VIII.

Рима». Две последние переходят в XVI век и дополняются «идеей политического и умственного объединения ... Московского государства» и «идеей освобождения общественно-культурной жизни от господства византийского влияния». В XVII в. наметились «признаки децентрализации в умственном отношении, признаки разделения общества на части», которое превратится во второй половине XVII века в «сильную борьбу двух направлений»³⁷.

К сожалению, намеченный В.М. Истриным подход в изучении «*внутреннего характера*» выделенных литературных периодов не получил дальнейшего развития и не стал основополагающим принципом при построении истории русской словесности. Литературоведы XX в. остались верны «историческому подходу» в периодизации истории литературы.

1.1.2. ГРАЖДАНСКАЯ ИСТОРИЯ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

«...Сама история до известной степени устанавливает периодизацию литературы. Литературные изменения в основном совпадают с историческими», — утверждает в вузовском учебнике по древнерусской литературе Д.С. Лихачев³⁸. Это же мнение разделяет и последняя по времени издания академическая «История русской литературы», расширяя его уже и на литературу Нового времени: «...литературная периодизация естественно совмещается с исторической»³⁹.

В зависимости от того, какие исторические события или явления избирались для точки отсчета, строилась периодизация литературного процесса и вся история литературы.

Для древнерусской литературы такими историческими вехами или «точками отсчета» были: монголо-татарское нашествие 1237 — 1240 гг.; период раздробленности Древ-

³⁷ *Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11–13 вв.). С. VIII–IX.

³⁸ История русской литературы X–XVII веков. М., 1980. С. 7.

³⁹ История русской литературы: В 4-х т. Т.2. Л., 1981. С. 5.

ней Руси после него — вторая половина XIII — XIV в.; время консолидации русских княжеств вокруг Москвы и образование русского централизованного государства в XV–XVI вв.; церковный раскол в середине XVII века.

Соответственно и история литературы делилась на домонгольскую (или Киевской Руси) — XI — первая треть XIII в.; периода раздробленности — вторая треть XIII–XIV в.; периода объединения Северо-Восточной Руси и образования Московского государства — конец XIV — начало XVI в.; периода укрепления русского централизованного государства XVI–XVII веков⁴⁰.

Схема чисто условная. Если, скажем, «домонгольскую литературу» называть «литературой Киевского периода», то большой натяжкой будет относить к ней новгородскую и псковскую литературы, поскольку административно ни Новгород, ни Псков не подчинялись Киеву. Однако явления в севернорусской литературе были тождественны явлениям в южнорусской литературе (произведения которой, к тому же, в XIII–XIV вв. продвигались на север⁴¹), что свидетельствует не только о наблюдаемом едином литературном процессе, но и о единой древнерусской литературе, получившей компромиссное наименование «литературы древнерусского государства».

В стремлении детализации периодизации могли быть внесены уточнения и в определение границ того или иного периода. Например, «литература периода феодальной раздробленности и объединения Северо-Восточной Руси (XIII — первая половина XV века)» или «литература периода укрепления централизованного государства (вторая половина XV–XVII век)»⁴². Наряду с историческим подходом здесь уже выступает и социально-экономический.

⁴⁰ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 7. М., 1966.

⁴¹ Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11–13 вв.). С. 231.

⁴² Кусков В.В. История древнерусской литературы. Изд. 3. М., 1977. С. 245–246.

Периодизация могла иметь дополнительные деления внутри периодов, причем не только хронологические, скажем, «литература конца XV — первой половины XVI века» или «литература периода первой крестьянской войны и борьбы русского народа с польско-литовской интервенцией», но и географические — выделялись литература Киевская, Черниговская, Новгородская, Владимиро-Суздальская, Галицко-Волынская и так далее⁴³. Но основные исторические вехи, к которым привязывали периодизацию, оставались неизменными: монголо-татарское нашествие; свержение монголо-татарского ига, связанное с ростом Москвы и образованием Московского государства; Смутное время и т.д.

Вот как выглядит периодизация древнерусской литературы в наиболее популярных учебниках и «Историях», изданных (и переизданных) в последние десятилетия XX — начале XXI века:

В выдержавшем восемь изданий и ставшем классическим для XX века учебнике профессора МГУ Н.К. Гудзия⁴⁴ выделено четыре периода:

1. Литература Киевской Руси. 2. Литература периода феодальной раздробленности XIII — XIV вв. 3. Литература периода объединения Северо-Восточной Руси и образования русского централизованного государства (с конца XIV до начала XVI в.). 4. Литература периода укрепления русского централизованного государства (XVI — XVII вв.).

Его ученик и преемник по кафедре профессор В.В. Кусков выделил шесть периодов⁴⁵:

1. Начальный период формирования древнерусской литературы (конец X — первая половина XI в.). 2. Литература Киевской Руси (середина XI — первая треть XII в.). 3. Литература периода феодальной раздробленности (вторая треть XII — первая половина XIII в.) — период формирования и

⁴³ Кусков В.В. История древнерусской литературы. С. 246.

⁴⁴ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 7-е. М., 1966; Изд. 8-е. М., 2002.

⁴⁵ Кусков В.В. История древнерусской литературы. Изд. 7-е. М., 2002.

развития местных и областных литератур. 4. Литература периода борьбы русского народа с монголо-татарскими завоевателями и начала формирования централизованного государства (вторая половина XIII — XV в.). 5. Литература централизованного русского государства (конец XV — XVI в.). 6. Литература формирующейся русской нации (XVII в.). Литература переходного периода, в котором выделяются два этапа: первый от начала века до 60-х годов и второй — от 60-х годов до конца XVII — первой трети XVIII в. «Последний этап и может быть определен как переходный период от литературы Древней Руси к литературе Нового времени»⁴⁶.

Профессор МПГУ Н.И. Прокофьев склонен был рассматривать пять периодов в развитии древнерусской литературы⁴⁷:

1. Литература Киевской Руси. (XI — первая треть XII в.).
2. Литература периода феодальной раздробленности (вторая половина XII — середина XIII в.).
3. Литература в период борьбы с иноземными завоевателями и объединения княжеств Северо-Восточной Руси (середина XIII — середина XV в.).
4. Литература в период укрепления Московского государства (середина XV — начало XVI в.).
5. Литература в период укрепления самодержавия и создания многонационального государства (начало XVI — XVII вв.).

В новом переиздании хрестоматии периодизация несколько изменена Н.Н. Прокофьевой и Н.В. Трофимовой⁴⁸:

1. Литература Киевской Руси (XI — первая треть XII в.).
2. Литература периода феодальной раздробленности (вторая треть XII — первая треть XIII в.).
3. Литература периода

⁴⁶ Эта периодизация была предложена исследователем еще ранее в его докторской диссертации. См.: *Кусков В.В. Жанры и стили древнерусской литературы XI — первой половины XIII вв. Автореферат диссертации... доктора филологических наук. М., 1980. С. 32.*

⁴⁷ *Прокофьев Н.И. Древняя русская литература. Хрестоматия. М., 1980. Периодизация приводится по оглавлению.*

⁴⁸ *Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. Н.И. Прокофьев. М., 2000.*

монголо-татарского нашествия и объединения княжеств Северо-Восточной Руси (середина XIII — 80-е гг. XV в.). Этот временной отрезок разделен на литературу начала монголо-татарского ига (середина XIII в. — 1380 г.) и литературу эпохи Куликовской битвы и освобождения от монголо-татарского ига (1380 — 80-е гг. XV в.). 4. Литература московского централизованного государства (конец XV-XVI в.). 5. Литература «переходного» XVII в.

Ряд уточнений к этой периодизации (зафиксированных как в оглавлении, так и в самом тексте учебника) приводится в коллективном учебнике учеников Н.И. Прокофьева⁴⁹:

1. Первый период (XI — первая треть XII вв.) — «относительного единства литературы». 2. Второй период (вторая треть XII — первая треть XIII вв.) — «появление областных литературных центров». 3. Третий период (вторая треть XIII — конец XIV вв.) — «монголо-татарского нашествия и борьбы с ним». 4. Четвертый период (конец XIV — XV вв.) — «складывания нового нравственного идеала эпохи». 5. Пятый период (конец XV — XVI вв.) — «литература эпохи Московского централизованного государства». 6. Шестой период — «столкновения новых и старых принципов художественного творчества» — имеет два этапа: начало XVII — 60-е годы; 60-е годы — конец XVII в.

В коллективных учебнике и академической истории древнерусской литературы, созданных под ред. Д.С. Лихачева и вышедших одновременно⁵⁰, выделены семь периодов:

1. Литература XI — начала XII в. 2. Литература середины XII — первой трети XIII в. 3. Литература периода монголо-татарского нашествия — второй четверти XIII — конца XIV в. 4. Литература конца XIV — первой половины XV в. 5. Литература второй половины XV — начала XVI в. 6. Ли-

⁴⁹ Древнерусская литература. XI — XVII вв.: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. В.И. Корovina. М., 2003.

⁵⁰ См.: История русской литературы XI — XVII вв. Под ред. Д.С. Лихачева. М., 1980; История русской литературы, т. 1. «Древнерусская литература». Под ред. Д.С. Лихачева. Л., 1980.

литература середины и конца XVI в. 7. XVII в. — век перехода к литературе Нового времени.

В оглавлении, правда, фигурируют несколько иные периоды: два первых соединены в один, третий разбит на два, равно как и XVII век поделен на две половины.

Характерно, что даже при едином «историческом подходе» исследователей к периодизации древнерусской литературы, все же наблюдаются существенные различия как в выделяемых ими хронологических рамках периодов, так и в их количестве (от четырех до семи!). Такой разброс мнений не может удовлетворить историка литературы, поскольку свидетельствует о кризисной ситуации в литературоведении и заставляет задуматься о правомерности применяемого подхода к периодизации и, соответственно, построению самой истории древнерусской литературы.

В этой связи хочется еще раз обратить внимание на весьма существенное обстоятельство: в основу периодизации литературы, то есть *в разграничение определенных этапов эволюции художественного слова, была положена гражданская история (а порой, и административно-географическое деление), но не явления самой литературы*⁵¹.

На раннем этапе развития литературоведческой науки «исторический» подход вполне объясним и, может быть, даже оправдан, как напрашивающийся сам собою. Во-первых, своей тематикой древнерусская литература тесно связана с гражданской историей, и появление большинства произведений обусловлено именно историческими событиями. А, во-вторых, выстроенные в хронологической последовательности они действительно создают впечатление истории древнерусской литературы. В-третьих, при господстве эмпирических наблюдений на ранней, примитивной, по словам акад. В.Н. Перетца, стадии «литературной критики»⁵², отсутствовали даже типологические обобщения, не

⁵¹ Увы, это беда не одного только отечественного литературоведения. См.: Уэллек Р. и Уоррен О. Теория литературы. М., 1978.

⁵² Перетц В.Н. Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг. 1922. С. 13.

говоря уже о номотетических, формулирующих общие законы развития. Так что «исторический подход» был, как будто, закономерен.

Однако еще в начале 30-х годов XIX века В.Т. Плаксин писал: «...Не всегда История гражданства согласно идет с Историею Литературы; ибо перевороты первой, как и вообще события внешней жизни, совершаются быстро, часто силами посторонними, привходящими, а изменения последней как проявления жизни внутренней, требуют духовной готовности, которая созревает медленно, возрастая естественным порядком... Вот почему История Русской литературы, независимо от политических эпох и гражданских переворотов, должна быть разделена по свойству своего развития...» (выделено мной. — А.У.)⁵³.

Кроме того, литературу нельзя рассматривать только как форму общественного сознания. Не следует забывать, что она и форма художественного сознания, поскольку своими определенными художественными средствами решает творческие задачи.

«И в общественной, и в художественной жизни литературы имеются свои законы, своя внутренняя логика, у каждой свои интересы и движущие силы, т.е. — своя история, в одном случае — литературно-общественного, в другом — литературно-художественного развития. Это разные истории литературы и разные историко-литературные процессы со своими открытиями, эпохами, периодами, знаменательными вехами и датами, временные границы которых, как правило, не совпадают...» — замечает по поводу литературного процесса Нового времени А.С. Курилов⁵⁴.

Применительно же к литературному процессу в Древней

⁵³ Плаксин В.Т. Руководство к познанию истории литературы. СПб., 1833. С. 7.

⁵⁴ Курилов А.С. История литературы Нового времени: логика художественного развития от итальянского Возрождения до русского Сентиментализма //Филология и школа. М., 2003. С. 176. Выделено А.С. Куриловым. — А.У.

Руси следует отметить теснейшую связь *общественно-религиозного* сознания и *художественного* сознания, что свидетельствует о едином литературном процессе, а, стало быть, речь необходимо вести об одной истории древнерусской литературы (словесности).

1.1.3. О ПРИНЦИПАХ ПЕРИОДИЗАЦИИ ЛИТЕРАТУРЫ

Сейчас уже становится очевидным, что если ограничиваться, как при построении самой истории литературы, так и при разработке ее периодизации, только «историческим подходом» (пусть даже расширенным за счет еще и «географического»), то мы никогда не воспроизведем объективного течения литературного процесса, поскольку не сможем с нелитературных позиций объяснить чисто литературные явления: появление жанра оригинальной мирской (бытовой) повести в XV веке; или эволюцию пейзажа в древнерусских сочинениях XI–XVII вв.; или появление личностного начала в древнерусской литературе; или возникновение поэзии в XVII веке. *Чисто литературные явления невозможно объяснить ходом гражданской истории.*

Между тем до сих пор при попытке дать объяснения литературному процессу именно так и поступают. Как типичный пример такого «объяснения» приведу характерный пассаж Д.С. Лихачева, больше всех поработавшего в этой области, к тому же и редактора первого тома последней (по времени выхода) академической истории русской литературы в четырех томах: *«Под влиянием начавшейся централизации государственной власти, новых социально-экономических условий, выдвинувших государственные интересы выше феодально-иерархических и породивших потребность в людях с высокими психологическими качествами, могущих преданно служить единому складывающемуся государству, интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения* (выделено мной. — А.У.). Этот интерес усиливался веяниями южнославянского и ви-

зантийского Предвозрождения, явившимися на Русь вместе со вторым южнославянским влиянием»⁵⁵.

Это суперэклектичное «объяснение» причин возникшего интереса к психологии человека ничего, на самом деле, не объясняет, поскольку нельзя считать серьезным утверждение, что «интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения» (как это?) «под влиянием начавшейся централизации государственной власти». Два параллельных и самостоятельных процесса — формирование новой религиозно-рационалистической системы мировоззрения (приведшей к перемещению внимания с объекта познания — Бога и сотворенного им мироздания на субъект — человека, что равносильно революции в мировосприятии) и становление российской государственности — механически сведены Д.С. Лихачевым воедино, причем с указанием причинной зависимости (на основе материалистического понимания «бытия», определяющего «сознание») первого от второго. К ним, по традиции, присовокуплены «социально-экономические условия» и «второе южнославянское влияние» с «византийским и южнославянским Предвозрождением», то есть типовой набор «объяснений», стремящийся ничего не упустить, но, по сути, ничего не проясняющий. Такие «объяснения», даже если они принадлежат известному ученому, не могут быть признаны удовлетворительными.

Есть и еще одна отрицательная сторона в «историческом подходе» при построении истории (и, соответственно, периодизации) древнерусской литературы: даже при максимальной затрате усилий мы не получим общей для XI — XX веков картины единого литературного процесса, поскольку в построении литературы Нового и Новейшего времени литературоведение опирается на эволюцию художественного (творческого) метода и на связанные с ним литературные направления, то есть на чисто литературные явления, а

⁵⁵ Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 102.

литература древнего периода — на гражданскую историю. Получается, что история древнерусской литературы, построенная на одних принципах, подверстана к истории литературы Нового времени, построенной на совершенно других критериях, чисто механически⁵⁶. Красноречивым тому свидетельством является четкая хронологическая граница между ними (рубеж между XVII и XVIII веками — 1700 год), прочерченная в большинстве академических и вузовских историях русской литературы.

Между тем, на протяжении еще трети столетия в литературе XVIII в. ощущались черты древнерусской словесности (она, по-прежнему, была безымянной, носила рукописный характер, использовала церковнославянские буквы и т.д.), и до 30-х годов XVIII в. целесообразно говорить о переходном периоде⁵⁷, в который и происходило формирование художественного метода⁵⁸ — основного строительного материала новой и новейшей литературы.

Механическое соединение рубежом XVII — XVIII вв. истории средневековой литературы с историей новой литературы породило еще одно ошибочное представление о «скачке» в развитии русской литературы в Новое время⁵⁹. Хотя сами же исследователи отмечают продолжение новой литературой идей, тем и т.д. древнерусской литературы, то есть преемственность в их развитии.

Чтобы научно объяснить эволюцию древнерусской словесности и средневековой литературы от освоения религи-

⁵⁶ *Никольский Н.* Ближайшие задачи изучения древне-русской книжности. СПб., 1922. С. 2–3.

⁵⁷ *Охрименко П.П.* Где же конец или начало? (К вопросу о периодизации русской литературы) // Русская литература. 1974. № 1. С. 94–99; *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге Нового времени. Новосибирск, 1994.

⁵⁸ *Ужанков А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII в. Теория литературных формаций. М., 2008. С. 86–224.

⁵⁹ *Еремин И.П.* Лекции по древней русской литературе. ЛГУ, 1968. С. 205.

озной письменности до переходного периода с первыми опытами художественной литературы, от Нового времени и до наших дней, следует использовать *единый литературный критерий* как в определении периодов в развитии древнерусской книжности, так и в оценке происходящего в границах выделенных периодов процесса. Только тогда получится цельная, изложенная с единой позиции история русской литературы⁶⁰. Но это должен быть не исторический, и не географический, и даже не синтетический, объединивший их воедино, поход, а культурологический, в значительной степени опирающийся на эволюцию средневекового мировоззрения, поскольку именно мировоззрение писателей влияло на развитие литературы.

В рамках этого универсального (типологического) подхода необходимо разработать, применительно к древнерусской письменной словесности, литературоведческий подход, ибо *нельзя литературное явление* внутри периода объяснить не с литературных позиций, как, впрочем, выделить и сам период в истории литературы без учета совокупности характерных именно для него литературных явлений, слагающихся в определенную литературную систему.

На значение единого и только *литературного критерия* в периодизации и в построении истории литературы указывали в свое время известные теоретики литературы Р. Уэллек и О. Уоррен: «*Литературный критерий* — и только он — определяет существо и границы *литературного периода* (выделено мной. — А.У.)»⁶¹. Впрочем, никто, думаю, не станет отрицать правомерность такого подхода.

⁶⁰ По определению А.Н. Веселовского, «история литературы, в широком смысле этого слова, — это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом». См.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 41. По сути дела, это будет история развития мирского начала в русской литературе: от религиозной словесности до светской беллетристики.

⁶¹ *Р. Уэллек и О. Уоррен.* Теория литературы. С. 282. Далее страницы указаны в тексте.

«Период», — по их мнению, — есть отрезок времени, в который задает тон определенная система литературных норм и образцов и тип художественной условности, возникновение которых, равно как и распространение, расщепление, интеграция и исчезновение, может быть прослежено...» (С. 283). Именно в фиксации «смены одной системы норм — другой» и заключается «история периода» (С. 283–284).

В свою очередь «система норм» или «некоторое единство» «может быть только величиной относительной», то есть, реализуется наиболее полно лишь в определенный период. Если бы это была величина абсолютная, то каждый период был бы обособлен и изолирован от соседних китайской стеной, и не могло быть и речи о развитии культуры или литературы. «Поэтому в каждом периоде непременно присутствуют и пережитки предшествовавшей системы норм, и зародыши будущей» (С. 284).

И хотя Р. Уэллек и О. Уоррен не определили ни «систему норм», присущую разным периодам, и не нашли «общее основание», необходимое для построения истории литературы, они, безусловно, уловили правильное направление для поиска этих решений еще в 30-е годы XX века.

1.1.4. ТЕОРИЯ «СТИЛЯ ЭПОХИ»

1.1.4.1. Нельзя сказать, чтобы ранее не предпринимались попытки с литературных позиций охарактеризовать периоды в истории древнерусской литературы. В начале XX века возникла теория «стиля эпохи», обоснованная в отечественном литературоведении академиками В.Н. Перетцом⁶² и П.Н. Сакулиным⁶³.

«Стиль, — замечает В.Н. Перетц, — по выражению Эльстера... «есть сумма подчиненных объединяющей норме средств выражения, в которых обнаруживаются эстетичес-

⁶² *Перетц В.Н.* Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг., 1922. Далее страницы указаны в тексте.

⁶³ *Сакулин П.М.* Синтетическое построение теории литературы. М., 1925. Далее страницы указаны в тексте.

кая концепция и преобразующая сила творящего». Стиль, живописующий душевные переживания, тончайшие оттенки настроений, первоначально создаваемый индивидуальным творчеством поэта, вместе с тем является характерным показателем поэтического мышления и восприятия эпох. *Всякая эпоха есть эпоха господства определенного стиля.* Однородность, общность идей, настроений и переживаний влечет за собою (независимо от намеренного литературного подражания) сходство и даже однородность в манере выражения мира чувствований и идей. *Поэтический стиль эпохи* (курсив мой. — А.У.) проникает все произведения ее, как бы объединяя их в одно целое. Стиль обращает литературу данного периода и данной группы — как бы в создание одного коллективного лица с определенной в каждом случае физиономией... Стиль не остается незыблемым, неподвижным; он видоизменяется во времени, и задача историка обнаружить и проследить эти видоизменения в связи с ростом исторических условий и видоизменением эстетического и идейного содержания эпохи» (С. 14–15).

В.Н. Перетца поддерживал П.Н. Сакулин: «Высшим обобщением явится литературный стиль эпохи»⁶⁴. Он даже написал монографию «Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей», в которой «историческое развитие России до половины XVII в.» принял за одну «культурную эпоху» («литературную старину») и выделил в ней два стиля: «церковный стиль» («ирреальный»), который охватывает апокрифы, агиографию, устную религиозную поэзию — легенды и духовные стихи; и «светский стиль» («реальный»), распространяющийся на повести — дидактические, исторические, воинские, публицистические, бытовые. Обращает на себя внимание, что, исследуя явления литературы, П.Н.Сакулин оперирует понятием «культурная эпоха», тем самым подразумевая неразрывную связь литературы и культуры. Поскольку литература является частью культуры, то, по сути, он говорит о явлении, которое

⁶⁴ Сакулин П.Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. Ч. 1, 2. М., 1928. С. 48.

охватывает не только лишь литературу, но само по себе куда более шире и объемнее.

Несмотря на то что его подход в изучении художественной специфики древнерусской литературы явился значительным продвижением вперед, в целом теория оказалась малопродуктивной. Если не считать ее отдаленного отражения в двух выделенных И.П. Ереминым в древнерусской литературе способов изображения жизни — «достоверном воспроизведении единичных фактов» («правдивость деталей») и «идеальном преображении жизни» («условности»), — являющихся по его мнению, «двумя сторонами одного и того же творческого метода»⁶⁵, она не нашла себе поддержки среди ученых.

Гораздо перспективнее казалось в 30 — 40-х годах XX в. изучение «стилей эпохи» учениками и последователями акад. В.Н. Перетца, связанное с построением новых историй русской и украинской литератур. Не случайно В.П. Адрианова-Перетц, будучи редактором первых томов десятитомной академической «Истории русской литературы», над которой шла работа в 40—50-е годы, сетовала в письме к Н.К. Гудзюю: «ведь литературного принципа периодизации мы еще не выработали, и он появится после больших работ по истории стиля»⁶⁶, — и потому авторам и в тот раз пришлось довольствоваться «историческим принципом» периодизации⁶⁷.

⁶⁵ *Еремин И.П.* Новейшие исследования художественной формы древнерусских произведений // ТОДРЛ. Т. XII. М.-Л., 1956. С. 284–291; *Еремин И.П.* О художественной специфике древнерусской литературы // Русская литература. 1958, № 1. С. 75–82. Обе статьи переизданы в книге: *Еремин И.П.* Литература Древней Руси. М.-Л., 1966. С. 234–244 и с. 245–254 соответственно.

⁶⁶ *Дробленкова Н.Ф.* В.П. Адрианова-Перетц — преподаватель и редактор // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 30.

⁶⁷ *Дробленкова Н.Ф.* в указанной статье отмечает: «Понимая определенную ограниченность исторического принципа периодизации... В.П. (Адрианова-Перетц. — А.У.) как редактор все же стремится группировать литературные памятники с учетом их жанровых признаков», — т.е. все-таки добавляет еще и *литературный* принцип. Там же, с. 30.

Приоритет в изучении «стилей эпох» в славянских литературах принадлежит талантливому украинскому ученому Д.И. Чижевскому, издавшему на украинском языке в Нью-Йорке в 1956 г. «Историю украинской литературы (от начала до эпохи реализма)»⁶⁸.

В ней он констатировал: «Главной задачей периодизации есть характеристика отдельных эпох, при этом рядом с проблемами стилистики большую роль играют и вопросы идеологического развития. Однако характеристика отдельного периода не является последним заданием: необходимо еще провести границы между отдельными периодами; что, разумеется, не всегда легко. <...> В старые времена изменения литературных вкусов и литературных принципов происходили понемногу, начиная с незначительных изменений стиля и идеологии. Так что границы можно установить лишь приблизительно. Еще труднее вопрос о *концах* литературных эпох, ибо представители предыдущего периода не уходят с литературного поля без борьбы и продолжают действовать в старом направлении иногда в продолжение долгого времени при господстве уже новых направлений...»⁶⁹

В этой, пожалуй, первой, рассматривающей с литературных позиций, истории украинской литературы, исследователь выделил девять периодов, с характерным для каждого доминирующим стилем:

1. Эпоха монументального стиля — XI в.
2. Эпоха орнаментального стиля — XII — XIII вв.
3. Переходная эпоха — XIV — XV вв.
4. Ренессанс и Реформация — конец XVI в.

⁶⁸ Она переиздана на Украине уже дважды: *Чижевський Дмитро*. Історія української літератури. Тернопіль, 1994; *Чижевський Д.І.* Історія української літератури. Київ, 2008. Справедливости ради следует сказать, что еще в 1942 г. была издана «Історія української літератури (Древний період)», а в 1948 г. — «Історія древнерусської літератури: Київська епоха» на немецком языке.

⁶⁹ *Чижевський Д.І.* Історія української літератури. Київ, 2008. С. 36. Перевод мой. — А.У.

5. Барокко — XVII — XVIII вв.

6. Классицизм — конец XVIII в. — 40-е годы XIX в.

7. Романтика — конец 20-х годов — начало 60-х годов XIX в.

8. Реализм — от 60-х годов XIX в.

9. Символизм — начало XX в.

«Кажется, — пишет Д.И. Чижевский, — что можно открыть даже некоторую закономерность в смене литературных стилей. Эта закономерность базируется на постоянной смене *противоположных* тенденций: стилистическое развитие, а частично и идеологическое идет путем постоянного колебания между двумя противоположными полюсами.

Хоть какие разнообразные ни были многочисленные литературные стили, что сменялись в европейских литературах на протяжении долгих столетий, однако в них легко заметить два типа, которые характеризуются противоположными чертами: любовью к простоте, или же склонностью к усложненности; наклонностью к ясным, за определенными предписаниями выстроенным рамкам или, наоборот, стремлением придать произведению нарочито незавершенную, разорванную, «свободную» форму»⁷⁰.

Впрочем, сам исследователь отметил, что «такое представление о литературном развитии является в определенной мере схематизированной абстракцией от реального процесса развития»⁷¹.

В отечественном литературоведении разработка проблемы «стиля эпохи» принадлежит акад. Д.С. Лихачеву⁷², весьма критически отнесшегося к выделению Д.И. Чижевским двух типов литературных направлений⁷³ в славянских ли-

⁷⁰ Чижевський Д.І. Історія української літератури. С. 37.

⁷¹ Там же. С. 37.

⁷² Лихачев Д.С. Движение русской литературы XI–XVII веков к реалистическому изображению действительности. М., 1956; *Он же*. Человек в литературе Древней Руси. М.–Л., 1958. Изд. 2-е. М., 1970; *Он же*. Развитие русской литературы X–XVII веков. М., 1973.

⁷³ Dmitry Cizevsky. Outline of Comparative Slavic Literatures. Survey of Slavic civilization. Vol. I. American Academy of Arts and Sciences. Boston, Massachusetts. 1952. P. 10–11.

тературах (в том числе и русской), начиная со средневекового периода. По мнению Д.С. Лихачева, в основе представленной Д.И. Чижевским «формалистической схемы смен литературных направлений лежит представление, что каждое направление само порождает свою противоположность. Причина этого, согласно данной схеме, заключается, очевидно, в том, что художественное возбуждение постепенно притупляется и вызывает потребность в обращении к своей противоположности. Одно литературное направление сменяется другим в силу «устаревания» первого, в силу того, что стиль «приедается» и литературные вкусы требуют новизны и эта новизна оказывается, согласно этой схеме, позади — в старом, оставленном перед тем типе направлений.

В этой бедной схеме литературного развития по существу отрицается движение литературы вперед, воздействие действительности, накопление опыта, литературного умения, — в конечном счете отрицается и традиция.

Кроме того, практически эта схема, выработанная Д. Чижевским для всех славянских литератур, не может быть применена к русской литературе: русская литература не знала ренессанса; барокко и классицизм вовсе не определялись как направления двух противоположных типов, символизм не сменил собой реализма и т.д.»⁷⁴.

Для нас важно, что далее в своей работе Д.С. Лихачев обратил внимание на стилистические связи между литературой и изобразительным искусством, тем самым, подчеркнув связь в развитии средневекового мировоззрения и культуры. По сути, он стремился выявить типологию «стиля эпохи», или, применяя его терминологию, «художественное лицо эпохи»: «Художественное лицо эпохи — это не литературное направление, не направление одного какого-либо искусства. Художественное лицо эпохи меняется медленнее, чем сменяются направления, оно сказывается в

⁷⁴ Лихачев Д.С. К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе // Русская литература. 1958. № 2. С. 4. Ср.: Григорій Грабович. До історії української літератури. Київ, 1997. С. 432–542.

особенностях стиля, в самом широком смысле этого слова, общих для всех искусств и опирающихся на свойственные эпохе особенности общественного развития, особенности, объединяющие все противоречия эпохи и самую борьбу идеологий, в ней происходящую <...>.

Литература тесно связана с художественным лицом эпохи. Это художественное лицо определяется уже в XI веке и меняется в XII и XIII веках. Оно совсем новое со второй половины XIV века и приобретает особые черты в конце XV и в XVI веке. Оно необыкновенно сложно и внутренне противоречиво в XVII веке, объединяя в это время ожесточенную борьбу различных тенденций.

Изучение художественного облика различных эпох — дело будущих исследований, сейчас же отметим, что эта тесная связь древней русской литературы с другими искусствами налагает на исследователей обязанность особенно внимательно изучать русскую литературу XI — XVII веков в ее взаимоотношении со всеми прочими видами искусства. Изучение этих связей дает нам ключ к пониманию литературного процесса»⁷⁵.

На протяжении семи столетий ученый выделяет восемь доминирующих стилей:

1. Монументальный стиль, или стиль монументального историзма XI — XIII веков, присущий летописям, воинским повестям. Он отличается церемониальностью, геральдичностью, репрезентативностью, надындивидуальностью. «Стиль монументального историзма получил свое воплощение в искусстве с еще большей выразительностью, чем в летописи».

2. Эпический стиль XI — XIII вв. связан с народным творчеством. Он — не психологичен. В основе образности подвиги героев. В средневековое изобразительное искусство проникают только отдельные элементы этого стиля.

3. Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV —

⁷⁵ Лихачев Д.С. К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе. С. 9.

XV вв. характерен для житийной литературы. Запечатлевает отдельные психологические состояния человека («абстрактный психологизм»). К этому стилю Д.С. Лихачев относит новгородские росписи XIV в., причем в оценке стиля сходится с искусствоведами (Б.В. Михайловским, Б.И. Пуришевым, М.В. Алпатовым, Н.Г. Порфиридовым).

4. Стиль «психологической умиротворенности» XV в. исследователь обнаруживает в творчестве Андрея Рублева и художников его круга, в «Повести о Петре и Февронии Муромских».

5. Стиль идеализирующего биографизма XVI в., стиль «второго монументализма». Он присущ Степенной книге и фрескам Золотой палаты Московского Кремля.

6. «Резко сниженный», «нарочито будничный» стиль демократической литературы XVII в. можно назвать «бытовым». Аналогии ему в изобразительном искусстве Д.С.Лихачев не находит.

7. «Стиль патетического опрощения человека» свойственный протопопу Аввакуму (XVII в.). Примеры из области изобразительного искусства тоже отсутствуют.

8. «Стиль барокко» второй половины XVII в. — помпезен, официален, орнаментален, замысловат, многопредметен, жизнерадостен. «Великолепные образцы стиля русского барокко можно найти в зодчестве, в прикладном искусстве, в живописи. Одно из наиболее ранних проявлений стиля барокко в русской живописи — превосходные росписи церкви Троицы в Никитниках в Москве (1652-1653)»⁷⁶.

Хотя *перечисленные стили* выделены внутри определенных эпох, они *не только не характеризуют эпоху в целом, но даже не являются доминирующими в выделенном периоде.*

По верному замечанию В.В. Кускова, «картина развития стилей, нарисованная Д.С. Лихачевым, несколько схемати-

⁷⁶ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. Изд. 2-е. М., 1970. С. 61, 89–91, 152. См. обстоятельный сопоставительный обзор этих стилей в кн.: Вагнер Г.К. Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 31–33.

зирует более сложный процесс развития нашей древней литературы. В XI–XII вв. стиль средневекового монументального историзма преобладает в исторических жанрах, где в зависимости от характера произведения наблюдается и эпический народный стиль. Однако в этот же период можно говорить о развитии и эмоционально-экспрессивного стиля в произведениях Илариона, словах Кирилла Туровского, в анонимном «Сказании о Борисе и Глебе». Иную стилевую окраску имеют такие произведения, как «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово» Даниила Заточника»⁷⁷.

Стиль монументального историзма XI–XIII вв. не затронул исторические сказания и предания и был «внутренне чужд» церковным жанрам, хотя поучения, жития, проповеди, похвалы и др. в то время были доминирующими.

С этим утверждением В.А. Грихина нельзя не согласиться, как и с другими его верными замечаниями по поводу экспрессивно-эмоционального стиля в литературе XIV–XV вв.:

«Главенствующее положение он занимает в агиографии, но исторические повести XIV в. имеют иную стилевую окраску и связаны с предшествующей традицией исторического повествования»⁷⁸.

Этой же точки зрения придерживается и В.В. Кусков: «В XIV–XV вв. эмоционально-экспрессивный стиль первоначально охватывает только агиографическую литературу, а исторические повести написаны в стиле, который можно условно назвать «фактографическим». Здесь уместно поставить вопрос о развитии местных областных стилей письменности: новгородском, тверском, муромо-рязанском, московском. В XVI в. происходит процесс слияния областных стилей в единый общерусский стиль официальной литературы, названный Д.С. Лихачевым стилем второго монументализма. Однако наряду с этим стилем формируются

⁷⁷ Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1977. С. 14–15.

⁷⁸ Грихин В.А. История древнерусской литературы XI — XIII вв. Методические указания. М., 1987. С. 16–17.

стили, связанные с публицистикой. В них широко используется аллегория, изображается быт, и все более значительную роль начинает играть художественный вымысел»⁷⁹.

Близкое приведенному мнению высказывал и В.А. Грихин: «В литературе XVI в. ведущая роль принадлежит не стилю идеализирующего биографизма, а публицистическому, поскольку публицистические жанры являются ведущими в литературе этого времени»⁸⁰.

«В XVII в. под влиянием общего процесса обмирщения культуры окончательно разрушается стиль монументального историзма и возникает беллетристический стиль. В литературе, создаваемой в посадских слоях населения, стиль демократизируется, в придворной литературе он приобретает большую книжную искусственную изощренность»⁸¹.

К этому остается добавить, что обнаруженный у Аввакума «стиль патетического опрощения человека» никак нельзя распространить на всю эпоху, то есть XVII век, к тому же и Д.С. Лихачев указывает на присутствие рядом с ним еще двух стилей.

Да и сам исследователь признавал «немало... «исключений» из господствующей стилистической системы», причем «этих исключений в литературе, пожалуй, не меньше, чем признаков господствующего стиля, но они сами по себе не составляют еще нового стиля, и не отменяют господствующего стиля, как системы»⁸². Но если обнаруживается столь значительное количество «исключений», то правомерно ли говорить о «господствующем стиле, как системе», да и вообще — о системе?

Логичнее предположить, что *система должна охватывать весь выделяемый период*, включая в себя и «исключения», подготавливающие новую систему нового временного периода. Обращает на себя внимание и то обстоятельство,

⁷⁹ Кусков В.В. История древнерусской литературы. С. 15.

⁸⁰ Грихин В.А. История древнерусской литературы XI — XIII вв. С. 17.

⁸¹ Кусков В.В. Указ. соч. С. 15.

⁸² Лихачев Д.С. Движение русской литературы... С. 9-10.

что при типологической схожести эволюции художественных процессов в литературе и изобразительном искусстве, выделенный исследователем «стиль эпохи» проявляется порой только в литературе и отсутствует в живописи. Правомерно ли тогда вообще постановка вопроса о стиле эпохи? По сути дела речь должна идти не о «стиле эпохи», а типологическом стиле, проявляющемся на ограниченном отрезке времени и только в определенных жанрах словесности и изобразительного искусства.

Совершенно очевидно, что «стиль эпохи» — категория искусственно выделенная исследователями, поскольку не дает объяснения происходящим в тот или иной период литературным явлениям. Показательно, что известные литературоведы — С.С. Аверинцев, М.Л. Андреев, М.Л. Гаспаров, П.А. Гринцер, А.В. Михайлов — видимо, признавая (или ощущая) ограниченность понятия «стиль эпохи», используют другое выражение — «поэтическая доминанта эпохи»⁸³. Не случайно и сам Д.С. Лихачев так нигде и ни разу не дал четкого определения используемого им понятия. Что, в таком случае, подразумевать под «стилем эпохи»? Это некое организующее начало, первотолчок, или же результат деятельности человека? Судя по примерам и рассуждениям Д.С. Лихачева — это результат деятельности людей, т.е. следствие. А что же выступает причиной? Остается неясным.

В одной из последних своих работ Д.С. Лихачев признавал: «Говоря о литературоведческих картинах литературы с точки зрения теории наблюдения, мы должны отметить, что наиболее «разрушительными» для литературы являются те, в которых наиболее сказываются тенденции научного «редукционизма», т.е. попыток сведения сложного к простому, элементарному... То же редукционистское упрощение литературы существует и в концепциях смен стилей, особенно в той части их, где создатели этих концепций, иногда

⁸³ Аверинцев С. С. , Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1999. С. 28.

верно, пытаются усмотреть известную последовательность (Д. Чижевский, Д. Лихачев). Однако сколь бы ни были верны концепции стилей и их смен в литературе, редукционизму, им присущему, следует противопоставить «свободу электрона» — свободу воли творца, осуществляемую через его талант и гениальность»⁸⁴.

Д.С. Лихачев не случайно говорит о литературоведческих картинах литературы, которые можно «наблюдать», «усмотреть», но не осмыслить в ходе номологических (П.Н. Сакулин) обобщений. Речь нигде не идет о выявлении (открытии) законов развития литературного процесса. Отдельные «литературоведческие картины литературы» не превратились в историю литературы. Из этого можно заключить, что и «концепция смен стилей» не может быть принята за теоретическую основу истории древней русской словесности и литературы.

1.1.4.2. Практически тем же путем пошли и историки культуры, используя в своих обобщающих исследованиях и исторический, и географический принципы построения истории русской средневековой культуры⁸⁵. Но особо следует остановиться на фундаментальных работах Г.К. Вагнера⁸⁶. В самой последней из них — «Искусство Древней Руси» — он использует уже известную нам периодизацию, но придает ей существенный смысловой оттенок:

⁸⁴ Лихачев Д.С. «Принцип дополнительности» в изучении литературы // Русская литература. 1991. №3. С. 36.

⁸⁵ См.: Любимов Лев. Искусство Древней Руси. М., 1974; Муравьев А.В., Сахаров А.М. Очерки истории русской культуры IX — XVII вв. М., 1984; Истории русского искусства. В 3-х т. Т.1. Искусство X — первой половины XIX века / Под ред. М.М. Раковой и И.В. Рязанцева. М., 1991.

⁸⁶ Вагнер Г.К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974; Он же: От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV — XV веков. М., 1980; Он же: Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987; Он же: Искусство Древней Руси // Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М., 1993.

1. Искусство «монументального историзма» (конец X — XI в.)
2. Трансформация «монументального историзма» (XII — начало XIII в.)
3. Подготовка Предвозрождения (вторая половина XIII — XIV в.)
4. Русское Предвозрождение (XV в.)
5. Модификация Предвозрождения (XVI в.)
6. Ренессанс или барокко? (XVII в.)⁸⁷

Выделенные исследователем периоды получают названия или по доминирующим в них «стилям эпохи», или по явлениям общеидеологического порядка. Но, что для нас важно, Г.К. Вагнер придерживается в своей периодизации истории культуры *мировоззренческого принципа*, поскольку в его работах *стиль* рассматривается «не с чисто формальной стороны, а как *мировоззренческая* (выделено мной. — А.У.), эстетическая проблема и вместе с тем как исторически конкретная категория, в которой отражается если не эстетический идеал эпохи, то, во всяком случае, преобладающие художественные тенденции»⁸⁸.

Вслед за Д.С. Лихачевым он разрабатывает теорию «стиля эпохи», но уже преимущественно на основе древнерусского искусства, а не литературы.

Важно отметить методологическую базу исследователя, на основе которой получены его результаты.

«...Теория требует, — пишет Г.К. Вагнер, — чтобы характер основания отразился в обосновываемом явлении. С этой целью в качестве оснований для определения того или иного стиля мною берутся не менее двух признаков: один, обращенный к гносеологии, другой — к художественной стилистике. Именно эстетический метод и дает возможность такого подхода.

Соединение частнонаучного эстетического метода с общим комплексным методом способно вскрыть специфику

⁸⁷ Вагнер Г.К. Искусство Древней Руси // Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф. Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 7–71.

⁸⁸ Там же. С. 7. Далее страницы указаны в тексте.

проблемы стиля древнерусского искусства, то есть действительную картину «философски этических, эстетических, космогонических и конкретно-исторических представлений»⁸⁹, воплощенных мастерами в своих произведениях» (С.69).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что исследователь, вслед за Д.С. Лихачевым, рассматривает «стиль эпохи», как выражение творческой деятельности художника (писателя), т.е. как *результат* действия, чем-то вызванное *следствие*. Но в недостаточной степени рассматривается вопрос о *причинах* этих изменений — *эволюции мировоззрения*, хотя само миропредставление художников, по определению, учитывается.

Классификация и периодизация «стилей эпохи», таким образом, происходит на основе результатов творческой деятельности (т.е. следствия) — художественно-эстетических форм, что изначально подразумевает ее ограниченность, поскольку не все творения дошли до нас, и не все в равной степени изучены. Это ощутил и сам исследователь: «Но этот охват (всех областей творчества. — А.У.) может быть и не полным, вне господствующей стилевой тенденции могут остаться довольно заметные области творчества (подчеркнуто мной. — А.У.). В нашем понимании это тоже будет «стиль эпохи» (т.е. как бы ничем не обусловленный, что изначально указывает на искусственность самого понятия «стиль эпохи». — А.У.), по отношению к которому стилистические тенденции боковых русел будут не более как второплановыми и вообще второстепенными» (С.69).

Если «довольно заметные области творчества» становятся «не более как второплановыми и вообще второстепенными» «стилистическими тенденциями», то насколько тогда *объективно* отражают исторически сложившуюся ситуацию

⁸⁹ Подобедова О.И. Состояние и задачи науки о древнерусском искусстве // Состояние и задачи изучения древнерусского искусства (тезисы докладов научной конференции 12 ноября 1968 г.). М., 1968. С. 9.

полученные результаты исследования? И корректно ли выстраивать как *общую историю культуры*, так и *историю средневековой литературы* на основе выделяемых «стилей эпохи», если они не охватывают всех явлений?

Вполне резонным в этом контексте выглядит и замечание Е.М.Черноиваненко: «Понятие стиля эпохи было применимо лишь к средневековой литературе и потому не могло стать базовой категорией в теории литературного процесса. Но важно, что рядом с направлением появляется еще одна категория, служащая единицей членения процесса литературного развития. История литературы теперь оказывалась двучастной: сначала была литературой стилей эпох, а потом ее сменила литература направлений. Такое видение литературного процесса активизировало поиски категории, которая была бы более широкой, чем стиль эпохи и направление, и могла бы включать их в себя»⁹⁰.

Совершенно очевидно, что необходимо искать более *общее основание* для построения истории древнерусской литературы и культуры.

⁹⁰ Черноиваненко Е.М. Литературный процесс в историко-культурном контексте. Развитие и смена типов литературы и художественно-литературного сознания в русской словесности XI—XX веков. Одесса, 1997. С. 59. Автор в указанной монографии предпринял попытку выделить стадии в развитии русской литературы, о чем речь еще пойдет ниже.

Раздел второй. ТИПОЛОГИЯ СТАДИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ МИРОВЫХ ЛИТЕРАТУР

1.2.1. СТАДИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ МИРОВЫХ ЛИТЕРАТУР

О *стадиальном развитии* мировых литератур (причем хронологические периоды стадий в отдельной национальной литературе могли по продолжительности существенно различаться) заговорили в конце XX столетия. При этом исследователи применили, как его назвал Г.Н. Пospelов, «европоцентристский» подход, поскольку «только в литературах ... европейских народов возможно выявить — при их сравнительном изучении — *закономерную стадиальность* их развития»⁹¹.

На это же обстоятельство указывает и В.Е. Хализев: «Стадии литературного процесса привычно мыслятся как соответствующие тем этапам истории человечества, которые с наибольшей отчетливостью и полнотой явили себя в странах западноевропейских и особенно ярко — в романских. В этой связи выделяются литературы древние, средневековые и — литературы Нового времени с их собственными этапами (вслед за Возрождением — барокко, классицизм, Просвещение с его сентименталистской ветвью, романтизм, наконец, реализм...)»⁹².

Наибольшую дискуссию вызвал вопрос о географических границах эпохи Возрождения, ее культуры и литературы. Обсуждение этой проблемы «обнаружило недостаточность традиционной схемы мирового литературного процесса, которая ориентирована в основном на западноевропейский культурно-исторический опыт и отмечена ограниченностью, которую принято именовать «европоцентризмом». И ученые на протяжении двух-трех последних десятилетий (пальма первенства здесь принадлежит

⁹¹ Пospelов Г.Н. Стадиальное развитие европейских литератур. М., 1988. С. 27, 28.

⁹² Хализев В.Е. Теория литературы. М., 2000. С. 358.

С.С. Аверинцеву) выдвинули и обосновали концепцию, дополняющую и в какой-то степени пересматривающую привычные представления о стадиях литературного развития»⁹³.

В данном случае В.Е. Хализев имел в виду статью С.С. Аверинцева «Древнегреческая поэтика и мировая литература»⁹⁴, в которой тот выделил «три состояния литературной культуры» в европейской литературе, не равные по своей продолжительности: «...В истории литературной культуры европейского круга выделяются три качественно отличных состояния этой культуры:

(1) дорефлективно-традиционалистское, преодоленное греками в V — IV вв. до н. э.;

(2) рефлективно-традиционалистское, оспоренное к концу XVIII в. и упраздненное индустриальной эпохой;

(3) конец традиционалистской установки как таковой.

Различие между этими состояниями — явления иного порядка, чем различие между сколь угодно контрастирующими эпохами, как то, между античностью и средневековьем или средневековьем и Ренессансом»⁹⁵.

С рядом уточнений — выделяются не просто «три состояния культуры», а «три наиболее общих и устойчивых типа художественного сознания» — эта концепция развития уже *мировой литературы* (с учетом на сей раз и восточных литератур, и более четким указанием хронологических границ) была принята и расширена в совместной статье С.С. Аверинцева, М.Л. Андреева, М.Л. Гаспарова, П.А. Гринцера и А.В. Михайлова⁹⁶, которая представляет

⁹³ Хализев В.Е. Теория литературы. М., 2000. С. 359-360.

⁹⁴ Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 3-14.

⁹⁵ Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 7-8.

⁹⁶ Аверинцев С. С. , Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1999. С. 3-38. В дальнейшем страницы статьи указаны в тексте.

собой обобщение их собственных разработок по исторической поэтике⁹⁷.

Для нас весьма существенным является тот факт, что в качестве основного критерия в выделении глобальной «литературной эпохи» выступает «художественное сознание», то есть понятие, напрямую связанное с мировоззрением, а каждый период получил сжатую типологическую характеристику на уровне поэтики.

«Именно художественное сознание, в котором всякий раз отражены историческое содержание той или иной эпохи, ее идеологические потребности и представления, отношения литературы и действительности, определяет совокупность принципов литературного творчества в их теоретическом (художественное самосознание в литературной теории) и практическом (художественное освоение мира в литературной практике) воплощениях. Иначе говоря, художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике, а смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий» (С.3).

Но поскольку «между типами художественного сознания не существует признанных и очевидных границ», то «можно говорить о типах художественного сознания эпох Древности, Средневековья, Возрождения и т.д.; классицизма, романтизма, реализма и т.д.; в пределах одной эпохи типы художественного сознания могут перекрещиваться (например, барокко и классицизм, романтизм и реализм) либо, напротив, еще более дробно дифференцироваться в различных направлениях (например, эпическом, психолого-драматическом, социально-бытовом, сатирическом и др. в реализме) и у отдельных писателей. Предварительно и в известной мере условно — в качестве всеохватывающих и особенно значимых для исторической поэтики — нами выделяются, однако, три наиболее общих и устойчивых типа

⁹⁷ Часть этих работ была опубликована в предыдущем коллективном сборнике ИМЛИ РАН: «Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения». М., 1986.

художественного сознания: 1) архаический или мифопоэтический, 2) традиционалистский или нормативный, 3) индивидуально-творческий или исторический (т.е. опирающийся на принцип историзма). Хронологические рубежи между этими типами сознания определены в целом двумя важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории: в VI — V вв. до н. э. (т.н. «осевое время» Древности, характеризующееся возникновением новых форм государственности и идеологическими движениями, которые изменили интеллектуальный климат в различных частях тогдашнего цивилизованного мира) и в конце XVIII века (время утверждения «индустриальной эпохи» в ее глобальном масштабе)» (С.3–4).

Следует обратить внимание, что, несмотря на выделение как основополагающего понятия «литературной эпохи» того или иного типа художественного сознания, «претворяющегося в поэтике», границы между тремя типами сознания авторами определяются **все же** «*важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории*»: возникновением новых форм государственности, идеологическими движениями и временем утверждения «индустриальной эпохи». Иными словами, исследователи признают влияние «социально-культурного фактора» на формирование художественных систем как в целом (поскольку в «художественном сознании» эпохи отражается и ее «историческое содержание», и «ее идеологические потребности и представления»), так и в части определения их границ.

Совершенно очевидно, что внутри выделенных глобальных «литературных эпох», охватывающих *тысячелетия*, постоянно происходят изменения, формирующие определенные эстетические системы в продолжение *столетних* периодов.

«Очевидно, что внутри каждого из указанных общих типов художественного сознания «укладываются» несколько традиционных и общепризнанных периодов и направлений развития литературы (устная и архаическая письменная словесность — для первого типа; древность, средневековье,

возрождение, классицизм, барокко — для второго; романтизм, реализм, символизм и др. — для третьего), и ни в коей мере нельзя пренебречь различиями их поэтик. Но, наряду с выявлением этих различий, главную задачу составляет изучение и определение тех константных черт в литературном процессе, которые обнаруживаются в длительной временной перспективе; наряду с анализом преемственной эволюции способов и средств художественного творчества (а также по ее ходу разного рода «ретардаций», «предвосхищений») — выделение тех кардинальных, сущностных изменений в них, которые характерны как раз для смены типов художественного сознания» (С.4).

1.2.2. О ПРИНЦИПАХ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1.2.2.1. Еще в конце 70-х годов А. Гуревич указал на слабую взаимосвязь (и даже ее отсутствие) между «социально-историческими условиями» и определенными литературными направлениями в России⁹⁸. Точнее, на их несоответствие аналогичным явлениям в Западной Европе.

Исследователь приходит к выводу, что «одни и те же литературные направления могут складываться в разных общественных ситуациях, и тогда ни о каком «сходстве социально-исторических условий» говорить не приходится» (С.166). На примере взаимосвязи «общественно-исторической ситуации» с появлением классицизма во Франции, Англии, Германии, Италии и т.д. А.Гуревич указывает на различие *условий* для появления классицизма в этих странах и что, исходя из этого, нельзя говорить об «общеевропейской модели» классицизма, поскольку в каждой стране это литературное направление имело свое национальное своеобразие (С.174).

Пример России еще более красноречив. «Пусть «соци-

⁹⁸ Гуревич А. Типологическая общность и национально-историческое своеобразие (К спорам о литературных направлениях) // Вопросы литературы. 1978. № 11. С. 164–187. Далее страницы указаны в тексте.

ально-эстетическая почва» была в России во многом иной, классицизм стал все же вполне реальным и весьма влиятельным направлением русской литературы, утвердившим в ней — под воздействием французских образцов — принципиально новую художественную систему» (С.182).

Здесь следует особо подчеркнуть, «что классицизм был первым в России литературным направлением, первым серьезным шагом по пути европейского художественного развития» (С.179), и он был чисто *рационалистическим* направлением, т.е. осознанно усвоенным из чужого опыта и привнесенным литераторами в русскую литературу.

Это *рационалистическое начало* в осмыслении творческого метода русскими писателями очень важно для понимания различия (и границы) между переходным периодом от средневековой литературы к новой (в котором, несмотря на секуляризацию сознания и заметный рационализм, литературного направления еще не было) и собственно литературой Нового времени со сформированным литературным направлением.

Дальнейшее развитие русской литературы в XIX веке так же «нетипично». На это обратил внимание в вызвавшей много откликов статье «О принципах построения истории литературы» В.В. Кожин⁹⁹. А. Гуревич поддерживает на определенных этапах позицию В.В. Кожина: «...Рассматривая XVIII век и даже первые десятилетия XIX как эпоху русского Возрождения, В. Кожин (и это вполне логично) пытается обнаружить последующие литературные направления лишь в более позднее время — в 1840-1870-е годы, когда Россия *находилась примерно на той же стадии общественного развития* (выделено мной. — А.У.), что и передовые европейские страны во второй половине XVIII — начале XIX столетия. И действительно, в русской литературе той поры возникают явления, в духовном и эстетическом отношении довольно близкие западным просветитель-

⁹⁹ Кожин В.В. Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 408–433.

ству, сентиментализму, романтизму. Но самостоятельными литературными направлениями они все-таки не стали» (С.185).

Здесь сам собой напрашивался вывод о независимости, или, по крайней мере, не прямой зависимости, литературного направления и «социально-экономической стадии (фазы)» развития общества.

Становится очевидным, что литературное направление формируется не столько общественно-исторической (экономической) формацией, сколько самобытным мировоззрением писателей. Именно поэтому в начале XIX века в русской литературе присутствуют и классицизм, и сентиментализм, и романтизм.

Эта «неправильность» и «неклассичность» в развитии русской литературы и позволяет ставить вопрос об иных номологических *законах* развития литературы и говорить не о типологических соответствиях социально-экономических формаций и литературных направлений в разных странах, а о *типологических соответствиях в развитии мировоззрения и литературы*.

Кроме того, не смотря на напрашивающуюся аналогию между исторической категорией — «общественно-экономической формацией» и литературоведческим понятием — «литературным направлением», «обозначающим стадийность литературного развития и проявляющийся именно в этой стадийности его закономерный характер», Е.Н. Купреянова указывает на методологическое размежевание двух понятий: «...Понятия общественно-исторической формации и литературного направления не могут рассматриваться как методологически абсолютно тождественные. Первое распространяется на всю историю человечества, *второе же применимо к истории литературы только нового времени* (выделено мной. — А.У.)»¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Купреянова Е.Н. Историко-литературный процесс как научное понятие // Историко-литературный процесс. Проблемы и методы изучения. Л., 1974. С. 16–17.

К тому же, «понятие общественно-экономической формации включает в себе основополагающий критерий периодизации общественного развития согласно тому способу производства, который является для данной формации господствующим. Через господствующий способ производства определяются как ее типологические особенности, так и связь с предшествующей и последующей формациями, обуславливаемая развитием производительных сил и их соотношением с производительными отношениями».

Е.Н. Куприянова делает весьма существенный для нас вывод: «К сожалению, *понятие литературного направления подобной разрешающей силой не обладает. Оно не несет в себе **общего** для всех направлений критерия периодизации литературного развития* (выделено мной. — А.У.), который в каждом отдельном случае отвлекается от особенностей данного направления и потому оказывается лишенным общего основания».

2.2.2. От сравнительного изучения закономерного стадийного развития европейских литератур к индивидуальному развитию литературы национальной и, в частности, русской — таков путь исследований Г.Н. Поспелова. Ученый исходил из того же положения, что «народы мира исторически развиваются в последовательности и смене социально-экономических формаций. И это не может не отражаться на общественном бытии людей и их общественном сознании, в частности — на их «идеологическом мирозерцании», которое... являются *основным источником содержания* их художественного творчества, в частности — литературного»¹⁰¹.

Однако у каждого народа могут быть свои особенности в историческом развитии экономических формаций, которые ведут к несовпадениям и в стадийном развитии национальных литератур. Поэтому, по мнению Г.Н. Поспе-

¹⁰¹Поспелов Г.Н. Стадийное развитие европейских литератур. М., 1988. С. 28. Далее ссылки на эту работу приводятся в тексте.

лова, «надо делить развитие литератур по *его собственным стадиям*, а не по хронологии потому, что разные национальные литературы часто проходили *одну* и ту же стадию развития в *различные* хронологические периоды, иногда в очень различные. <...> Далее, неудобно делить развитие литератур сначала по хронологии, а потом переходить к другим признакам деления — идеологическим, а далее — к собственно художественно-литературным. А у нас так обычно и получается. По установившимся представлениям первая стадия развития европейских литератур — это античная литература, древнегреческая и римская. За ней идет стадия литературы «средних веков». И то, и другое — собственно хронологическое деление. За литературой «средних веков» следует литература Возрождения или, точнее, «гуманизма». Но гуманизм — это мировоззренческое, идеологическое явление, и указание на него вводит второй признак деления. За «Возрождением» следует «классицизм» — это явление уже собственно художественное, это — одно из первых ясно и полно оформившихся литературных *направлений*. Возникает, таким образом, еще один, уже третий признак деления. За «классицизмом» обычно следует эпоха Просвещения. Но «Просвещение» — это снова явление общеидеологического порядка. Значит, происходит возвращение ко второму признаку деления» (С.29-30).

Стало быть, «один из больших недостатков существующих представлений о стадийности развития национальных литератур — это нерасчлененность понятия о *стадиях* такого развития, определяемых своеобразием идейно-художественных особенностей творчества на каждой из них, и понятие о *хронологических границах* каждой такой стадии в каждой из национальных литератур» (С.30).

Не разработанность понятия «стадия» не может, однако, служить отказом в его использовании при построении истории литературы. Просто предварительно нужно определить понятийную сущность «стадии».

Г.Н. Пospelов задается вопросом, «о чем именно должна идти речь» в разговоре о стадийном развитии? Приве-

денное тут же уточнение: «О смене литературных «направлений» или смене литературных «течений»», — свидетельствует, что собственный интерес Г.Н. Поспелова как ученого лежит в большей степени в области литературы Нового времени, хотя в своей работе он рассматривает стадийное развитие и античной, и средневековых литератур.

Существенным является следующее его замечание: «Прежде всего необходимо более ясное и отчетливое понимание основных особенностей каждой стадии литературного развития в ее отличии от других, предшествующих и последующих (выделено мной. — А.У.). Здесь еще много неясного и невыявленного — и понятийно, и терминологически» (С.29).

«...Гораздо вернее было бы говорить не о том, что на каждой стадии национального литературного развития существовало какое-то одно литературное течение или направление, но о том, что для той или иной стадии характерно преобладание, господство какого-то или каких-то течений и направлений, наряду с которыми в той или иной мере существовали и другие. Одни из них могли быть рецидивом течений, господствовавших на предыдущей стадии развития, другие — предвосхищением последующей» (С.31).

Г.Н. Поспелов первым попытался выявить стадии в развитии русской литературы и выстроить ее историю с единых — *литературных* — позиций. Стадийному развитию русской литературы Г.Н. Поспелов посвятил отдельную главу своей книги. И в ней приоритет принадлежит литературе Нового времени, начиная с 40-х годов XVIII века. Слабым же звеном в его концепции оказался так называемый «древнерусский период». Не будучи специалистом в этой области, Г.Н. Поспелов выделил его в *единую стадию*, тем самым признав отсутствие какого-либо развития в русской средневековой литературе на протяжении шести с половиной столетий.

По его мнению в русской литературе с XI века до середины XVII века «господствовало *авторитарное, церковно-го-*

сударственное идеологическое мирозерцание. Вследствие этого «мирские», собственно *художественные* (не «синкретические») произведения — такие как «Слово о полку Игореве» или «Моление Даниила Заточника» — были в средневековой русской литературе редкими явлениями (здесь и далее выделено Г.Н. Пospelовым. — А.У.) (С.168). «Огромное же большинство произведений средневековой русской литературы имело *синкретическое* содержание — проповедническое, собственно житийное, религиозно-мифологическое, легендарное, летописное» (С.169).

«...К концу позднего средневековья, когда на Западе уже завершалась эпоха ренессансного гуманизма, Россия стала территориально самым крупным в мире *централизованным* государством. Для того чтобы держать под единой властью всю эту огромную расширяющуюся разноплеменную страну, необходимы были не только «крутая власть» и крепкий бюрократический аппарат, но в еще большей мере крепкое *идейное* обоснование государственного единства. В условиях средневековья — оно в России продолжалось до середины XVII века — таким идейным обоснованием и самоутверждением могло быть только церковно-государственное *авторитарное* мирозерцание с соответствующими догматическими положениями, которые связывали бы религиозную мифологию в ее абстрактности с конкретными требованиями государственной власти. Вот почему русская литература «средних веков» и была по преимуществу авторитарной. Вот почему такая литература имела господствующее значение столь долгое время» (С.169).

Из этой характеристики *первой стадии* развития русской литературы, можно заключить, что древнерусская литература была *только* служанкой государственной власти, и ни на что более не была способна (ибо не отмечено даже ее конфессиональное использование!), к тому же она еще и не развивалась! «Единственным дошедшим до нас собственно художественным произведением было в ней «Слово о полку Игореве»» — констатирует Г.Н. Пospelов (С.170).

А потому и неутешительный вывод: «Такова была пер-

вая, очень долгая стадия развития русской литературы, в течение которой она, естественно (а почему, собственно, *естественно?! — А.У.*), очень сильно *отставала* от литератур Западной Европы: в большей мере — от итальянской, французской, английской, в меньшей мере — от немецкой. Она сильно отставала от них и по уровню своей художественности» (С.170).

Здесь проявились и совершенное непонимание исследователем «художественной специфики» древнерусской литературы, и тот подход, о котором говорил в лекциях Н.С. Трубецкой.

Единственный проблеск художественности, согласно Г.Н. Пospelову, промелькнул уже на следующей стадии развития русской литературы, в «стихийно-демократической по своей идейной направленности литературе».

Что же касается «барокко», то, по мнению Г.Н. Пospelова, «таким термином нельзя обозначать какое-то литературное течение или направление, а тем более целую стадию исторического развития национальных литератур. «Барокко» — это, видимо, свойство *стиля* художественного произведения». «Иначе говоря, «барокко» — это *типологическое* свойство *стиля*» (С.52). Но даже этому «*типологическому* свойству *стиля*» отказано Г.Н. Пospelовым присутствовать в русской литературе допетровского времени.

Остается «безымянная, стихийно-демократическая литература конца XVII и начала XVIII века», которая «была вместе с тем и литературой *стихийно-гуманистической*. Ее можно назвать поэтому русским «предвозрождением», которое так и не могло вырасти в настоящее «Возрождение»¹⁰². «Это начало целого большого *течения* в русской литературе, которое в дальнейшем было отнесено на творческую периферию направлением русского классицизма, а затем вновь заявило о себе в творчестве таких стихийно-демократических

¹⁰² Согласно точке зрения В.В. Кожинова, русское «Возрождение» наступило как раз в XVIII — начале XIX века. См.: *Кожинов В.В. О принципах построения истории литературы // Кожинов В.В. Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 408–433.*

писателей, как М. Чулков, Н. Новиков, В. Левшин и другие писатели...». «После слабого проявления стихийно-демократического творчества в русской литературе начало постепенно складываться направление *классицизма*» (С.172), который «возник у нас в 1740-х годах ...как литературное направление» (С.173).

Как видим, и сам Г.Н. Пospelов выступал сторонником «европоцентристского» подхода в изучении отечественной литературы. Может быть, именно поэтому ему и не удалось рассмотреть специфических черт в стадияльном развитии русской литературы XI — первой трети XVIII в.

Несомненно, древнерусская литература относится к средневековому типу мировых литератур, развивается по тем же, что и западноевропейские литературы, законам, и потому она *типологически* подобна западноевропейским литературам, но не тождественна им, а всецело самобытна. Об этом мне уже приходилось писать в предыдущих двух монографиях, в которых была предпринята попытка выявить закономерности в развитии русской литературы; определить (опираясь на наименьшую типологическую единицу литературного процесса — средневековый синкретический творческий метод) стадии в развитии средневекового мировоззрения; охарактеризовать литературно-художественное сознание древнерусских писателей, формирующее этот метод и отношение к своему труду; описать максимально крупную для истории русской средневековой словесности типологически выделяемую категорию — литературную формацию, а также дать предварительные художественные характеристики выделенных трех литературных формаций¹⁰³.

В данной монографии приводится обобщение этих наблюдений и выстраивается цельная историческая поэтика древнерусской словесности.

¹⁰³ Ужанков А.Н. Стадияльное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008. *Он же*: О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века. Стадии и формации. М., 2009.

1.2.3. О ПРОБЛЕМЕ «ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЕТОДА» В МЕДИЕВИСТИКЕ

При изучении и воспроизведении развития русской литературы Нового времени (XVIII — XIX вв.) исследователи опираются, в большинстве случаев, на эволюцию художественного (творческого) метода, т.е. некоего теоретически обоснованного и сознательно усвоенного и используемого принципа образного отражения действительности, лежащего в основе диахронически сменяющихся друг друга литературных направлений. На определенном историческом этапе, а именно в 30–50-е годы XVIII столетия в русской литературе формируется классицизм, затем уже в 60-е годы классицизм вытесняется и заменяется сентиментализмом, а тот — к концу XVIII — началу XIX в. — романтизмом, на смену которому, в свою очередь, приходит во второй четверти XIX в. реализм и т.д., потому что изменяется используемый писателями (и сознательно проповедуемый в теоретических работах того времени) *художественный принцип* отражения действительности. Эта смена литературных направлений стала уже чуть ли не хрестоматийной¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Правда, не так давно эта хронологическая схема была подвергнута пересмотру со стороны А.С. Курилова. См.: Курилов А.С. История литературы Нового времени: логика художественного развития от итальянского Возрождения до русского Сентиментализма //Филология и школа. М., 2003. С. 176-198. А.С. Курилов решительно сдвигает почти на столетие хронологические рамки появления вышеуказанных литературных направлений в истории русской литературы. По его мнению, классицизм берет у нас начало на рубеже XVI — XVII вв., а XVII век становится его колыбелью. Классицистами были в XVII в. Симеон Полоцкий, а в начале XVIII в. — Феофан Прокопович. Нужно отметить особое понимание А.С. Куриловым классицизма, который, с его точки зрения, появляется там, «где что-то принимается за образец, становится объектом почитания, поклонения, предметом творческого освоения, состязательного, соревновательного подражания» и при этом не важно, что «образцом и творческим ориентиром для наших писателей XVII в. тогда больше выступали произве-

Другое дело — взгляд на развитие литературы в средневековый или, как его чаще называют, древнерусский период, охватывающий XI — 30-е годы XVII в. Он, прежде всего, как раз и упирается в проблему «художественного метода» древнерусской литературы. Еще в 1964 году, практически в конце дискуссии по проблеме «художественного метода» в древнерусской литературе, академик Д.С. Лихачев сделал (по сути дела по ее итогам) эклектическое заключение: «Два вопроса прежде всего встают перед исследователем художественных методов средневековой русской литературы. Первый вопрос: можно ли говорить о существовании на протяжении всех семи веков русского средневековья единого художественного метода литературы или следует говорить о нескольких методах, последовательно сменяющих друг друга или одновременно существующих? (Фактически, в этом одном вопросе заключены три. — А. У.) И второй вопрос: художественные методы древнерусской литературы являются ли результатом целенаправленных

дения польских, белорусских и украинских поэтов, чем античных». С его точки зрения, «это сути дела не меняет» (С. 193–194). Соответственно по-иному интерпретируются и следующие за Классицизмом другие «дополняющие» его направления — с середины XVIII в. появляется Сентиментальный Классицизм, превратившийся в русский Сентиментализм в 90-е годы XVIII в.; а с 60—70-х годов того же века (с творчества А.П. Сумарокова и последующего обращения русских поэтов к Оссиану) начинается романтический Классицизм, с которым уже в 20-е годы XIX в. будут бороться русские романтики (С. 194–196).

Следует, однако, заметить, что сдвиг хронологических рамок появления литературных направлений не повлек за собой смену их последовательности, что для нас в данном случае наиболее важно. Также необходимо отметить, что, несмотря на литературную борьбу представителей разных направлений, сторонники классицизма (Г.Р. Державин) или сентиментализма (Н.М. Карамзин) плодотворно трудились во времена развития романтизма, а ряд писателей в своем творчестве могли пройти через увлечение этими направлениями (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь и др.).

усилий древнерусских авторов или они возникают спонтанно, в результате того или иного состояния сознания, мышления и пр.?»¹⁰⁵

В то время наметились два подхода к изучению художественной специфики древнерусской литературы: один подход (наиболее обоснованно представленный в теоретических работах И.П. Еремина¹⁰⁶) выражался в изучении отличий «художественной системы XI–XVII веков» от «художественной системы Нового времени»; другой выражал стремление обнаружить в древнерусской литературе «предыстоки эстетических принципов», присущих литературе XIX века (теоретические труды Д.С.Лихачева¹⁰⁷). Конформистскую точку зрения высказала В.П. Адрианова-Перетц: «...Оба эти направления могут дать плодотворные результаты для построения теории русской литературы XI–XVII веков, что именно сочетание их раскроет роль литературы этого периода в развитии русского словесного искусства»¹⁰⁸.

1.2.3.1. Весьма важным для изучения художественного метода древнерусской литературы является замечание И.П. Еремина о связи метода и мировоззрения древнерусских писателей.

По его мнению, «творческий метод писателя или писателей, если они объединяются одной и той же эстетической платформой, выражает отношение художника к действительности и определяет собою всю структуру произведения в целом, весь его художественный строй. *За методом стоит определенная система философских и эстетических воз-*

¹⁰⁵ Лихачев Д.С. К изучению художественных методов русской литературы XI — XVII вв. // ТОДРЛ, т. XX. М.-Л., 1964. С. 6-7.

¹⁰⁶ Еремин И.П. Литература Древней Руси. М.-Л., 1966.

¹⁰⁷ См. его итоговую статью: Лихачев Д.С. У предыстоков реализма русской литературы // Вопросы литературы. 1957. № 1. С. 73–86.

¹⁰⁸ Адрианова-Перетц В.П. Об основах художественного метода древнерусской литературы // Русская литература. 1958. №4. С. 61.

зрений, миропонимание в целом (выделено мной. — А.У.). Определить творческий метод писателя — значит определить тот угол зрения, под которым он рассматривает действительность, судит о ней, установить тот художественный аспект, в котором он познает действительность»¹⁰⁹.

И.П. Еремин предположил сосуществование в древнерусской литературе «двух основных способов изображения жизни» — «достоверного» («воспроизведение единичных фактов во всей их неповторимой конкретности») и «идеального» («способ последовательного идеального преобразования жизни») ¹¹⁰.

«Первый ставил своей задачей с наибольшей достоверностью воспроизвести единичные факты действительности, — говоря словами Пушкина, весь «пестрый сор» жизни; второй — отражал не действительность, а порожденные ею идеалы. Первый добывал ценности познавательные; второй — не только познавательные, но и эстетические. Первый имел преимущественно «деловое», практическое назначение; второй — открывал древнерусской литературе выход на широкие просторы искусства. Оба способа в литературе древней Руси сосуществовали рядом, никогда не отрицая друг друга. *И тот и другой — две стороны одного и того же творческого метода, единого по своей эстетической природе* (выделено мной. — А.У.). Сосуществуя рядом, оба способа находились в постоянном взаимообщении: они дополняли и обогащали друг друга» (С.253).

Правда, свои наблюдения он строил преимущественно на материале произведений XI–XIII вв., в значительной степени — на примере летописей. Это существенно снижает значимость его *обобщающих выводов*, касающихся *всей древ-*

¹⁰⁹ Еремин И.П. Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений // Литература Древней Руси. М.-Л., 1966. С. 238. Далее страницы указываются в тексте.

¹¹⁰ Еремин И.П. О художественной специфике древнерусской литературы // Литература Древней Руси. М.-Л., 1966. С. 245–254. Далее страницы указываются в тексте.

нерусской литературы, на что обратила внимание и В.П. Адрианова-Перетц. По ее мнению, И.П. Еремин «не прав, когда в общей форме утверждает, хотя бы и применительно к летописанию XII — XIII веков, что его авторы не шли дальше «чисто эмпирической констатации единичных фактов в их поверхностной взаимосвязи», что, «с протокольной точностью изображая внешнюю канву событий», древнерусский автор отражал лишь «вместе с потоком фактов» и «связи, коренящиеся в самой действительности»¹¹¹.

«В тех случаях, — замечает В.П. Адрианова-Перетц, — когда, по требованию жизни, перед писателем возникала задача, выходящая за пределы «констатации фактов», он сознательно и обоснованно переходил и к их отбору, и к изображению с наглядностью, воздействующей и на эмоции читателя, и к целенаправленному художественному вымыслу¹¹². Таким образом, даже в летописании XII — XIII веков метод изображения жизни, «какая она есть», был гораздо сложнее, чем он представлен И.П. Ереминым, и «достоверность» не была единственной его задачей. Еще менее удовлетворяет характеристика этого метода И.П. Ереминым, если мы обратимся к другим литературным жанрам, тоже изображавшим жизнь, «какая она есть», но с иными целями, чем летопись» (С.64). В данном случае речь у В.П. Адриановой-Перетц идет об учительной литературе.

Возражения у В.П. Адриановой-Перетц вызвала и характеристика выделенного И.П. Ереминым *второго способа* изображения жизни — «идеального преобразования жизни», и присущего, прежде всего, агиографической литературе, «основным объектом» которого «становилась не жизнь,

¹¹¹ Адрианова-Перетц В.П. Об основах художественного метода древнерусской литературы // Русская литература. 1958. № 4. С. 64. Далее страницы указываются в тексте.

¹¹² Здесь следовало бы оговориться, что осознанного художественного вымысла, присущего писателям Нового времени, в древнерусской словесности XI — XIII веков еще не было. Художественный вымысел проникает в русскую литературу только в XV веке.

какая она есть, в ее повседневном течении, а порожденные жизнью идеалы». В.П. Адрианова-Перетц справедливо отмечает, что И.П. Еремин не учел, «что в древнерусской литературе есть не только идеальные положительные образы, но и «образцовые злодеи» — образы, в отличие от первых, показывающие не идеальную норму, а прямолинейное нарушение этой нормы». Таким «образцовым» преступником выступает Святополк Окаянный в летописных повестях и житиях святых Бориса и Глеба. Поэтому «метод «преобразования жизни» определяет построение и «светлого мира» идеала и противостоящего ему мира зла» (С.65–66).

Нельзя с ней не согласиться, что «определения литературы древней Руси — как «дореалистической», способа воспроизведения жизни (т.е. *метода!* — А.У.) в летописи — как «дореалистического» и «дореалистического происхождения и характера» «условности» поэтического вымысла в литературе XI–XIII веков — в сущности ничего не определяют: «дореалистическими» были и литературы и художественные системы классицизма, сентиментализма, романтизма. Этот новый термин не вносит ясности и в аспекте хронологическом» (С.62–63). От себя добавлю, что выделение И.П. Ереминым «условного, абстрактного, *антиреалистического метода*» как *единственного* в древнерусской литературе искажает представление об *эволюции* литературного процесса XI первой трети XVII века.

Подводя итог разбору концепции И.П. Еремина В.П. Адрианова-Перетц приходит к следующими выводами: «Даже в границах материала XI–XIII веков, когда, по мнению И.П. Еремина, «художественные особенности древнерусской литературы выступают в наиболее «чистом» и беспримесном виде», многое и притом лучшее не может быть объяснено теми двумя методами изображения, которые определяются им как «эстетические основы» древнерусской литературы. <...> Совершенно очевидно, что вместить художественное мышление древнерусских писателей в рамки двух описанных И.П. Ереминым способов изображения жизни нельзя даже в том случае, если мы будем называть их

основными. Начатый исследователем анализ этих способов следует углубить и расширить, вовлечь более разнообразный материал, рассматривая его в связи с историческими условиями, ставившими литературе жизненные задачи и определившими тот или иной способ изображения жизни» (С.70).

Следует обратить внимание, что наблюдения и выводы самой В.П.Адриановой-Перетц также *не охватывают всю древнерусскую литературу*, поскольку основаны на изучении преимущественно учительной литературы XI—XIII веков, то есть и ее обобщения, уже в свою очередь, носят локальный характер. К тому же, заявив в названии статьи, что речь пойдет «об *основах* художественного метода древнерусской литературы», исследовательница вовсе не уделила внимания *главной основе* художественного метода — *мировоззрению* древнерусского писателя. Между тем без его характеристики невозможно охарактеризовать сам писательский метод.

На прямую зависимость метода от общественного мировоззрения обратил внимание С.Н. Азбелев в статье «О художественном методе древнерусской литературы»¹¹³. Уже в самом ее начале он постарался дать определение термина «художественный метод», подчеркивая его гносеологическую функцию: «Художественный метод рассматривается как частный случай метода познания вообще. Метод же познания понимается как способ мышления, определенный тип мышления. Каждая отрасль познания имеет свой метод, специфика которого вызвана предметом данной отрасли познания. Таким образом, художественный метод есть способ образного мышления, т.е. специфический способ познания предмета искусства» (С.9).

«Важно установить общие (пусть еще не осознаваемые в это время) принципы отражения действительности писателем. Это может быть достигнуто, по-видимому, только

¹¹³ Азбелев С. Н. О художественном методе древнерусской литературы // Русская литература. 1959. №4. С. 9–22.

путем проникновения в психологию писательского творчества, которая, очевидно, определяется в первую очередь общественным сознанием своей эпохи. Следовательно, для определения сущности художественного метода древнерусской литературы необходимо прежде всего установить, в чем специфика общественного сознания средневековой Руси сравнительно с последующими этапами его исторического развития» (С.10).

Как видно, С.Н. Азбелев изначально предполагал наличие только одного художественного метода древнерусской литературы, отражавшего сущность неизменного «общественного сознания средневековой Руси», и даже не допускал его развития до XVII века.

По его определению, древнерусская литература — «это синкретическая литература, представляющая определенный этап историко-литературного процесса». «Под синкретичностью литературы, — замечает С.Н. Азбелев, — мы понимаем не механическое смешение разнородных элементов, а, напротив, внутреннее, органическое единство, нерасчлененность, которая, однако, имеет тенденцию к последующему разделению и обособлению отраслей этой литературы» (С.12). «Нерасчлененность литературы может быть удовлетворительно объяснена именно нерасчлененностью форм общественного сознания, синкретическим состоянием идеологии» (С.13).

«Возвращаясь к древнерусской литературе, убеждаемся в том, что она выражает нерасчлененность познания действительности, точнее — процесс его расчленения. Завершение этого процесса и составило, очевидно, сущность того скачка, который отразился, в частности, в обособлении художественной литературы, т.е. в переходе от древнерусской литературы к литературе нового времени. Этот скачок, разумеется, не может быть датирован несколькими десятилетиями. Приблизительно можно было бы сказать, что он падает на XVII и XVIII века. В самой же литературе перелом обозначился с наибольшей отчетливостью на рубеже этих двух столетий» (С.15).

Совершенно очевидно, что «синкретичность древнерусской литературы требует постановки вопроса в несколько иной плоскости, чем при определении методов собственно художественной литературы нового времени», поскольку «предмет древнерусской литературы шире, чем предмет искусства, понимаемого как одна из форм общественного сознания» (С.14). Поэтому метод древнерусской литературы ученый понимает «как многообразный и вместе с тем еще *единый способ* (здесь и далее выделено мной. — А.У.) духовного освоения мира. Это такой тип мышления, при котором художественно, религиозное, примитивно научное, философское и любое другое идеологическое отражение действительности находятся в первоначальном единстве. Этот метод можно было бы назвать *синкретическим методом познания*, поскольку словесно-письменным выражением его явилась синкретическая литература». «О художественном методе древнерусской литературы следует, очевидно, говорить в том смысле, что в синкретическом познании могло преобладать художественно-образное, т.е. что в ряде памятников этой литературы наличествовало расширение художественной стороны единого синкретического познания (имеющего еще единый предмет) за счет сужения остальных его сторон. Очевидно, именно в этом состоит основа специфики художественного метода древнерусской литературы по сравнению с методами литературы нового времени, которым присуща относительная самостоятельность в силу обособленности самой художественной литературы (в основе чего лежит обособленность предмета искусства)» (С.15).

В целом верные наблюдения и замечания С.Н. Азбелева о *едином* гносеологическом методе приводят его, тем не менее, к неправильным выводам *только об одном методе древнерусской литературы* на всем протяжении ее развития. По его мнению, «в средневековой литературе не может быть нескольких художественных методов вследствие того, что ее художественный метод представляет собой как бы ответвление средневекового синкретического метода познания,

подчинен этому синкретическому методу познания, средневековому, религиозному в своей основе типу мышления. Поэтому русская литература XI — XVI веков, несмотря на всю ее сложность, *представляет единый тип художественного освоения действительности* (выделено мной. — А.У.), она не знает таких явлений, которые можно было бы поставить в один ряд с классицизмом, романтизмом, критическим реализмом» (С.16).

Готов согласиться с тем, что «стилистические системы древнерусской литературы не есть еще литературные направления», которые можно было бы сопоставить с классицизмом, романтизмом, реализмом и т.д.. Тем не менее, нельзя согласиться с утверждением о наличии в древнерусской литературе *только одного «художественного метода»*, не претерпевающего на протяжении шести веков никаких изменений, поскольку в таком случае у самой литературы не было бы «процесса развития», о котором говорил и сам С.Н. Азбелев (С.15, 22).

Между тем, «принципиальные изменения» все же происходили, и, прежде всего, в мировоззрении — основе художественного метода: теоцентрическое мировоззрение сменяется на границе XV — XVI веков антропоцентрическим, а после 40-х годов XVII века — эгоцентрическим, изменяется и тип мышления, и т.д.

Да и сам исследователь в конце своей статьи замечает, что «средневековая синкретическая литература представляет ценность прежде всего как материал для воссоздания *определенного этапа истории художественной литературы* в собственном смысле этого слова и для определения *общих закономерностей ее развития* (выделено мной. — А.У.)» (С.22). Само же *развитие* древнерусской литературы он видел в ее десинкретизации (т.е. «процессе ее расчленения») как результата «накапливания внутренних противоречий между синкретичностью литературы и растущей тенденцией к ее расчленению» (С.19), приведшей к «вековому скачку» и обособлению собственно художественной литературы.

На памятниках литературы XI — XIII вв., но уже не ограниченных одним жанром, строит свое определение метода древнерусской литературы А.Н. Робинсон: «Художественный метод литературы Киевской Руси, одно из проявлений средневековой идеологии, не выделялся из познавательного метода в целом как явления синтетического (в этом мнение А.Н. Робинсона сходится со мнением С.Н. Азбелева. — А.У.), а познавательный метод был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества (и всего средневекового мира). Этому объективно-идеалистическому мышлению была свойственна безусловная вера в божественное предопределение и дуалистическое убеждение в существовании двух миров — высшего, вечного («небесного»), и низшего, временного («земного»). Процесс познания этих миров в своих трансцендентных основах сводился к тому, что во всех явлениях (действительных или воображаемых) отыскивалось символическое значение, которое выступало в качестве причинно-следственной связи между двумя мирами и позволяло определить систему управления реального мира миром потусторонним (но казавшимся тоже реальным). <...> Средневековый символизм стремился к объективной определенности и однозначности своих законов, к преобладанию в них не столько индивидуальной, сколько социальной значимости. Символическая схематизация действительности в общественном мировоззрении и в литературе приводила к тому, что многообразие жизни отвлеченно обобщалось: «индивидуальное» (неповторимое) поглощалось «типическим» (повторяющимся)».

Исследователь указывает на двуединую природу средневекового «метода (не столько осознаваемого, сколько традиционно бессознательного), — метода, соединяющего причину и следствие (миры «небесный» и «земной»), вечное и временное, символику и действительность. <...> Сближение реальной или легендарной истории с христианской или языческой мифологией способствовало литературному соединению актуальных социально-исторических про-

блем и философско-символических толкований в качестве объекта познания и метода изображения, который мы определяем как метод символического историзма»¹¹⁴.

Обращает на себя внимание, что А.Н. Робинсон исходит в определении метода из специфики средневекового мировоззрения, однако ограничивает господство «метода символического историзма» XI — XIII вв.

Исходя из специфики средневекового мировоззрения строит свое представление об *одном* (единственном) методе уже для всей древнерусской литературы и В.В. Кусков. «Если же рассматривать значение этого термина (художественный метод. — А.У.) как **принцип** образного отражения действительности, то тогда оказываются правы те исследователи, которые считают, что древнерусской литературе присущ **один** художественный метод». Ученый определяет и его специфику: «...Символизм, ритуальность, или этикетность, и дидактизм являются ведущими принципами художественного метода древнерусской литературы, вбирающего в себя две стороны: строгую фактографичность и идеальное преобразование действительности (здесь ощущается точка зрения И.П. Еремина. — А.У.). Будучи единым, этот художественный метод по-разному проявлялся в конкретных произведениях. В зависимости от жанра, времени создания произведения, степени талантливости его автора эти принципы получали разное соотношение и различное стилистическое выражение»¹¹⁵.

Если принять точку зрения С.Н. Азбелева, В.П. Адриановой-Перетц, А.Н. Робинсона и В.В. Кускова, о наличии одного (сейчас даже не важно, как его назвать) художественного метода в русской литературе (и, соответственно, культуре) XI–XVII вв., то придется, по логике вещей, признать *отсутствие развития* древнерусской литературы в течение

¹¹⁴ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI — XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 40–42.

¹¹⁵ Кусков В.В. История древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1977. С. 10, 13.

указанного семисотлетнего периода, чего сами названные ученые никогда не допускали¹¹⁶.

Следовательно, тот подход, которым руководствовались участники дискуссии и их последователи, нельзя признать верным. Впрочем, как и особое мнение академика Д.С. Лихачева о наличии *многих* художественных методов. По мнению ученого, художественные методы различаются по эпохам, по жанрам, по писателям; и даже у одного писателя в одном произведении можно обнаружить многообразные методы: «Произведение может в разных своих частях следовать различным художественным методам, переходить от одного художественного метода к другому, объединять в едином замысле части различной художественной значимости, различной интенсивности художественного сознания, художественные и нехудожественные»¹¹⁷.

Совершенно правильные замечания В.В. Кускова, сделанные по этому поводу: «Нетрудно заметить, что при таком расширительном понимании художественного метода этот литературоведческий термин лишается определенности своего содержания и о нем нельзя говорить как о принципе образного отражения действительности»¹¹⁸.

По сути, Д.С.Лихачев допустил подмену одного литературоведческого понятия другим, подразумевая под «художественного изображения»

¹¹⁶ Вот что писал по этому поводу В.В. Кусков: «Историческое развитие древнерусской литературы шло путем постепенного разрушения цельности ее метода, освобождения от этикетности, дидактизма и христианской символики. В XVII в. литература, расширяя свою тематику, начинала охватывать все новые и новые стороны жизни. На смену дидактизму пришла занимательность, на смену «этикетности» — «живство», т.е. изображение реалий повседневного быта, а символизм сменяется реалистическими элементами художественной типизации» (Кусков В.В. История древнерусской литературы. С. 13). На самом же деле претерпевают изменения сами методы восприятия жизни и ее *художественного изображения*.

¹¹⁷ Лихачев Д.С. К изучению художественных методов... С. 7.

¹¹⁸ Кусков В.В. История древнерусской литературы. М., 1977. С. 10.

жественным методом» не принцип образного отражения действительности, а художественные приемы, которые использовал автор в своем сочинении.

Существенным вкладом в изучение проблемы стали статьи Н.И.Прокофьева¹¹⁹. Изучая «принцип изображения природы» в древнерусской литературе XI — XVII вв. ему удалось выявить и «проследить общие закономерности в изменении самих литературных принципов ее (т.е. природы. — А.У.) изображения и установить связи этих принципов с господствующими мировоззренческими системами различных исторических эпох (С. 231), а в итоге прийти к выводу, что «художественные принципы изображения природы изменялись в связи с развитием общественной жизни, с изменением мировоззренческих систем» (С. 231).

Соглашаясь с синкретизмом художественного и познавательного методов, отмеченным А.Н. Робинсоном, Н.И. Прокофьев вносит существенное уточнение относительно доминирования религиозно-символического мышления в Древней Руси: «Религиозный символизм был господствующим не на протяжении всей истории древнерусской литературы, а в определенный период ее развития: его господство можно отнести к XI — XV вв.» (С. 233). В целом же он выделяет «в истории русской литературы и общественной мысли... три господствующие мировоззренческие системы: религиозный символизм (XI — XV вв.), наивный прагматизм (XVI — XVII вв.) и рационализм (первые две трети XVIII в.)» (С. 235), подкрепляя свои выводы примерами различного подхода писателей в изображении природы в литературных произведениях соответствующих периодов. Однако, указав на имеющуюся связь мировоззрения и литературы и отметив зависимость позиции писате-

¹¹⁹ Прокофьев Н.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа // Новые черты в русской литературе и искусстве XVII — начала XVIII вв. М., 1976. С. 231–242. Далее при ссылках на эту статью страницы указаны в тексте монографии. *Он же:* Функция пейзажа в русской литературе XI — XV вв. // Литература Древней Руси. Вып. 3. М., 1981. С. 3–18.

лей в изображении природы от «художественно-мировоззренческих принципов отношения» к ней, Н.И. Прокофьев оставил без внимания сами художественные методы (или метод), соответствующие им же выделенным трем «господствующим мировоззренческим системам».

Существенный в этом направлении шаг был сделан А.Н. Робинсоном. Он выделил художественный метод литературы Киевской Руси, присущий религиозно-символическому (или, его же словами, объективно-идеалистическому) мышлению того времени: «Определяя художественный метод литературы Киевской Руси в общей форме как явление и типологически-средневековое и национально-оригинальное, представляющее собой своеобразное синтетическое единство принципов познания и изображения, мы назовем его методом символического историзма»¹²⁰. Что же касается мировоззренческих систем и методов последующего времени, то они остались, как можно видеть по названию монографии А.Н. Робинсона, за ее пределами.

Важными для нас являются наблюдения Л.В. Левшун над спецификой художественного творчества древнерусских писателей и, в том числе, относительно «методов художественного творчества»: «В медиевистике давно назрела, хотя до сих пор не вполне осознана, необходимость различить и терминологически разграничить *два принципиально разных метода художественного творчества*: тот, где творческие усилия художника вдохновляются верой и направлены на постижение предвечной гармонии мира и через это — на познание Творца, и тот, где творчество мыслится самобытным свойством той или иной личности и направлено либо на критику и переустройство — гармонизацию — мира, либо на описание субъективных впечатлений от реалий мира. Двум обозначенным творческим методам в собственно словесном искусстве соответствуют *два способа пользования словом*: тот, где человеческое слово мыслится рожденным и вдохновленным Богом-Словом, и тот, где слово видится составленным из

¹²⁰ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 213

литер (букв), изобретенных человеком для передачи и сохранения информации. Отсюда через своеобразный этимологический каламбур можно вывести и два термина, обозначающие разные подходы к словесному творчеству: *словесность* («материализация» Слова-Логоса в словах) и *литература* (следование литере как материальной форме Логоса, «не духу, а букве», собственно fiction, фикция, выдумка), что также отражает и разграничивает существование двух принципиально разных способов использования «литеры» и составленного из литер слова»¹²¹.

Исследовательницей поставлен очень важный вопрос не только о двух *принципиально разных методах художественного творчества*, присущих Средневековью и Новому времени, но и об их *терминологическом* разграничении. **Смысловое** их различие в том, что русская средневековая литература, православная по своей сути, мыслится как Божьего вдохновенная, созданная по воле Творца; мирская же литература XVIII — XX вв. — как эгоцентричная, написанная волевым усилием человека. Поэтому принципиально значимым для решения проблемы средневекового метода считаю исследование специфики христианского (православного) творчества.

Еще одно положение, которое не вызывает сомнений: «...*В секулярном искусстве художественность и литературность фактически сливаются* (имею в виду словесное творчество), в то время как в *церковном*¹²² *они были едва ли не антагонистами*. Внутри церковного словесного творчества

¹²¹ Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI — XVII вв. Минск, 2001. С. 7. Далее страницы указываются в тексте.

¹²² «Не лишне, думается, напомнить (и настоять на том!), — замечает Л.В. Левшун, — что «церковная письменность» не есть определение содержания, жанрового состава или функции ее произведений, как принято считать, но обозначение определенного, а именно церковного, соборного, православного, — христоцентричного, типа сознания, способа мышления художника, его иерархии ценностей, его отношения к миру. Так что, к примеру,

художественны все без исключения нелитературные и, значит, нехудожественные в современном представлении жанры (летопись, житие, молитва, завещание, переписка, проповедь, полемический трактат и др.). И это единодушно признается всеми литературоведами. Настолько единодушно, что, как правило, не оговаривается. На самом деле такая всепроникающая художественность церковного искусства объясняется просто: с точки зрения церковного сознания художественно все то, что способствует богопознанию, «путеводительствует к знанию и откровению сокрытого» (Иоанн Дамаскин), но, согласно христианской иконологии, *всякий* материальный церковный образ всегда восходит к своему Первообразу и возможен постольку, поскольку существует этот последний. Поэтому ***степень художественности зависит не от формы и способа изображения (жанра, стиля), но от степени проявления Первообраза в образе.*** Повидимому, светские литературоведы подспудно чувствуют это и не дискутируют по поводу литературности, точнее, художественности, средневековых произведений», — замечает Л.В. Левшун (С.18).

Важно помнить, что древнерусское сочинение *не* есть *сиюминутная реакция* на действительность. Даже если оно посвящено какому-то конкретному событию (например, освящению церкви и стечению христианских праздников как «Слово о Законе и Благодати», или военному походу как «Слово о полку Игореве») осмысление происходящего осуществляется через призму Священного Писания, и в нем обнаруживается экзистенциальный смысл.

Для понимания творческого акта древнерусского книжника (и, соответственно, его творческого метода) весьма важно и другое наблюдение Л.В. Левшун: «...Следуя логике

княжеское завещание детям Владимира Мономаха — светское по форме, жанру, содержанию — более церковно, чем вирши иеромонаха Симеона Полоцкого... Таким образом, церковная — характеристика вероисповедания, мировоззренческая, а современными литературоведами она используется скорее метафорически и не соответствует своему исконному содержанию» (С. 14–15).

святоотеческой теории образа, точность передачи архетипа в изображении и характер этого изображения должны зависеть прежде всего от «характера» самого творца, от того, насколько он сам в своей телесно-духовной организации близок к своему собственному «подобию», от степени его собственной духовности: «каково вмещаемое, таково и влагаемое». Или, метафорически выражаясь, насколько зеркало его души чисто и некриво. Недаром во всех гомилетических и иконографических «пособиях» той эпохи огромное внимание уделяется нравственной чистоте художника. Таким образом, иконология смыкается здесь с христианской антропологией» (С.57).

Что же касается самой проблемы «методов художественного творчества», то, на мой взгляд, исследовательница выделила и попыталась развести во времени не «три художественных метода осмысления и изображения действительности», а три *приема* художественного творчества: «типологическую экзегезу», «аллегорическую амплификацию» и «обратную типологию»¹²³. Приведенные наименования «методов художественного творчества» кажутся мне все же неудачными, поскольку в них не отражена гносеологическая функция синкретического средневекового метода.

¹²³ Л.В. Левшун и не скрывает, что заимствовала названия методов из литературных приемов. «Типологическую экзегезу» как литературный прием в древнерусской литературе выявил и описал К.-Д.Зеeman (См.: *Зеeman К.Д.* Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 72–83), однако исследовательница замечает: «Отталкиваясь от идеи Зеemана, я утверждаю, что типологическая экзегеза больше, чем литературный прием» (С. 71, прим. 2). Аналогичным является и заявление по поводу «аллегорической амплификации»: «<...> Понятие, которым традиционно обозначался риторический прием, я расширяю до характеристики творческого метода: одно другому не противоречит, если, например, смотреть на *прием* аллегорической амплификации как *формальный маркер одноименного метода*» (С. 72, прим.1).

И, наконец, упомяну замечание Е.М.Черноиваненко по поводу метода в древнерусской литературе: «Применительно к древнерусской литературе, которая представляет собой не направление, а тип литературы, целесообразнее использовать вместо понятия «художественный метод» понятие «художественно-литературное сознание», а точнее — «литературное сознание», ибо художественность — явление более позднего времени»¹²⁴.

Очевидно, что одно понятие исследователь неудачно пытается заменить другим. Проблема в том, что, во-первых, «метод» является продуктом деятельности «сознания»; во-вторых, понятие «метод» уже понятия «сознание». К тому же, в-третьих, о «литературном сознании» можно говорить только применительно к литературному процессу Нового времени, а в раннем средневековье еще не было литературы в собственном смысле слова.

Соберем воедино те формальные признаки средневекового «художественного метода», которые не вызывают особых возражений:

1. Художественный метод всегда связан с мировоззрением (С.Н. Азбелев).

2. Мировоззрение зависит от конкретных исторических условий общественного бытия и общественного сознания. Эти условия и определяют возникновение различных художественных методов (С.Н. Азбелев).

3. Для определения сущности художественного метода древнерусской литературы необходимо установить, в чем специфика общественного сознания средневековой Руси (С.Н. Азбелев).

4. Художественный метод рассматривается как частный случай метода познания вообще. Метод же познания понимается как способ мышления, определенный тип мышления (С.Н. Азбелев).

¹²⁴ Черноиваненко Е.М. Литературный процесс в историко-культурном контексте. С. 168.

5. Метод древнерусской литературы есть *единый способ* духовного освоения мира. Это такой тип мышления, при котором художественное, религиозное, примитивно научное, философское и любое другое идеологическое отражение действительности находятся в первоначальном единстве. Этот метод можно было бы назвать *синкретическим методом познания* (С.Н. Азбелев).

6. Многообразие способов познания и выражения философского знания можно свести к трем основным: художественному, символическому и научному (М.Н. Громов).

7. Познавательный метод был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества и всего средневекового мира (А.Н. Робинсон).

8. Процесс познания бинарного мира в своих трансцендентных основах сводился к тому, что во всех явлениях отыскивалось символическое значение, которое выступало в качестве причинно-следственной связи между двумя мирами (А.Н. Робинсон).

9. Художественный метод представляет собой как бы ответвление средневекового синкретического метода познания, подчинен этому синкретическому методу познания, средневековому, религиозному в своей основе типу мышления (С.Н. Азбелев).

10. Художественный метод литературы Киевской Руси не выделялся из познавательного метода в целом как явления синтетического (А.Н. Робинсон).

11. Художественный метод — есть *принцип* образного отражения действительности (В.В. Кусков).

12. Художественный метод представляет собой характерный для художника данного общества в данную эпоху тип образного мышления (С.Н. Азбелев).

Можно попытаться унифицировать формальные признаки средневекового метода познания-отражения бинарной картины мира.

«Художественный» (творческий, синкретический) метод (от греч. *methodos* — путь познания) «есть *единый способ*

духовного освоения мира»: его познания и логосного (знакового) выражения на различных диахронических стадиях. Метод есть производная от мировоззрения, которое, будучи вначале религиозным, претерпевает изменения на сменяющихся диахронических стадиях по пути к секуляризации сознания. Формирование мировоззрения на определенных диахронических стадиях «обусловлено конкретными историческими условиями общественного бытия и общественного сознания». Поскольку на каждой мировоззренческой стадии формируется своя художественная система, то и сам «метод практически реализуется в конкретной художественной системе, и должен быть понят в его конкретной, исторически обусловленной специфике».

При кажущейся полноте характеристики метода, она, тем не менее, не отражает всей специфики средневекового метода познания-отражения бинарной картины мира. Прежде всего в ней не отражены волевые усилия автора, его собственное осмысление творчества, то есть средневековая теория творчества, в значительной степени отличающаяся от понимания творчества в Новое время.

Совершенно очевидно, что без установления «художественного метода» русской средневековой литературы (и средневековой культуры в целом), и прежде всего его специфичности, невозможны общетеоретические труды, рассматривающие историю развития художественной изобразительности (или «художественных систем») в литературе и культуре XI — XVII вв., не говоря уже о периодизации истории древнерусской литературы и изобразительного искусства, основанной не на социально-экономических явлениях и событиях, как практиковалось до недавнего времени (в учебниках по древнерусской литературе практикуется и доныне), а на выявленных объективных законах эволюции культуры и литературного процесса, связанных с эволюцией христианского мировоззрения и общественного и личного сознания.

Проблема не из легких, но это отнюдь не значит, что ее не следует пытаться решить, в противном случае, воспро-

изводимый средневековый литературный процесс получается «однобоким». Хотя за два столетия изучения древнерусской литературы и накопилось немало интересных наблюдений над *поэтикой* средневековых сочинений, и имеются обобщающие работы на эту тему А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц, И.П. Еремина, Д.С. Лихачева, А.С. Демина и др., но всем этим работам присущ один подход в изучении общей проблемы, сколь бы разные вопросы в них ни рассматривались, и сколь бы разными (пусть до противоположного) ни были взгляды их авторов на частности. Все они исследуют изменения художественных особенностей (или даже «художественных систем») в ту или иную эпоху, но не выясняют и не объясняют причин этих изменений. То есть внимание ученых сосредоточено на следствии, результатах, а вызвавшие их причины остаются не замеченными и не объясненными. Такой подход к изучению древнерусских памятников напоминает экскурсию в музей археологии: экскурсовод с вдохновением рассказывает об эстетических достоинствах очередного экспоната, но обходит молчанием вопросы, почему он характерен именно для этой исторической эпохи, почему он является творением именно этого мастера и почему рассматриваемый шедевр не мог появиться в другое время.

Подобное исследование средневековых произведений не выходит за рамки эмпирических наблюдений. В лучшем случае, «если эмпирически наблюдаемые факты возводятся в категорию типовых явлений», то «обобщения становятся типологическими» («понятие о литературной школе, о литературном стиле течения и т.п.»)¹²⁵. Но это — обобщения результатов. Без выявления же и изучения причин, приведших именно к этим и не каким иным результатам (а одной из главных причин в развитии культуры в целом и литературы, в частности, является эволюция мировоззрения и его «продукта» — художественного метода), т.е. без выявления

¹²⁵ Сакулин П.Н. Синтетическое построение истории литературы. М., 1925. С. 74.

и изучения связки «причина-следствие» невозможно создать не только теоретическую историю древнерусской литературы, но даже построить общую историю русской литературы XI — XX веков, как историю художественного слова, поскольку не понятно, на каком едином теоретическом базисе ее разрабатывать, и что положить в основу ее общей периодизации?

Необходимы номотетические обобщения, в которых должны быть сформулированы общие законы литературного развития, присущие не только литературе Нового времени, но и распространяющиеся на литературу средневекового и переходного периодов.

1.2.4. О «ХУДОЖЕСТВЕННОМ МЕТОДЕ» ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Совершенно очевидно, что сейчас лишено всякого смысла новое построение истории древнерусской литературы без разрешения целого ряда теоретических задач. Каких именно, позволяет уточнить достаточно глубоко и всесторонне изученная история литературы Нового времени, которая строится на эволюции литературных направлений и определяющего их художественного метода. Ведь и «литературное направление» и «художественный метод» суть составные «литературного критерия». *Рассмотренные с одинаковых позиций разные периоды в истории литературы и позволят воспроизвести эволюцию литературного процесса на всем его тысячелетнем протяжении.* Поэтому и древнерусский период следует рассматривать с тех же позиций, что и литературу Нового времени, то есть, с выявления и изучения, прежде всего, творческого («художественного») метода или, если такового нет, то его средневекового эквивалента, поскольку «художественный метод» формирует «систему норм» (например, «литературное направление» в Новое время) в определенный временной период. И древнерусская литература, как увидим ниже, не представляет собой исключения.

Но здесь, по-видимому, необходимо удержаться от механического перенесения ряда понятий, используемых для

характеристики явлений литературы Нового времени, на типологически сходные явления в средневековой литературе. Скажем, «художественный метод» формирует «литературное направление» в Новое время. Синкретический метод познания-отражения формирует «систему норм» в средневековый период. Типологически явления равнозначны. Академик В.М. Истрин заметил еще в начале прошлого XX столетия, что для обозначения средневекового эквивалента «и при наших средствах мы можем говорить о смене направлений, или, точнее сказать, — настроений»¹²⁶. Уточнение не случайно. Различия здесь прежде всего мировоззренческие: соборное средневековое сознание, основанное на православии, коренным образом отличается от секуляризованного (обмирщенного) мировоззрения XVIII–XX вв. с ярко выраженным личностным началом. Литературные явления XI — 30-х гг. XVII в. общи для всех православных писателей, поскольку обусловлены спецификой христианского восприятия мира и имеют православное обоснование; «литературное направление» — это теоретически обоснованное литературное кредо, сознательно разделяемое участниками одной литературной группы, но, порой, не признаваемое и даже отрицаемое другой. В этой связи важно отметить, что в основе первого *теоретически* оформленного литературного направления Нового времени — классицизма — лежит рационализм — антагонист всякой религиозности, и в нем сильно выражено личностное начало.

Для нас же сейчас важен сам факт, что в древнерусской литературе наблюдаются сходные с литературой Нового времени явления, что дает возможность и оценивать ее, и выстраивать ее историю на основе «литературного критерия».

Но прежде чем выявить и проследить эволюцию средневекового творческого («художественного») метода, необходимо указать на основание, на котором, полагаю, и должна

¹²⁶ Истрин В.М. Рецензия на книгу: Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода. XI — XIII вв. // ЖМНП. 1902. № 3. С. 221.

строиться история древнерусской литературы. Им выступает Православие¹²⁷. Вся древнерусская литература до 40-х годов XVII в. — православна по своему духу, по своей направленности. В переходный период (40-е годы XVII — 30-е годы XVIII в.), при секуляризации мировоззрения, изменяется и влияние Православия на сознание писателей, но оно не исчезает вовсе и в XIX — начале XX в. и по-прежнему сказывается на произведениях писателей. И тем не менее совершенно очевидно, что с иными мерками нужно подходить к изучению «художественного метода» в древнерусской литературе. Иным, нежели в Новое время, было мировоззрение, иными были и методы познания и отражения.

В Новое время научный метод познания полностью отделился от художественного метода отражения (но последний в значительной степени все же зависел от первого) и основывался на философии (и мировоззрении, естественно) Нового времени. С XVIII в. активному познанию подвергся мир видимый, материальный, окружающий человека. Он же находит отражение и в художественной литературе. В XIX в. субъект познания — человек — стал одновременно и объектом познания, что также нашло отражение в богатой психологическими наблюдениями литературе XIX века.

По-иному обстоят дела в Средние века. Взгляд на мироздание древнерусского писателя как человека православно-го не мог значительно отличаться от принятой на ту пору в обществе религиозной концепции мира. Для Средневековья характерен синкретизм личного и общественного сознания, тем более что основой мировоззренческих представлений выступала христианская философия, выраженная в православии, а большинство авторов древнерусских сочинений были людьми духовными. То есть практически в любой период на протяжении XI — XVII вв. писатель в значительной степени отражал общественные представления

¹²⁷ Православие — это не просто православная вера и приверженность Иисусу Христу, но и образ мышления, жизни и творчества.

(правда, не обходилось без исключений, но потому-то этих инакомыслящих и называли еретиками).

Эти общественные представления не были неизменными на протяжении восьми столетий. В зависимости от господствующих религиозно-философских взглядов можно определить ряд мировоззренческих стадий, на которых поступательно пребывало древнерусское общество в процессе своего развития. В тесной взаимосвязи с ними находилось и сознание писателей и художников. Собственно, по древнерусским сочинениям только и можно выявить эти мировоззренческие стадии, равно как и изменяющийся метод отражения, зависящий от общественного мышления. Даже в литературе Нового времени, литературе светской, свободной от церковного влияния, художественный метод становился общим для писателей одного литературного направления: классицизма, романтизма или реализма — все равно, и это несмотря на значительный, по сравнению с XI — XVII вв., рост личностного сознания и самосознания, и как следствие — углубление писательского индивидуализма. Но художественный метод литературы Нового времени, хотя и согласуется с определенным методом познания, обладает самостоятельностью. Иное дело — «художественный метод» древнерусской литературы, который «не выделялся из познавательного метода своего времени в целом как явления синтетического (активно синтезирующего представления эпохи)»¹²⁸.

Иными словами, средневековый метод отражения был синтезирован (слит) с методом познания, был тождествен ему. При этом синкретический метод познания-отражения опирался не на рационалистическое (т.е. материалистическое) мышление, как в Новое время, а на идеалистическое (религиозное) восприятие сотворенного Богом мироздания, поскольку не выделялся из «всеобщего ре-

¹²⁸ Робинсон А.Н. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур // Славянские литературы. М., 1968. С. 84–85.

лигиозно-символического мышления древнерусского общества»¹²⁹.

Если же показать, что метод познания со временем претерпевает изменения, то появляется еще одно свидетельство изменяемости и метода отражения.

Возникает вопрос: насколько средневековый метод отражения, синкретизированный с методом познания, был «художественным»?

По большому счету, речь, конечно же, не идет о художественном методе отражения действительности, равном художественному методу литературы Нового времени. Корректнее было бы говорить о специфическом «средневековом литературном методе познания-отражения». Хотя этот термин и не безупречен в силу некоторой сомнительности употребления в нем слова «литературный» (произведения русской словесности XI — XVI вв. можно только с существенными оговорками назвать «литературными», в том смысле, который мы ныне вкладываем в это понятие), но он отражает сущность рассматриваемого предмета. Сокращенно его правомочно назвать «*средневековым методом отражения*». Художественный метод — категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания, и дистанцированная от него. У художественного метода свои специфические черты (например, типизация, обобщение, вымысел — отсутствующие в средневековом методе отражения). Только поступательное развитие средневекового метода познания-отражения и объективные причины, связанные с секуляризацией сознания, способствовали обособлению художественного метода в переходный период от средневековой литературы к литературе Нового времени (40-е годы XVII в. — 30-е годы XVIII в.). Поэтому для русской литературы XI — 30-х годов XVII в. было бы правильнее говорить все же о *средневековом методе отражения*, который является предшественником самостоятельного художественного метода, его предысторией.

¹²⁹ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 40.

Этот метод имманентно присущ гносеологическому методу древнерусского книжника, синкретически соединен с ним и изменяется вместе с ним на различных мировоззренческих стадиях.

Стало быть, чтобы определить средневековый литературный метод отражения в ту или иную историческую эпоху, необходимо определить метод познания, обусловленный мировоззренческими представлениями этой эпохи. Это, в свою очередь, требует анализа (хотя бы в общих чертах) и дифференциации онтологических воззрений в разные века, дабы определить перемену в них, или, наоборот, постоянство. В противном случае, отсутствие такого анализа средневекового мировоззрения с закономерностью приведет к далеким от истины выводам. Что, собственно, и подтвердила дискуссия конца 50-х — первой половины 60-х годов о «художественном методе» древнерусской литературы, о которой уже говорилось выше.

Тогда большинством ученых было признано бытование неизменного для всего русского Средневековья религиозно-символического мышления, что привело к ошибочному выводу о наличии одного художественного метода в литературе Древней Руси на протяжении всех семи столетий. Сложилась парадоксальная ситуация. Все ученые говорили и продолжают говорить о развитии древнерусской литературы, связывая его с историческим развитием общества. Но, неосознанно отказывая в эволюции мышления и его продукта — метода познания-отражения, исследователи тем самым неосознанно отказывают в развитии и самой древнерусской литературе, поскольку она является результатом деятельности именно того же «неизменяющегося» мышления.

Между тем в эволюции сознания XI — XVII вв. теперь, кажется, уже никто не сомневается. Это видно хотя бы на примере изучения развития идей (продукта того же сознания) в русском обществе (читай — литературе) XI — XVII веков, которые исследуются давно и весьма плодотворно, и

по работам по истории русской средневековой философской мысли¹³⁰.

Стало быть, изменяется и мышление, и связанный с ним средневековый метод отражения. Но эта связь средневекового метода отражения со средневековым мышлением и мировоззрением долгое время оставались вне поля зрения литературоведов и искусствоведов¹³¹.

До сих пор в нашем литературоведении не только не выявлена и не исследована связь художественного метода с мировоззренческой системой в определенные исторические эпохи, но и не определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические средневековые литературные методы воспроизведения действительности. Говорить же о каких-то общих явлениях в древнерусской литературе, как, скажем, эволюция литературного пейзажа, появлении вымысла и оригинальной мирской (бытовой) повести, да и о самом развитии литературы, без опоры на «литературный» («художественный») метод и мировоззрение писателей, значит постоянно говорить о следствии, забывая или умалчивая о причинах.

¹³⁰ Прежде всего это исследования В.С. Горского, А.Н. Робинсона, И.Е. Даниловой, М.Н. Громова, В.М. Ничик, А.Д. Сухова, В.Ф. Пустарнакова, А.И. Абрамова, Л.В. Полякова, В.В. Милькова, А.Ф. Замалеева, Я.М. Стратий, С. В. Бондаря и др. В них рассматриваются особенности средневекового мировоззрения на разных диахронических уровнях. Существенно дополняют их труды по истории православной эстетики (А.Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, В.В. Кускова, К.В. Шохина, В.В. Бычкова), категориальному анализу различных феноменов культуры, типологии, поэтике, семиотике (Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского, А.М. Панченко, Г.М. Прохорова, А.Я. Гуревича, И.П. Смирнова, В.Н. Топорова, А.Л. Юрганова). Результаты этих исследований учтены мной при характеристике мировоззренческих стадий.

¹³¹ Видимо, поэтому Д.С. Лихачев и писал: «...Общего развития, захватывающего своим движением всю литературу, в древней Руси не было». (См.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1967. С. 19.) Развитие мировоззрения и средневекового мышления и является, на мой взгляд, тем «общим развитием», наличие которого отрицал Д.С. Лихачев, но которое как раз и захватывает своим движением всю древнерусскую литературу.

Раздел третий.
СТАДИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
И ЭВОЛЮЦИЯ СИНКРЕТИЧЕСКОГО МЕТОДА
ОСМЫСЛЕНИЯ И ИЗОБРАЖЕНИЯ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1.3.1. ТЕОРИЯ СТАДИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII ВЕКА

В основу «Теории стадияльного развития русской литературы XI — первой трети XVIII века» положена идея примата сознания в средневековом литературном процессе, выразившемся становлением на разных исторических этапах определенного доминирующего синкретического метода познания-отражения.

Как область умственной деятельности средневековая литература тесным образом была связана с философско-мировоззренческими представлениями писателей, выражая их прямо или отражая опосредованно. Вот почему при воспроизведении и периодизации литературного процесса необходимо не только исходить из смены и взаимоотношений исторических событий и эпох, но и в обязательном порядке учитывать процесс развития мировоззрения в Древней Руси и эволюцию сознания древнерусских книжников.

Для древнерусской словесности эта связь была тем более сильна, что в средневековый период еще не сформировался *художественный метод* литературы¹³², а *средневековый метод отражения* был синтезирован с методом познания. В свою очередь, познавательный метод «был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древне-

¹³² Художественный (или *творческий*) метод, основанный на типизации, обобщении и вымысле, станет формироваться только в переходный период, после начавшейся в 40-е годы XVII века секуляризации сознания, в результате которой произойдет дифференциация синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных, на основе средневекового метода отражения. Речь об этом пойдет ниже.

русского общества (и всего средневекового мира)»¹³³. Средневековый метод познания основывался не на рационалистическом мышлении, как в Новое время, а на идеалистическом восприятии сотворенного Богом мира.

Специфика средневекового эпистемологического метода значительно отличается от художественного (творческого) метода литературы Нового времени. В православном средневековом сознании «угол *духовного* познания» мира равен «углу *духовного* отражения» мира. То есть, под каким углом (с помощью чего) познается мир, под таким же углом (с помощью того же) он и отражается. Следует при этом помнить, что мир имеет бинарную модель, состоящую из «мира горнего» и «мира дольного».

Познание бинарного мира — воспринималось как Богооткровение, но и само творчество — есть Богооткровение. Отсюда: высшая форма познания — теофания (от греч. θεοφάνια — богоявление); высшая форма творчества — синергия (от греч. συνεργός — взаимодействие).

Поэтому должно быть выработано особое восприятие средневекового «творческого (художественного) метода», ибо это не столько «художество» («творение рук» в буквальном древнерусском смысле), а «хытрость» — дар свыше, от Бога (Сам Бог в псалмах назван «Хытрець зело велик»), как дар Святого Духа. А потому он и не познаваем, как и Святой Дух! Можно ли познать вдохновение?! Отсюда трудно выводимы закономерности при изучении творчества древнерусских писателей. Гораздо проще описать и изучать результаты (творения), но не сам процесс: нет черновиков, как у писателей Нового времени. Если творчество — акт синергетического единения человека с Богом, то как его рассмотреть^{134?}

¹³³ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 40.

¹³⁴ Ср.: «Как пишет к римлянам ап. Павел, «в нем (т.е. в благоговении) открывается правда Божия от веры в веру» (Рим.1.17). Обратите внимание, апостол утверждает, что слово Божие, каким представляется всякое произведение христианской

Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и «художественный метод» в Новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную культурно-художественную систему (в которую входили жанры, изобразительные средства, стиль и т.д.), отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую.

В этом и заключается идея стадияльного развития древнерусской словесности и литературы.

Она может послужить основой как нового подхода в периодизации древнерусской литературы, так и ее теоретической истории, к построению которой подступал еще в 20-е годы прошлого столетия акад. П.Н. Сакулин¹³⁵, а в 70—80-е годы — акад. Д.С. Лихачев¹³⁶. Такая история русской литературы до сих пор не написана по причине отсутствия ее обоснованной теоретической платформы, в качестве которой может выступить на нынешнем этапе «Теория стадияльного развития».

Поскольку литература (культура) является продуктом осознанной интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания (выраженном в мировоззрении, способах мышления и познания и т.д.) и литературы на дифференцированных (по определенному ряду признаков) стадиях:

церковной словесности, *не только сознается по вере, но и воспринимается тоже только по вере*. Кстати, не в этом ли объяснение тому, почему секулярная наука оказывается бессильной в постижении истинного смысла церковной книжности и останавливается на изучении лишь ее внешних признаков и особенностей». См.: Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. С. 29.

¹³⁵ Сакулин П.Н. Синтетическое построение истории литературы. М., 1925.

¹³⁶ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970; Он же: Развитие русской литературы X — XVII вв. Эпохи и стили. М., 1979; Он же: Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.



Такой подход к изучению литературных (шире — культурных) явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Развитие художественного начала в литературе (культуре) обусловлено эволюцией сознания, т.е. причина изменений лежит в смене способов осознания (познания) мира и методов его отражения, в нашем случае — словесного, наряду с «умозрением в красках» — иконописи, архитектуре, музыке и т.д.

Иными словами, объективно складывающаяся в определенный исторический момент «литературная среда», прежде всего, обусловлена мировоззрением.

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X — 30-м годам XVII в. соответствовало идеалистическое мышление и иррациональное мировоззрение. Секуляризованному сознанию переходного периода — 40-м годам XVII — первой трети XVIII в. — присущ когнитивный (адекватный научному) тип отношения к реальности и рациональное (натуралистическое, основанное на материалистическом подходе) мировоззрение. Естественнонаучное (материалистическое) мировоззрение стало складываться в Новое время, уже в XVIII веке, в основу его положено естествознание (как система научных знаний). С этого времени

стал формироваться и естественнонаучный метод познания, но в старообрядческой среде сохранялось и религиозное мировоззрение.

Сказанное, однако, не означает, что иррациональное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Условно его можно разделить на пять стадий. Каждая стадия отличается от предыдущей и последующей как *способом познания* мироздания, так и господствовавшим синкретическим *методом познания и образного* (или литературного) *отражения* действительности. Однако господство одного метода не исключает, но, зачастую, и подразумевает развитие в этот же период иного, возможно, даже антагонистического метода, становящегося доминирующим на следующей стадии. Причем в стадиях, совпадающих с переходным периодом от одного типа мышления к другому (их две) могут параллельно сосуществовать как минимум два метода. Отсюда следует, что на предыдущей мировоззренческой стадии накапливаются потенции нового метода, который проявится как господствующий уже на следующей стадии.

Учитывая особенности мышления, способа и метода познания-отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий в эволюции русского мировоззрения XI — первой трети XVIII в. и развитии средневековой литературы (и культуры). Они выделяются на основе анализа сочинений древнерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания-отражения мира, как наиболее подверженного временным изменениям.

Разделением единого метода познания-отражения на два самостоятельных, наметившимся в 40-е годы XVII в., заканчивается средневековый период в русской философской мысли и литературе. В 40-е годы XVII начался переходный период от Средневековья к Новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, приведший к зарождению естествознания и тео-

ретической науки в Новое время, но и художественный (творческий) метод отражения, способствовавший развитию, начиная со второй половины XVII в., собственно художественной литературы. Религиозное сознание по-прежнему определяло развитие православной словесности.

Таким образом, на древнерусский, или средневековый период, приходится четыре стадии:

мировосприятия (XI — XII в.);

миросозерцания (XIII — первая половина XIV в.);

миропонимания (вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.);

миропостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.);

Переходная стадия (миропредставления) от Средневековья к Новому времени начинается с 40-х годов XVII и длится по 30-е годы XVIII века.

Названия стадий носят обусловленный характер, поскольку даны по основному процессу познания (осознания) мира в тот или иной, но достаточно определенно выделяемый временной отрезок, с присущим ему доминирующим (синкретическим или дифференцированным) методом познания-отражения мира.

Может возникнуть вопрос, почему первая стадия носит название стадии *мировосприятия*, а вторая — *миросозерцания*, хотя по логике развития мировоззрения должно было бы быть наоборот: мир сначала созерцается, а затем воспринимается (т.е. сначала идет безучастное отношение к мирозданию, а затем осознанное его восприятие). На самом деле так оно и было. Здесь необходимо учесть, что речь идет о пяти мировоззренческих стадиях, в основе которых лежит христианское мировосприятие. Предшествует же им языческая стадия, которая вполне может быть названа стадией миросозерцания, поскольку славяне-язычники лишь опосредованно (через своих многочисленных богов) имели личностные отношения с мирозданием (космосом).

В конце X — начале XI в., с принятием крещения, восточные славяне *восприняли* уже в готовом виде строгую

христианскую концепцию мироздания: бинарную картину мира с Творцом в центре мироздания, изложенную в книгах Священного Писания. И мир *воспринимался* таким, каким он и был описан, воспринимался умом, на духовном уровне, т.е. по вере. Отсюда и **метод познания-отражения — «религиозно-символический»**.

Затем, в процессе *созерцания* видимого (тварного) мира, по ходу трудовой человеческой деятельности, стали накапливаться наблюдения и появился первый практический опыт. Возникло *понимание* некоторых законов миропорядка. Обнаруживалась прямая взаимозависимость между поступками человека, нарушавшего христианские заповеди, и историческими событиями. Поэтому и **доминирующий метод познания-отражения определяется как «религиозно-прагматический»**.

В XVI веке в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу *рационально-индуктивный метод* с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт.

С развитием рационализма и антропоцентрического мировосприятия мир стал *постигаться* человеческим разумом. Отсюда и **метод познания-отражения — «религиозно-рационалистический»**.

С развитием естественнонаучных *представлений* изменилось *представление* и о материальном мире, основным преобразователем которого выступил человек. Произошла и дифференциация средневекового синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных — **религиозный** и **рационалистический**, что привело к появлению собственно «художественного» или «творческого метода».

Этими мировоззренческими процессами и обусловлено название мировоззренческих стадий.

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому методу познания-отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным

изменениям, в то время как определенный тип мышления, а тем более религиозный способ познания мира, охватывает, зачастую, не одну, а две или три стадии.

В основе любого литературного направления лежит художественный (творческий) метод, а процесс развития самой литературы Нового времени складывается из взаимодействия литературных направлений: их зарождения, господства и угасания. Таким образом, понятие «направление» тесно связано с понятием «метод».

Метод — самая «мелкая» типологически выделяемая единица деления литературного процесса: изменяется метод — формируется новое направление — развивается литература. Поскольку «художественный (творческий) метод», пусть и специфический, присущ и русской средневековой литературе, стало быть, в ней существовали и литературные направления? Или мы имеем дело с типологически сходным явлением в средневековой русской словесности, которое пока не выявлено, не описано и которому пока не дано наименование?

Выше мы уже указали на трансформацию средневекового синкретического метода и выявили его связь (и зависимость) с изменяющимся на разных исторических стадиях мировоззрением. Используя выражения Е.Н. Купреяновой, использованные ею для характеристики направлений, можно сказать, что «через господствующий способ» познания-отражения действительности «определяются как типологические особенности» средневековой стадии, «так и связь с предшествующей и последующей» стадиями, «обусловливаемая развитием» средневекового мировоззрения¹³⁷.

Стало быть, средневековый синкретический метод так связан с мировоззренческой стадией, как художественный метод литературы Нового времени связан с литературным направлением.

¹³⁷ См.: Купреянова Е.Н. Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 17.

Иными словами, *средневековая стадия древнерусской литературы может восприниматься нами как аналогия литературному направлению Нового времени*¹³⁸.

Однако, литературное направление «не несет в себе общего ... критерия периодизации литературного развития», поскольку невозможно «построить типологию литературного направления, а тем самым и периодизацию литературного процесса по принципу идеологической общности писателей и произведений»¹³⁹.

Наоборот, каждая средневековая стадия отличается религиозно-идеологической общностью писателей и произведений, и поэтому может служить «единицей измерения» развития литературного процесса до Нового времени. Тем не менее, не самой большой. Ею может стать «литературная формация». Что следует понимать под «литературной формацией»?

1.3.2. ТЕОРИЯ ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ

Любое литературно-художественное направление (движение) Нового времени имеет теоретическое обоснование, которое сознательно разделяет и которого *осознанно* придерживается та или иная группа писателей.

«Как известно, — замечает А.С. Курилов, — любая литературно-художественная эпоха начинается с формирования соответствующего художественного сознания, с постанов-

¹³⁸ Ср.: «...Литературоведческим понятием, обозначающим стадиальность литературного развития и проявляющийся именно в этой стадиальности его закономерный характер служит литературное направление. Оно подразумевает последовательность (порядок) возникновения таких, далеко не единственных для своего времени, но господствующих направлений, как классицизм, сентиментализм, романтизм, реализм, а следовательно, и их качественное, или как теперь принято говорить, типологическое отличие одно от другого». *Куприянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 16.

¹³⁹ *Куприянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 17.

ки новых художественных задач и определения новых художественных целей»¹⁴⁰.

В истории русского средневекового мировоззрения отчетливо выделяются три этапа развития *сознания*, основанного на книжном знании: теоцентрический, антропоцентрический и эгоцентрический, — соответственно формирующие творческое *сознание* древнерусских писателей (речь идет именно об *осознании* писателями своего творческого труда). На этих трех этапах развития сознания и формируются три «культурогенные среды», названные мной *литературными формациями*.

Выше были выделены пять стадий в развитии русского средневекового мировоззрения и переходного периода. Основным дифференцирующим признаком выступает гносеологический метод, доминирующий на определенном временном отрезке.

Первой стадии мировосприятия соответствует идеалистическое (религиозно-символическое) мышление. Стадия мирозерцания представляет собой переходный период к новому — объективно-идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии (со второй половины XIV до 40-х годов XVII) — миропонимания и миропостижения. Затем опять следует переходный период (стадия миропредставления), но уже к естественнонаучному мышлению.

Три первые стадии (XI в. — 80-е годы XV в.) характеризуются идеалистическим (или религиозным) способом познания мира «умом» — «очами духовными» — с помощью (посредством) Божественной благодати, основанной на вере. Этому периоду соответствует *теоцентрическое* мировоззрение. Это период становления *первой литературной (шире — культурной) формации*, в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света. Основная проблема, которая занимала умы православных людей, — это спасение души после ожидаемого в 1492 г. Страшного суда.

Двум другим мировоззренческим стадиям, с 90-х годов

¹⁴⁰ Курилов А.С. История литературы Нового времени: логика художественного развития... С. 193.

XV в. до 40-х годов XVIII в., присущ рационалистический способ познания — с помощью разума (рассудка). Однако их следует дифференцировать: стадии с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в. присуще **антропоцентрическое** мировоззрение. Соответственно, доминирующей стала проблема *личности*, личного спасения путем обождения человека — восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны — портреты исторических *личностей*, а в публицистике господствует *личная* точка зрения по любой проблеме. Это — **вторая литературная (и культурная) формация**. На ее протяжении доминирует *вторая* эсхатологическая теория, ставшая религиозно-политической, — «Москва — третий Рим».

Третья литературная (и культурная) формация — это стадия переходного периода от культуры Средневековья к культуре Нового времени: с 40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в. Это время формирования **аутоцентрического**¹⁴¹ сознания (предшественника **эгоцентрического** сознания Нового времени), наиболее ярко выразившегося в стиле барокко. В изобразительном искусстве воспроизводится частная мирская жизнь семьи (семейный портрет в домашнем интерьере), авторы литературных сочинений заинтересовались психологией персонажей, которая и стала диктовать их поступки, а основной темой в литературе становится душевность, пришедшая на смену духовности. В течение этого периода формируется третья религиозная (эсхатологическая) концепция — «Москва — зримый образ (символ) Нового Иерусалима».

Поскольку эволюция мировоззрения прослеживается исключительно на основе древнерусских сочинений, то в развитии мировоззрения отражена в том числе и эволюция авторского (писательского) сознания и самосознания.

Три типа сознания отражают три *способа* познания мира:

- по Благодати «умом» (духовной сущностью) — Богооткровения (теофании);
- на основе книжного знания (Священного Писания и Святого Предания) + Благодати + «разума» = мудростью;

¹⁴¹ От греческого *αὐτός* — сам, один.

- чувствами — с помощью «разума» на основе опытного знания.

В истории отношения русских писателей к творческому труду также выделяются *три периода*, соответствующие трем литературным формациям.

Первый период: XI — конец XV века (теоцентрическое сознание и теофания) — **синергетический**.

На первом его этапе, характеризующемся идеалистическим мышлением (XI в. — первая половина XIV в.), *творчество осмысляется как Божественный акт*. Писатель, точнее — «съповедатель» — выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему по Благодати¹⁴². *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека*. Поэтому творение не признается как результат волевого усилия писателя. Потому-то в этот период еще нет *авторского* осмысления текста как собственного творения, нет и авторской собственности на текст. Его переписывают и изменяют последующие «редакторы».

На втором этапе (вторая половина XIV в. — 90-е годы XV в.) — проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся в *осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения*. Творчество осмысляется как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же «синергия», но уже осознанная (желанная) писателем. Другими словами, творчество (как и душеполезное чтение¹⁴³) есть общение с Богом. Писательс-

¹⁴² Ср.: «...Писательская деятельность не могла управляться чисто литературными законами, потому что оправданием ей служили не ее собственные прагматические функции, а зависимость от высшей истины» (т.е. Бога. — А.У.). *Пиккио Риккардо*. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. М., 2003. С. 137–138.

¹⁴³ См., например, «Слово некоего монаха о чтении книг»: «Добро есть, братья, почитание книжное, тем паче всякому христианину, ибо сказано: «Блаженны познающие Истину Его, (ибо) всем сердцем воспримут Его».

кое творчество осмысляется как словесное *со-творчество* с Богом (Бог есть Слово). Лучшим образом (теоретически) такое осмысление писательского творчества выражено у исихастов, в трудах Григория Паламы.

В XI–XV веках была высока, даже очень высока, ответственность за высказанное (написанное слово). Но это была ответственность за *следование* соборному, устоявшемуся мнению, которое автор не нарушает, не искажает. Собственно, авторское участие (задание) в том и заключалось, чтобы не исказить, а донести Истину, почерпнутую по Благодати или в Священном Писании и обитающую в коллективном сознании в книжной среде. Автор несет ответственность за ненарушение истины! Смысл — быть как все.

Второй период — конец XV в. — 40-е годы XVII в. (эпоха антропоцентризма и начала рационализации сознания) — проявление *рассудочного начала* в писательском творчестве. Постижение мира осуществлялось не только через Благодать (духовно), но и с помощью «естественного разума». Происходит зарождение авторского начала, особенно в публицистике XVI в. и исторических повестях Смутного времени. В сочинениях заметнее проявляется собственное мнение, вымысел, появляются и «недушеспасительные писания».

В XVI веке автор стал отвечать за *свое* личное слово, им сказанное (Максим Грек, Иван Пересветов, Андрей Курбс-

Что же значит сказанное «познающие Истину Его»?

Когда читаешь книги, не старайся скорее перейти к другой главе, но подумай, о чем говорят книги и о словах их, и трижды обратись к одной главе. Ибо сказано: «В сердце моем сохранил слова Твои, да не согрешу пред Тобою». Не сказано «устаи одними произнес», но и «в сердце сохранил, да не согрешу пред Тобою». И воспринимая как Истину Святое Писание, руководствуйся им. Скажу еще: конь управляется и удерживается уздой, а праведник — книгами. Не обходится корабль без гвоздей, а праведник — без чтения книжного. И как пленника ум стремится к родителям своим, так ум праведника к чтению книжному. Красота <...> праведнику — чтение книжное». (Перевод мой. — А.У.)

кий, Иоанн Грозный). Сохраняется соотнесенность: Священное Писание — собственное сочинение, но в нем уже выражено личное понимание Истины (Священного Писания), личное восприятие событий (царского служения, устройства государства, толкование Промысла и т.д.). Автор осознает, что это *его личное мнение*, за которое он отвечает пред Богом, а потому подписывает сочинение своим именем (от Бога его не утаишь), тем самым признает личную ответственность за сказанное (написанное).

Это еще не осознание своего личного «я», как будет в XVII веке (скажем, у Аввакума), а осознание личной ответственности пред Богом.

Конец XV — начало XVII века — это период антропоцентрического мировоззрения. Человек оказался в центре внимания, поскольку пребывает в процессе «домостроительства» — обожжения личности. Его мысли — это зеркало состояния его души, *лично его души*.

Третий период — 40-е годы XVII в. — 30-е годы XVIII в. (секуляризация сознания и формирование аутоцентризма) — *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. На этом историческом этапе происходит осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд указанием имени автора. Писательский труд осмысляется как словесное **само-творчество**.

«Писатель стал частным человеком», независимым от «христианской свободы», «частный человек стал писателем», что раздвинуло жанровые и тематические рамки («были сняты запреты на смех и любовь») ¹⁴⁴.

В этот период происходит диссоциация средневекового метода на самостоятельные методы познания и изображения действительности, и формирование «художественного (творческого) метода» с появлением типизации, обобщения, вымысла. Появляется собственно *художественная литература*. **Талант** осмыляется как *Божественный дар*.

¹⁴⁴ Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 334.

Так формируются три «культурогенные среды», которые назовем литературными (шире — культурными) формациями.

Таким образом, *под литературной формацией понимается определенная художественная система, сложившаяся в рамках господствующего в определенный исторический период сознания — теоцентрического, антропоцентрического и эгоцентрического.*

Теоретическое обоснование «литературной формации» строится на постулате: каждое произведение словесности не только порождено формацией, но оно является неотъемлемой частью самой этой формации, элементом этого целого и находится в обратной связи с формацией, т.е. влияет на нее самую¹⁴⁵.

Поэтому нельзя не согласиться с М.М. Бахтиным, когда он пишет о целостном подходе в изучении отдельного литературного произведения: «Литературное произведение ближайшим образом является частью литературной среды как совокупности всех социально-действенных в данную эпоху и в данной социальной группе литературных произведений. С точки зрения строго исторической единичное литературное произведение является несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом литературной среды. В этой среде оно занимает определенное место и ее влияниями непосредственно определяется. Было бы нелепо думать, что произведение, занимающее место именно в ли-

¹⁴⁵ Ср.: «...Для того, чтобы понять закономерности самого возникновения (выделено автором. — А.У.) именно этих форм («принципов художественной организации текста» — А.У.), текстов, концепций, необходимо, исследуя их, учитывая их специфику, в то же время выйти за их пределы в процессе выявления характера связи этой сферы явлений с общественно-исторической реальностью своего времени, его мировосприятием и другими видами духовной жизни и практической деятельности». См.: *Липатов А.В.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс. К проблеме исследования литератур как систем // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 15.

тературной среде, могло бы избежать ее непосредственно определяющего влияния, могло бы выпасть из органического единства и закономерности этой среды»¹⁴⁶.

Литературная формация вбирает в себя всю совокупность литературных произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Скажем, конец XVIII — первая четверть XIX века в русской литературе — это так называемая «эпоха романтизма». Романтизм в 10–20-е годы XIX века, может быть, и доминировал, как литературное направление, вытесняя предшествовавший ему сентиментализм, но, тем не менее, соседствовал с сентиментализмом и даже классицизмом, а потом и реализмом. То есть сказать, что это была только лишь эпоха романтизма, нельзя. Это была литературная формация переходного периода, в продолжение которой происходило формирование романтизма как литературного направления, разделяемого значительной группой писателей, но помимо него существовали и другие направления, которых придерживались отдельные писатели, например, Г.Р. Державин.

«Но сама литературная среда, в свою очередь, является лишь несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом общеидеологической среды данной эпохи и данного социального целого, — замечает далее М.М. Бахтин. — Литература как в своем целом, так и в каждом своем элементе занимает определенное место в идеологической среде, ориентирована в ней и определяется ее непосредственным влиянием. Идеологическая же среда в своем целом и в каждом элементе в свою очередь является таким же несамостоятельным моментом социально-экономической среды, ею определяется и проникается снизу доверху единою социально-экономическою закономерностью.

¹⁴⁶ *Медведев П.Н. (М.М. Бахтин). Формальный метод в литературоведении. М., 1993. С. 33. Далее страницы указаны в тексте.*

Мы получаем, таким образом, сложную систему взаимоотношений и взаимодействий. Каждый элемент ее определяется в нескольких своеобразных, но взаимопроницаемых друг для друга целых» (С. 34).

Таким образом, М.М. Бахтин выделяет три среды — литературную, идеологическую и социально-экономическую, — которые «объемлют» художественное произведение, и без учета которых невозможно изучать, т.е. правильно понять литературное произведение¹⁴⁷.

Стало быть, «история литературы изучает конкретную жизнь художественного произведения в единстве становящейся литературной среды; эту литературную среду в обычающем ее становлении и идеологической среды; эту последнюю, наконец, в становлении проникающей ее социально-экономической среды. Работа историка литературы должна, таким образом, протекать в непрерывном взаимодействии с историей других идеологий и с социально-экономической историей»¹⁴⁸ (С.35).

Свои наблюдения М.М. Бахтин сделал на основе и относительно литературы Нового времени. Что же касается русской средневековой литературы, то это положение, в сущностной его основе, требует уточнений.

Во-первых, под «идеологической средой» в средневековый период следует понимать религиозное сознание древ-

¹⁴⁷ Ср.: «...Невозможно понять сущность памятника, не выйдя за его пределы и не выяснив его место в *системе* мировосприятия, социально-политической истории и в культуре своего времени». См.: *Липатов А.В.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 17.

¹⁴⁸ *Медведев П.Н.* (М.М.Бахтин). Формальный метод в литературоведении. — С. 34. Об этом, относительно «Слова о полку Игореве», писал Риккардо Пиккио: «Если мы действительно сможем поместить «Слово о полку Игореве» в его естественный религиозный контекст, мы будем способствовать преодолению вековых предубеждений». См.: *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси //ГОДРЛ. Т.1. СПб., 1997. С. 443.

нерусских книжников на разных сменяющих друг друга исторических этапах (формациях), имеющих разную направленность: теоцентрическую, антропоцентрическую и аутоцентрическую (начало эгоцентрической).

Во-вторых, под социально-экономической средой, применительно к русскому Средневековью, следует понимать общественно-экономический строй: великокняжескую власть (до XVI века), царскую власть (сословно-представительскую монархию) (XVI — начало XVII века) и самодержавную власть (абсолютизм) (с 20-х годов XVII века).

Все три среды и формируют «литературную формацию». Изменение одной из них ведет к изменениям в другой, и, в целом, к изменению самой формации.

Обратим внимание на те формальные признаки, которые определяют авторы коллективной статьи¹⁴⁹ в качестве основания для выделения и характеристики диахронической стадии в истории литературы:

1. Именно художественное сознание определяет совокупность принципов литературного творчества в их практическом воплощении (художественное освоение мира в литературной практике).

2. В художественном сознании отражены: а) историческое содержание той или иной эпохи, б) ее идеологические потребности и представления, в) отношения литературы и действительности.

3. Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике.

4. Смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий.

5. Литература последующей эпохи развивается: а) на фоне решительного поворота в социальных и экономических отношениях, б) постепенного крушения предыдущего

¹⁴⁹ См.: *Аверинцев С. С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания.* М., 1999. С. 3–38.

политического строя и его идеологии, в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

К этому следует добавить еще одно важное наблюдение исследователей: «Категории поэтики заведомо подвижны. Даже тогда, когда в длительной исторической перспективе они сохраняют свою актуальность, от периода к периоду и от литературы к литературе они меняют свой облик и смысл, вступают в новые связи и отношения, всякий раз *складываются* в особые и отличные друг от друга *системы*. Характер каждой такой системы обусловлен в конечном счете *литературным самосознанием эпохи* (выделено мной. — А.У.)»¹⁵⁰.

Эта выведенная коллективом авторов универсальная формула взаимосвязи художественного сознания эпохи с поэтикой в целом применима и к русской литературе XI — первой трети XVIII в., но с учетом специфических особенностей, присущих сугубо русской средневековой литературе.

Применим те же критерии оценки для характеристики трех литературных формаций в истории русской литературы XI — первой трети XVIII века, обобщив вышесказанное.

При этом еще раз следует подчеркнуть, что, во-первых, «литературная формация» выступает в качестве самостоятельной структуры, а конъюктивно-дизъюктивным признаком выступает писательское сознание: теоцентрическое, антропоцентрическое и эгоцентрическое. Во-вторых, следует отметить, что каждой литературной формации имманентно присуща черта переходности к другой литературной формации, т.е. предыдущая формация подготавливает формирование своей приемницы.

Кратко охарактеризуем их.

¹⁵⁰ Аверинцев С. С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3.

1.3.2.1. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ XI—XV СТОЛЕТИЙ

Этот период в развитии русского средневекового сознания относится к теоцентризму. Для него характерен синергетический тип творчества. «Поскольку язык имеет ценность вне материально осязаемой структуры, как прямое орудие Божественного Откровения»¹⁵¹, то писательство воспринимается как духовная деятельность — именно как передача этого Божественного Откровения.

Познание мира осуществляется через веру — умом, по Благодати. В основе мировосприятия лежит Священное Писание.

В «художественном сознании» этого периода отражено «историческое содержание»: рассматриваемый отрезок времени осмысляется древнерусскими книжниками как «последние времена» и ожидание Страшного суда в 1492 году. Отсюда все исторические события настоящего воспринимаются в эсхатологической перспективе. Русская история обретает Провиденциальный смысл. «Русский» осмыляется как православный, а Русская земля — как оплот Православия. Русский народ становится не просто носителем Православия, но и его хранителем до «скончания века» — концепция Илариона Киевского и древнерусских летописей.

В этот период не было единого центра летописания, но при многих монастырях Киева, Великого Новгорода, Владимира, Ростова, Суздаля, Москвы и т.д. создавались общерусские летописные своды. Характерно, что монастырское летописание на протяжении XI—XV вв. было общерусским. Летописи можно назвать доминирующими носителями основной идеи первой литературной формации. Важную роль играют жития святых и проповеди (разного рода «слова»).

«Отношение к действительности» воспроизведено в основной теме древнерусской литературы — спасения души в «будущем веке», а потому словесность носит поучительный характер и действия, и поступки, и помыслы людей оценива-

¹⁵¹ *Рикардо Пиккио*. История древнерусской литературы. М.: Круг, 2002. С. 133.

ются с учетом этой важнейшей цели. При этом необходимо отметить, что речь идет о *личном* спасении человека.

Даже самое значительное бедствие — монголо-татарское нашествие — осмысляется через призму Божественного провидения: как наказание Руси за отход от благочестия (княжеские междоусобицы, ослабление веры в народе и усиление мирских пристрастий и т.д.), искупление грехов страданиями и стяжанием Благодати в миру и монастырях, направившихся подальше от мирской суеты в «пустыни» — в леса, на озера и острова.

«Идеологическое представление» — осмысление земной жизни как приуготовление к жизни вечной; княжеской власти — как Богом данной, а княжеского служения — как мирского служения Богу, выразившегося в защите *своего* Отечества, *своей* православной веры и *своего* народа.

1.3.2.2. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ КОНЦА XV — 30-Х ГОДОВ XVII В.

В конце XV — начале XVI в. происходит смена теоцентрического мировосприятия на антропоцентрическое, и движение сознания от религиозного к рационалистическому.

Для второй в истории русской литературы литературной формации характерно проявление *рассудочного начала* в писательском творчестве.

Познание мира осуществляется все еще по Благодати, но значение обретает книжное знание и человеческий опыт. Происходит его накопление и обобщение.

Мировоззренческие процессы идут на фоне поворота истории от Древней Руси — содружества княжеств к Московскому царству. Изменяется политический строй: великий князь превращается в царя, помазанника Божия — сакрального правителя. Меняется и идеология: от христианской эсхатологической концепции «последних времен» к государственной эсхатолого-политической теории «Москва — третий Рим».

В художественном сознании этой формации отражена новая эсхатологическая идея: осмысление Московского царства как последнего перед вторым пришествием Христа.

Возникает концепция *коллективного* спасения в благочестивом Православном царстве, хотя значимость *индивидуального* спасения не ослабла.

Угаснувшее было к концу XV века общерусское монастырское летописание возрождается в середине XVI века по воле государя в Москве. Составляются «Степенная книга царского родословия», огромные летописные своды, в том числе и лицевой. Летописание становится государственным, т.е. царским делом. В нем отражается царская (государственная) идеология. Сам царь курировал работу над новым летописным сводом. Ведется митрополичье, а затем, с появлением Патриарха, и Патриаршее летописание.

Происходит осмысление не только настоящего времени сквозь призму будущего Страшного суда, но и собственного прошлого. После общерусской канонизации святых X—XIII вв. на двух Поместных Церковных Соборах 1547 и 1549 годов складывается понятие Святой Руси — сонма русских праведников домонгольской Руси. По сути, XVI век на Руси — это эпоха Возрождения домонгольской русской святости.

Отношение литературы к действительности выражается в стремлении выработать концепцию Православного царства, чем обусловлено доминирование в XVI в. публицистики и осознание Промысла о Московском царстве в Смутное время (начало XVII в.) в исторических сочинениях о «смуте». В начале XVII в. появляются новые исторические жанры, приходящие на смену летописям: авторские исторические хроники, частные «летописцы вкратце» и «исторические записки», в которых писатели высказывали собственные суждения на события русской истории («Временник Ивана Тимофеева», «Сказание Авраамия Палицина» и др.) и давали оценку поступкам конкретных людей и даже царей. В публицистике даже наметилась тенденция к десакрализации царской власти.

Появляется виршевая поэзия.

Литература этой формации развивается на фоне:

а) решительного поворота от великокняжеской власти и раздробленности княжеств к построению единого централизованного государства — православного Московского царства;

б) постепенного крушения предыдущего политического строя — великокняжеской власти и заменой его идеологии на царскую;

в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике. Развиваются новые жанры (публицистика, хронографы).

Фактически, если формально подходить к оценке соблюдения всех обозначенных признаков, то мы наблюдаем смену одной глобальной «литературной эпохи» на другую. Но не изменился «тип художественного сознания». Следовательно, речь идет не о смене глобальной «литературной эпохи», а о какой-то более мелкой литературной системе, входящей в состав «литературной эпохи». Именно она и названа мною «литературной формацией».

Рангом меньшая система структурно отражает более крупную, сохраняя бо́льшую часть ее признаков. Обязательно совпадает их главный объединяющий критерий: здесь — «тип художественного сознания».

1.3.2.3. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ 40-х ГОДОВ XVII — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII В.

Для третьей литературной формации, основанной на аутоцентризме, характерны секуляризация сознания и *восприятие литературного труда как личного дела писателя*; осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд с указанием имени автора.

Познание мира осуществляется опытным путем с помощью рационалистического сознания. В центре мира и произведения оказывается личность писателя.

В художественном сознании этой формации отражено осмысление России как светского европейского государства,

устраивающего свою судьбу по воле самодержавного монарха.

Осмысление Провиденциализма в русской истории выражается в созидании, усилиями прежде всего Патриарха Никона, в Русской земле Нового Иерусалима — центра спасения. Религиозная эсхатологическая теория угасает в Петровскую эпоху. Отныне история будет расцениваться не как Богом указанный путь ко всеобщему спасению, а с гражданских позиций — как цепь человеческих деяний на благо Отечества.

В концепции построения самодержавного царства, в котором реализуется провиденциальная идея сохранения Православия до Страшного суда, вырабатывается и новая концепция *личного* спасения: оно заключается в личном труде на благо Отечества и в конечных результатах этого труда — их количестве. Это относилось, в частности, и к писательскому труду.

Во второй половине XVII в. появляются автобиографии (протопопа Аввакума, инока Епифания и др.¹⁵²), воспоминания, дневники и дневники путешествий представителей разных сословий от купца до дипломата (П.А.Толстой). Литературное произведение зафиксировало интерес автора сочинения к самому себе.

Литература этой формации развивается на фоне:

- а) поворота от построения православного Московского царства к созданию монархического государства — России;
- б) постепенного законодательного изменения политического строя — от царской власти до самодержавной монархии;
- в) секуляризации сознания и отделения религиозного сознания от светского, рационалистического.

¹⁵² Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963; Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. По мнению исследовательницы, «собственно автобиография как жанр не существовала в древнерусской литературе вплоть до середины XVII в.» (Указ. соч. С. 168).

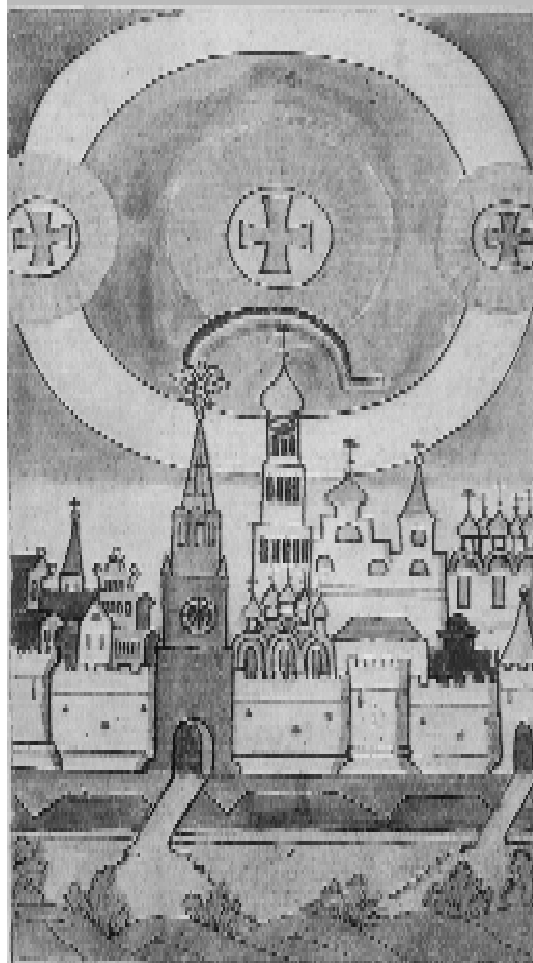
В течение этой литературной формации и происходит формирование собственно художественного метода литературы, основанного на типизации, обобщении и вымысле, и появляются первые светские художественные произведения. Прежде всего это повести и «гиштории»: «исторические», сатирические, мирские, любовные, приключенческие и т.д. Под влиянием западноевропейского стиля барокко развивается силлабическая поэзия. Появляется театр.

Место ортодоксальной *веры* занимают формирующаяся новая светская культура и *эстетика*.

Подводя итог сказанному, следует еще раз отметить, что под литературной формацией понимается исторически складывающаяся (под воздействием мировоззрения, веры и влиянием исторических, социально-экономических, общественно-политических и др. процессов) совокупность взаимосвязанных между собой литературных явлений, создающих устойчивую на длительном временном отрезке четко ограниченную систему.

Рассмотрим процессы зарождения и развития трех литературных формаций, слагающихся из пяти мировоззренческих стадий, и укажем на некоторые существенные черты литературного процесса XI — первой трети XVII века, когда из духовной словесности в ходе секуляризации сознания выделяется собственно светская литература.

Часть II.
ГЕНЕЗИС ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ
(Развитие мировоззрения и русской литературы
XI — первой трети XVIII века)



Евангельское слово легло в основу русской литературы и определило две ее генеральные эсхатологические темы: спасения души в «будущем веке» и осмысление человеческой истории, в том числе и своего Отечества, через призму Страшного суда¹⁵³.

Это одна из древнейших литератур Европы. Ее начальный период длился более семи столетий, с первой половины XI века по 40-е годы XVII века, и имел специфические черты, присущие Средневековью, выразившиеся прежде всего в православном мировоззрении писателей и рукописном характере их творений. Применение с середины XVI века книгопечатания не изменило значительно ее сути, и произведения по-прежнему, распространялись путем переписывания.

Богослужебная литература на Руси появилась во второй половине X века, с распространением христианства и славянской письменности.

Христианство — письменная религия. Возникновение и развитие письменности на Руси были обусловлены потребностью в изложении и распространении христианского вероучения. С одной стороны, переводная христианская литература дала толчок развитию оригинальной древнерусской словесности, с другой — ее возникновение было в значительной степени подготовлено высоким уровнем развития устного народного **словесного** творчества — сказок, былин, песен и т.д. Но, в отличие от фольклора, древнерусская литература формировалась иным типом мышления, на иной — христианской — эстетической основе¹⁵⁴. Фольклор — результат творчества широких народных масс, творчества, связанного еще с дохристианским — языческим — мировоззрением. Его среда бытования была гораздо шире среды бытования литературы. Однако со временем, с распространением и укреплением на Руси христианства, влияние письменной словесности на устную заметно усиливалось.

¹⁵³ Об эсхатологическом мировоззрении в Древней Руси см.: Дергачёва И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004.

¹⁵⁴ Бычков В.В. Эстетика Древней Руси. М., 1998.

Литература — продукт деятельности не всего общества, а только его образованной части. В Древней Руси эта диаспора охватывала значительную часть городского населения, княжескую среду и, конечно же, монастыри. Монастыри выступали хранителями и распространителями литературного церковнославянского языка. Они имели скриптории — мастерские по переписке и изготовлению книг и становились очагами культуры и распространения письменности. В монастырях собирались богатейшие по содержанию библиотеки. Вот почему большинство древнерусских писателей были монахами или церковными деятелями, а светские лица выступали с сочинениями гораздо реже. По сути дела, русские монастыри выполняли те же образовательные и просветительские функции, что и западноевропейские университеты, с той существенной разницей, что занимались духовным, а не светским образованием, и, соответственно, приоритет отдавался *духовной* литературе, а не мирской — *художественной*.

Под древнерусской образованностью следует понимать высокую грамотность, знание греческого языка и догматов христианской веры, что в совокупности способствовало формированию христианского мировоззрения.

Начало его формирования относится к тому же X веку, когда мифологическое сознание, основанное на эмпирическом знании и представлениях язычников Древней Руси, столкнулось со стройной космологической системой христианства и с отвлеченными категориями развитого абстрактного мышления.

После принятия Русью в 988 году христианства в качестве государствообразующей религии, оно на семь столетий становится основой мировоззренческих представлений древнерусских книжников. Церковный канон не допускал никаких отклонений от официальной трактовки Священной истории, изменения религиозных культов и обрядности. Под воздействием христианской литературы формировались средневековые представления о бинарной картине мира и о человеке как носителе образа Божия в себе. Но они не оставались неизменными на всем протяжении XI—XVII веков.

Раздел первый. ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ XI — XV СТОЛЕТИЙ

2.1.1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ

2.1.1.1. СТАДИЯ МИРОВОСПРИЯТИЯ (XI — XII вв.)

С конца X века, со времени принятия христианства в качестве государственной религии, и на протяжении XI–XII столетий Русь проделала в мировоззренческом плане путь от язычества (чувственного мироощущения) к христианскому (умственному) мировосприятию.

Это — значительный переворот в сознании, своего рода умственная революция. Ибо произошел резкий скачок в восприятии и понимании мира, окружающего человека.

Языческое восприятие мира основывалось на чувствах и опыте практической деятельности человека, ограниченной земледелием, охотой и кустарными ремеслами. Эмпирических знаний было недостаточно, чтобы постичь мироздание, и потому произошло (в его постижении) простое перенесение человеческих качеств на природу — ее одухотворение. Соответствующий этому наивному познанию метод можно условно назвать индуктивным: от частного человеческого опыта к обобщенному представлению о мире; то есть от частного — человека к общему — мирозданию. Немаловажно, что существовала только устная традиция передачи знаний, они не были фиксированными.

Христианство ко времени прихода на Русь имело уже почти тысячелетнюю традицию, с хорошо разработанной системой знаний (христианскую философию), зафиксированной письменно.

Приняв христианство, Древняя Русь приняла и это обобщенное устоявшееся знание с четкой картиной бинарного мира и представлениями о человеке как малом мире, «микрокосмосе» — подобии большого мира — «макрокосмоса», давая пищу уже «уму», «очам духовным», а не чувствам — «глазам телесным». Не скудный человеческий опыт передавался устно, а обширное христианское знание, изложенное

в книгах, заняло доминирующее положение в сознании образованных писателей. Не человек, а иерархическое мироздание с Богом в центре оказалось объектом познания.

Человек был последним в хронологической цепи божественных творений и очутился на периферии мироздания. В центре мира пребывает Творец, откуда взирает Он на Им сотворенный мир. Этот взгляд Творца отражает обратная перспектива икон XI–XV веков.

Доминирующим методом познания-отражения на стадии мировосприятия был *религиозно-символический метод*. Он имеет двуединую сущность: объединяет (синкретизирует) причину и следствие. Для этой стадии идеалистического мышления характерно отсутствие в древнерусских сочинениях указаний на причинно-следственную связь, но зато акцентируется смысловая. Например, деяния Владимира Святославича, крестившего Русь, сравниваются с деяниями византийского императора Константина, распространившего христианство, а братоубийство Святополка Окаянного — с братоубийством Авимелеха, сына Ламеха, и так далее.

Собственно «познание» сводилось к Богопознанию. Бог, согласно Священному Писанию, непостижим, но «познаваем». Однако «познание» «мыслится не как постижение сущности Бога, что считалось недопустимым для человеческого разума, а выявление смысла, который имеет Бог для человека. «Познание» таким образом, интерпретируется в духе истолкования, направленного на понимание»¹⁵⁵. Можно сказать, Бог не познавался, а осознавался. И осознавался прежде всего через свое творение. Величие Его виделось в окружающем мире, природе. Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался (осознавался) «умом» — «очами духовными» («умная сущность мира»). Поэтому отношение к природе

¹⁵⁵ Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI начала XII в. Киев, 1988. С. 100.

— это отношение к Богу: природа не познаваема разумом, как и ее Творец, только умом¹⁵⁶ можно осознать ее величие: «Велий, еси, Господи, и чудна дела твоя, никак не разум человеческъ не может исповедати чудес твоихъ... устроенных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоим промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоим промыслом, Господи!»¹⁵⁷

В этом отрывке из «Поучения» древнерусского князя Владимира Мономаха передан восторг православного человека перед сотворенным Богом мирозданием. Только мысленно и можно объять эту картину — от неба и до земли, от светил и птиц до человека, — но не передать («исповедати») разумом всех чудес творения — видимый вокруг мир. Но это не значит, что разум в этот период бездействует. Наоборот, с его помощью нужно, по словам Климента Смолятича, писателя XII в., «рассматряти... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою Божию...»¹⁵⁸

А «разумети» приходится многое, поскольку природа представляет собой загадку. Ее явления, особенно бедствия

¹⁵⁶ В Древней Руси понятие «ум» и «разум» не тождественны и не выступают синонимами. Достаточно вспомнить хотя бы слова Даниила Заточника: «Въструбим, яко въ златокованя трубы в *разумъ ума* своего...», или народную присказку «ум за разум зашел». Разум — это рассудок, умственные способности, т.е. умение мыслить, доходить до сути в процессе размышления. «Разум» руководит чувствами. В основе разума лежит когнитивный эмпирико — теоретический тип отношения к реальности. Разум станет основой рационализма. «Ум» — это духовная сущность, способность восприятия сокровенного знания (Откровения) не через его понимание и приятие разумом, т.е. рассудком, а на базе веры мыслью восходить к Богу. (см.: «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского).

¹⁵⁷ Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 213.

¹⁵⁸ *Никольский Н.К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 127.

(засуха, наводнение, землетрясение и т.д.), воспринимались как проявление воли Творца, наказание за грехи: «Бог наводитъ по грехомъ на куюжду землю гладомъ, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казною, а человекъ не вестъ ничтоже»¹⁵⁹.

Бедствиям часто предшествовали знамена «въ небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромъ чимъ»¹⁶⁰, на которые обращали особое внимание летописцы и фиксировали.

Знамена не пытались понять как явления природы, но стремились разгадать сокровенный смысл: «знаменья бо бываютъ ова на зло, ова ли на добро»¹⁶¹. В сознании православных книжников XI–XII вв. они могли выступать и предвестниками событий (нашествия врагов), и природных катаклизмов (засухи, наводнения), и, наконец, человеческой судьбы.

Затмение солнца 1 мая 1185 г. предостерегает Игоря Святославича от выступления на половцев. Исход этого похода был решен еще до его начала, в чем автор «Слова о полку Игореве» не сомневался. Поэтому и произошло предзнаменование — затмение солнца (солнце — символ князя) 1 мая в день пророка Иеремии¹⁶². Однако Игорь не внемлет предупреждению («спать князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи»), и его постигает трагическая участь — плен, который для чести русского воина был хуже смерти.

¹⁵⁹ Повесть временных лет // Памятники литературы... С. 162.

¹⁶⁰ Там же. С. 178.

¹⁶¹ Там же. С. 268.

¹⁶² Совпадение отнюдь не случайное, и имеющее для автора глубокий религиозный смысл. Затмение в день пророка Иеремии указывало на смысловую связь между прегрешением Израиля, отошедшего от путеволившего его Бога истинного — «источника воды живы» и возжелавшего испить «воду мутну» из Нила Египетского, и согрешившим Игорем Святославичем (см. его раскаяние в «Ипатьевской летописи»), пожелавшим испить «Дону великого». Истинные (вечные) ценности нашли в них замену мнимыми (временными). За это и народ израильский, и князь Игорь были наказаны опустошением их земли врагами.

Небесные знамения, описаниями которых особенно богаты летописи, не только выступают предвестниками каких-то событий или природных явлений, но и сами как бы являются их символами: кровавая комета — ратей и «кровопролитию»; затмение солнца — плена или гибели князя и т.д.

Сами же природные явления являют Божественную волю. Поэтому в их описании в XI–XII вв. авторы стремятся отразить Божественное провидение, ибо происходящее в природе (засуха, эпидемии и т.д.) и события (нападения врагов) имеют свой смысл и цель, поскольку predeterminedены и ниспосланы Богом за грехи христиан: «...земли же согрешивши... казнить Богъ смертию, ли градомъ, ли наведениемъ поганыхъ, ли ведромъ, ли гусеницею, ли иными казньми»¹⁶³.

При описании обычной природы, пребывающей во временном состоянии, книжниками не воспроизводились статичные пейзажи, как в том же «Слове о полку Игореве». Но при описании святых мест Палестины, где все символизирует время Христа, имеют место только описания пребывающей в статичном состоянии природы, символизирующей вечность (например, в «Хождении игумена Даниила в Святую землю»).

Бог правит миром, и человеческая судьба в Его власти. Но у человека есть свобода выбора между добром и злом. И как он воспользуется ею: во имя спасения или гибели — это одна из главнейших тем древнерусской литературы, нашедшая отражение и в «Повести временных лет», и «Письме Олегу Святославичу» Владимира Мономаха, и «Слове о полку Игореве», и во многих других не менее значимых в этом смысле сочинениях.

Внутренняя, духовная красота человека (отражающая образ Божий и подобие Ему) выражается в констатации красоты телесной (описание святого Бориса в «Сказании о свв. Борисе и Глебе»). Отсутствие развернутых портретов

¹⁶³ Повесть временных лет. С. 180.

людей при констатации их «лепообразия», есть свидетельство восприятия данного человека (как правило, — святого) как совершенного творения Бога. Но поступки (грехи) могут обезобразить высшее творение Божие — исказить в нем образ Божий, и тогда человек превращается в «тварь животную» — «козлице».

На этой стадии мышления *logos* имеет полный приоритет перед *ratio*. Слово воспринималось как символ, несущий в себе Божественную сущность и глубинный смысл¹⁶⁴, ибо словом явил Господь волю — сотворил видимый мир и всякую «вещь» в нем. Иисус Христос — Бог Слова и воплощение Слова. Отсюда такой в XI–XII веках пиетет перед Словом, особенно — Святого Писания. К нему относились как к Божественному Откровению, в котором отражена вся сущность мира. Отсюда приоритет духовного начала перед физическим миром. Поэтому и не пытались постичь материальный мир — «воплощение Божия слова» — «разумом», то есть рассудком и чувствами, ибо для его «постижения» достаточно было понять «умом», что о нем говорится в Святом Писании — Божественном Откровении. Исследовать не реальный мир, а его отражение, словесный символ¹⁶⁵.

В XI–XII вв. слово воспринималось на нескольких уровнях. На одном — содержательном (нарративном), сохра-

¹⁶⁴ Вдумайтесь хотя бы в начальные слова Евангелия от Иоанна: «Въ начале бе Слово и Слово Бе у Бога, и Бог бе Слово».

¹⁶⁵ «С точки зрения средневекового мирозерцания, видимый мир, мир материальный — лишь знак, символ мира идеального. Через видимое, материальное средневековый символ передавал сущность невидимого, идеального. Само слово рассматривалось в качестве едиnorodного Сына Божия, логоса, при помощи которого Бог сотворил мир. Как многозначны знаки окружающего человека мира, так многозначно и слово: оно может быть истолковано как в своем прямом, так и в переносном значении. Этим и определяется характер символических метафор, сравнений, уподоблений в древнерусской литературе». См.: *Кусков В.В. Эстетика идеальной жизни*. М., 2000. С. 230.

нившимся до сих пор, — слово воспринималось как носитель информации. На другом — символическом, характерном только для раннего Средневековья, как материализованный символ. Двухуровневым был и язык¹⁶⁶. Древнерусский язык деловой письменности — язык профанный. А церковнославянский язык божественной литургии и Святого Писания — язык сакральный, поскольку «связан с сакральным, Божественным началом»¹⁶⁷. Он же был и литературным языком Древней Руси, на котором творили, по Божественному откровению, древнерусские книжники. Сакральный литературный язык не допускал вымысла, но был глубоко символичен.

«Различие в употреблении церковнославянского и русского языка определялось, надо думать, различием между подлинной (высшей) и лишь эмпирически наблюдаемой реальностью — между объективным знанием и субъективным видением»¹⁶⁸.

Сакральность церковнославянского языка отражалась и в графическом начертании букв — уставном письме XI–

¹⁶⁶ В данном случае для нас не столь важен спор лингвистов, как назвать это явление в истории русского языка: двуязычием — церковнославянским и древнерусским языками (М.В. Ломоносов, Н.М. Карамзин, Н.И. Греч, Ф.И. Буслаев, В.М. Истрин, А.В. Исаченко, Ф.П. Филин, М.Л. Ремнева и др.), двумя «языковыми стихиями» — старославянской и древнерусской (В.В. Виноградов и др), диглоссией — функциональной оппозицией церковнославянского и древнерусского языков (Б.А. Успенский), вариантностью «древнерусского литературного языка, в образовании которого участвовали две стихии — старославянская и восточнославянская» (А.М. Камчатнов). Новейший разбор этих точек зрения см.: *Ремнева М.Л.* Пути развития русского литературного языка XI—XVII вв. М., 2003; *Камчатнов А.М.* История русского литературного языка: XI — первая половина XIX века. М., 2005.

¹⁶⁷ *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). М., 1994. С. 50.

¹⁶⁸ Там же. С. 48.

XII вв. В XIII в., на новой стадии мировоззрения, графика письма меняется¹⁶⁹.

С помощью слова-символа создавалась (при отсутствии научного объяснения мироздания, когда мир дольний воспринимался как символ мира горнего) упорядоченная система мироздания. Поэтому символизм был единственным возможным для XI–XII вв. способом построения целостной картины мира, в центре которой пребывал Бог-Творец.

«В нем (символе. — А.У.), в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или «видимая», и духовная, или «невидимая», — соединены не логически («это» означает «это»), не аналогически («это» изображает «это») и не причинно-следственно («это» есть причина «этого»), а *эпифанически* (от греческого *ἐπιφανεῖα* — являю). Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру, в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее»¹⁷⁰.

Отсюда способом познания сущего выступало умозрение¹⁷¹. Отсюда и природа воспринималась как символ. Скажем, сменяющиеся, но ежегодно повторяющиеся времена года — это символ священной истории, отраженный в ежегодно повторяющихся христианских праздниках (см., к примеру, «Слово на первое Воскресение по Пасхе» Кирилла Туровского, в котором весна символизирует Воскресение Христа).

Да и сама русская история в княжеских деяниях находит под пером книжников и летописцев аналогии-символы в библейской истории. Иларион сравнивает в «Слове о Законе и Благодати» киевоукраинского Ярослава Мудрого (построившего Софийский собор, крепостные стены и Золотые

¹⁶⁹ Щепкин В.Н. Учебник русской палеографии. М., 1920. С. 97–104.

¹⁷⁰ Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. Изд. 2-е. Париж, 1988. С. 47.

¹⁷¹ Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 18.

ворота — во образ Воскресенского храма и Золотых ворот в Иерусалиме — с надвратной церковью Благовещения) с библейским царем Соломоном, благоустроившим Иерусалим. «Повесть временных лет» сравнивает Владимира Крестителя, построившего Десятинную церковь (Успения Пресвятой Богородицы), с Давидом, построившим Храм Господень в Иерусалиме и устроившим пир по этому поводу, а заодно и с Иаковом, от которого пошли двенадцать колен Израилевых, и т.д.¹⁷². Характерно при этом, что монастырское летописание, где бы оно ни велось, имеет общерусское значение, а история осмысливается как Провидение Господне, ведущее людей ко спасению в «будущем веке». Русская история обретает эсхатологический смысл.

Символизм мышления XI–XII вв. выражался и в градостроении, и монастырском устройении. По замечанию протоиерея Льва Лебедева, «любой более или менее развитый древнерусский город с его храмами во имя Христа, Божией Матери и многих святых содержит в себе архитектурный образ Церкви Небесной, Града Небесного»¹⁷³. «...Со времен Крещения Руси, независимо от воли и сознания людей, подчиняясь некоему естественному порядку вещей, устраивается (или стремится к устройству) во образ круга — символа вечности, включает в себе и крест и образы Горнего мира уже одним только существованием в нем храмов Божиих с их небесной символикой»¹⁷⁴. «Так и воспринимался древний русский град, особенно издали, с поклонной горы, ког-

¹⁷² Данилевский И.Н. Библеизмы повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. М., 1992. Он же: Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

¹⁷³ Протоиерей Лев Лебедев. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного (На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 года. М., 1989. С. 147.

¹⁷⁴ Там же. С. 148.

да путнику открывалась его прекрасная панорама, где доминировали купола и колокольни храмов, монастырей, крепостные стены с надвратными церквями и башнями...». Однако в реальности, земной город — это не столько символ сакрального Града Небесного, сколько отражение образа мира профанного, со всеми его страстями. «Поэтому в наиболее чистом виде образ Града Небесного осуществлялся в русских монастырях, особенно тех, что находились в стороне, вдали от шумных городов. Такие монастыри строились тоже, как города, со стенами, Святыми воротами в них, башнями, с лобным местом, с несколькими храмами. Только, в отличие от мирского города, где соединялись мирское и духовное начала жизни, в монастыре все было посвящено духовному началу, равноангельскому житию (пострижение в монашество и называлось принятием ангельского образа) <...> Такие монастыри, и наипаче те из них, что имели белокаменные стены и белокаменные храмы, увенчанные золотыми куполами, и воспринимались и были подлинно образами Града Небесного, возникшими на земле, как напоминание и свидетельство о конечной цели христианского жителства — достижении вечного пребывания с Богом в Его Небесном Царстве, Иерусалиме Новом... »¹⁷⁵.

Отношение к действительности в рассматриваемый период носило ценностный (аксиологический) характер. Это видно на примере понимания категорий «времени» и «пространства», воспринимаемых в смысловом единстве. Время началось на Востоке, там, где был Рай («Сотворил Бог породу на Востоце...»). Конец мира, Страшный Суд в средневековом сознании православного человека был связан с Западом (не случайно, алтарь церкви с иконостасом располагался на восток, молящиеся обращались лицом к восто-

¹⁷⁵ *Протоиерей Лев Лебедев*. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного (На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 года. С. 147.

ку; изображение Страшного Суда — на западной, противоположной стене храма, у выхода). Центр мира — в Иерусалиме, на Лобном месте, рядом с храмом Воскресения Господня, где находится Гроб Господень¹⁷⁶.

И время, и пространство воспринималось в двух ипостасях, поскольку в представлении христиан, существовали и сакральное время — вечность, и сакральное пространство — небеса, рай, наряду с земным (дольным) мирским изменяющимся временем и пространством.

Эта бинарная картина мира отражена в выходной миниатюре с изображением евангелиста Иоанна и его ученика Прохора на острове Патмос из самой старшей из дошедших до нас лицевой рукописи — Остромирова Евангелия (Новгород, 1056–1057. Лист 1 об.). «Композиция эта поражает сложностью своей философской и эстетической концепции. Рама ее в виде четырехлепестковой розетки типа квадрифолия позволяет мастеру создать как бы два параллельных слоя на ее вертикальных и горизонтальных лепестка: мир Иоанна, который находится в непосредственном контакте с небом, и мир земной, мир Прохора, который воспринимает «Откровение» через посредство апостола»¹⁷⁷.

Бинарная картина мира отражена и в любом православном храме. В нем изначально, как в скинии сооруженной Моисеем «по образу, показанному (ему) на горе (Исход: 25, 40)», присутствует образ «скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек». В храмах священники «по закону приносят дары, которые служат образу и тени небесного»¹⁷⁸.

Особенно сильно в строении православного храма выражена его эсхатологическая составляющая. Западная и центральная части храма с настенными росписями соответ-

¹⁷⁶ См.: Данилова И.Е. От Средних веков к Возрождению. М., 1980.

¹⁷⁷ Ухова Т.Б. Книжная миниатюра Древней Руси // Триста веков искусства. М., 1976. С. 211.

¹⁷⁸ Послание к евреям св. ап. Павла (8; 2-5).

ственно из Ветхозаветной и Новозаветной истории — нартекс и наос — олицетворяет «мир дольний». Алтарь и купол с барабаном — «мир горний». На западной стороне изображался Страшный суд. На восточной, в алтаре — «горнее место» с изображением Спасителя. «Эта двухуровневость пространства храма полностью отвечает раннесредневековому двухъярусному образу мира»¹⁷⁹. В целом же крестово-купольный храм представлял собой образ «неба на земле».

Путь христианина в храм — продвижение с запада на восток: от греховного «ветхого человека» к «человеку новому». «Этот путь от Ветхого завета к Новому мыслился в символической форме. Он «начинался» с запада. Западная часть храма — это своего рода место приуготовления. В раннехристианских храмах (III в.) здесь, перед входом, находились источники для омовения ног как «символы святого очищения». Далее в нартексе отводилось место для оглашенных. Тут же иногда устраивались крещальни. Еще далее к востоку (в наосе или ораториуме) протянулось помещение для «верных». Именно протянулось, чтобы этот путь спасения был реально, физически ощути́м. <...> Сакральная ценность частей здания увеличивалась с приближением к алтарю. В этой градации выделяются три главных членения: нартекс, наос, алтарь. Они соответствуют трем главным членениям христианского общества: оглашенные, верные, пастыри»¹⁸⁰.

Храмовая служба воспринимается как со-переживание событий Священного Писания, а богослужение носило линейно-исторический характер.

Отношение православного человека к времени, как и к пространству, в XI–XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, то есть земного времени, и наступлением «будущего века», «жизни нетленной», то есть вечности, которой удостаиваются только души

¹⁷⁹ Вагнер Г.К. Искусство мыслить в камне. М., 1990. С. 12.

¹⁸⁰ Там же. С. 13.

праведников. Это совершенно однозначно выражено в «Письме Олегу Святославичу» Владимира Мономаха, адресованного на Страшный суд, и представляющем собой покаянную исповедь русского князя. О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться¹⁸¹.

То есть, сквозь призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, проблема добра и зла, постоянно присутствующая в древнерусской литературе.

Подытоживая сказанное о мировоззренческих представлениях XI–XII веков осталось только повторить, что для этого периода единственно возможным методом познания–отражения был *религиозно–символический* и о нем можно говорить как о средневековом творческом методе отражения XI–XII веков.

2.1.1.2. СТАДИЯ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ (XIII — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIV в.)

Границы второй стадии средневекового мировоззрения определены, с одной стороны, обнаружением в мировоззрении восточных славян *прагматизма* и, соответственно, его проявления в произведениях литературы и искусства, с другой стороны, — *дифференциацией разговорных языков и восточнославянских культур*, произошедшей в середине XIV века.

Способом умственного познания, наряду с еще сохранившимся в начале XIII в. умозрением (толкованием) выступало в это время интуитивное созерцание идеи бытия, как эйдоса, то есть некоего духовного образа. Это переходный период, во время которого религиозно-символический метод познания-отражения стал вытесняться новым — *религиозно-прагматическим*, а идеалистическое мышление — прагматическим (объективно-идеалистическим).

Иными словами, на стадии развития религиозно-сим-

¹⁸¹ См.: Ужанков А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII вв. // Русская речь. 1988. № 6. С. 78–84.

волического метода события имели смысловую связь и только, но уже на следующей стадии мышления «связь по смыслу» сформировала «связь по причине», и обнаружилась причинно-следственная зависимость событий, как в жизни человека (деталях) или, например, смерти Романа Галицкого, так и в глобальных исторических явлениях — например, пленении Константинополя крестоносцами в 1204 г. или нашествии монголо-татар на Русь.

«Не корабль топит человеки, но ветер; тако же и ты, княже, не сам владеши, в печал введут тя думцы твои. Не огонь творит разжение железу, но надмение мешное»¹⁸² — замечает Даниил Заточник. Его «Слово» (или «Моление») особенно отличается прагматизмом и обилием причинно-следственных посылов.

«Для того, чтобы обнаружить эволюционную связь, нужно показать,.. что два явления существенно связаны между собой и одно — предшествующее существенно и необходимо определяет другое — последующее», — писал М.М.Бахтин¹⁸³.

Уже на раннем этапе, в начале XIII века, в литературе заметно присутствие двух методов. Если в предыдущий период наличествовала одна связь — по смыслу (отсюда прослеживалась и «зависимость» события от символа: пленение князя от затмения солнца), то в переходный период появилась и причинно-следственная связь: одно событие выступало причиной другого. Она отразилась, прежде всего, в летописях. Скажем, уже в самом начале «Галицко-Волынской летописи» появилось указание на связь событий, не характерное для летописания предыдущих веков: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятного самодержьца всея Руси... велику мятежу воставшу в земле Руской: оставившима же ся двеима сынома его един 4 лет, а другии дву

¹⁸² Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их перделкам. Л., 1932. С. 58.

¹⁸³ *Медведев П.Н. (М.М.Бахтин). Формальный метод в литературоведении. С. 181–182.*

лет»¹⁸⁴. Автор указывает на прямую связь между смутой в Галицко-Волынском княжестве («земле Руской») и смертью великого князя Романа Мстиславича, после которого не осталось совершеннолетнего наследника. Не погибни князь, или был бы взрослым и сильным наследник — не было бы боярского произвола в княжестве.

Так через причину некоторые исторические события — следствие находят объяснения. Но все же чаще поступки князя и явления жизни трактуются в традиционном провиденциализме: «*Божиим повелениемъ* прислаша князи Литовьский к великой княгини Романове...» (С.252). «*Снас Богъ* отъ иноплемьникъ... *так*о бо милость от Бога Руской земле» (С.254). «*Богу же* изволившию, Даниилъ созда градъ именемъ Холмъ... *Божиею же* волею избранъ бысть и поставленъ бысть Иванъ пискупъ княземъ Данииломъ» (С.256) и т.д.

Однако наряду с господствующим по-прежнему, в сознании провиденциализмом обнаруживается и *прагматизм* в трактовке исторических фактов («По убьеньи же герьцюкове, рекомаго Фридриха, ... мятежю же бывшу между сильными людьми о честь и о волость герьцюкову убьенного» (С.324)), принятии князьями решений: «Время есть христяномъ [идти] на поганее, яко сами имеютъ рать межи собою» (С.320).

Прагматический взгляд на вещи культивирует разум — интеллект. Это особенно заметно в «Слове» Даниила Заточника: «Княже мои, господине! Не возри на внешняя моя, но вонми внутреняя моя. Аз бо есмь одеяниемъ скуденъ, но разумом обилен; юнъ возрастъ имьи, но стар смыслъ вложихъ вонъ». «Луче единъ смыслень, паче десяти владеющих грады властелин без ума». «Умень муж не велми бывает на рати храбръ, но крепокъ в замыслех; да тем (добро) собирати мудрые». «Глаголет писание: взыщите премудрость, да

¹⁸⁴ «Галицко-Волынская летопись» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 237. Далее страницы указаны в тексте монографии.

жива будет душа ваша. Прилепляясь премудрымъ, премудръ будешь». «Очи мудраго во главе, а безумнаго аки во тме ходят». «Аще бо не мудръ есми, поне мало мудрости сретох во вратех, а умных муж сапогъ поносил есмь и в смысленых ризу облачихся»¹⁸⁵.

Наметились «признаки оживления стиля» (т.е. принципов изображения) и в некоторых миниатюрах, причем, что любопытно, тоже происходящих из Галицко-Волынского княжества. Я имею в виду лицевое галицко-волынское Евангелие начала XIII в., в котором исследователи заметили «необычную подвижность фигур, поз и драпировок», «стихийность и мажорность»¹⁸⁶.

Отношение к окружающему миру, и, в частности, к природе, также претерпело изменение. Относиться к ней стали на бытовом потребительском уровне. Появилась ее оценка, с точки зрения удобства ландшафта для строительства города (например, Холма кн. Даниилом Романовичем), или монастыря (Кириллом Белозерским) и т.д. Но еще не «научились» любоваться ее красотой — нет и оценочных ее описаний.

К концу периода, к середине XIV в., прагматизм стал играть весьма заметную роль в мышлении древнерусских писателей, а религиозно-прагматический метод познания-отражения полностью вытеснил религиозно-символический.

Наглядным тому примером служат произведения литературы второй половины XIV в. Казалось бы, автор «Задонщины» использовал некоторую символику «Слова о полку Игореве», то есть старый метод отражения. Однако образы «Задонщины» совершенно утратили свое символическое значение, что свидетельствует об ином литературном ме-

¹⁸⁵ Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 55, 57, 58, 65, 67.

¹⁸⁶ *Попова О.С.* Галицко-Волынские миниатюры раннего XIII века. // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 286; *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 86.

тоде. Часть из них стала малопонятна не только читателям, но и книжным людям — переписчикам (оттого появились «темные» места в «Слове»), а часть превратилась в реальные сравнения в «Задонщине». Скажем, не к Бояну — соловью, воспарявшему под небеса (соловей-то под небесами не поет!), обращается автор «Задонщины», а к реальным птицам — соловью, жаворонку (поющему как раз высоко в небе); не тучи, символизирующие половцев, с моря идут, а реальная гроза собирается, и т.д. Правда, вторая половина XIV в. — это начало новой стадии — миропонимания. Однако господствующим в ней становится именно религиозно-прагматический метод, формировавшийся в рассмотренный нами сейчас переходный период XIII — первой половины XIV в. — на стадии средневекового мирозерцания.

Переходным я его назвал потому, что он стал пограничным между идеалистическим (словесным) способом познания Бога и материалистическим (чувственным) способом познания материального мира.

В этот период претерпевает изменение и книжная церковнославянская графика. В течение XIII в. из различных нововведений (уже само их появление говорит о новой стадии в мировоззрении) складывается так называемый «новый стильный почерк» и «устанавливается последовательное правописание»¹⁸⁷.

2.1.1.3. СТАДИЯ МИРОПОНИМАНИЯ

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV в. — ДО 90-х ГОДОВ XV в.)

Границы этой стадии определяются началом самостоятельного существования трех восточнославянских культур: русской, украинской и белорусской — с одной стороны, и концом седьмой тысячи лет, т.е. 1492 г. от Рождества Христова, когда завершился принятый вместе с христианством расчет Пасхалий и ожидался всеобщий конец Света.

¹⁸⁷ Щепкин В.Н. Учебник русской палеографии. С. 102–106.

Стадия миропонимания завершает пятивековой этап в развитии русской средневековой мысли, в основе которого лежало умственное или духовное «познание» Бога через благодать.

На всем этом промежутке времени бинарная картина мира не изменялась в сознании людей книжных ни по сути, ни по способу познания.

В восприятии христианина существовал и мир дольний, видимый, окружавший человека; и мир горний, невидимый, духовный. Оба явились Божественным творением, но с разными функциями. В мире материальном, подвластном течению времени, временном и временною, пребывает человек душою и телом — во плоти. Временно пребывает. В мир сакральный, невидимый, отмеченный вечностью, переселяются души праведников, оставив навек бренное тело (см. «Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе).

Дольний мир воспринимался очами телесными, горний — духовными, только через веру и можно достичь его.

Связь и единство противоположный миров осуществлена и выражена в едином Боге Отце, «Вседержителе, Творце неба и земли, видимого всего и невидимого» (православный Символ веры). Посланный им в мир земной Сын Божий — Иисус Христос, явился олицетворением единства двух миров, ибо «совершен в Божестве и совершен в человечестве: истинно Бог и истинно Человек, также из души и тела: единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству: во всем нам подобному, кроме греха... едиnorodного, во двухъ естествахъ неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемаго»¹⁸⁸.

Божественная «сущность Бога, — по мнению Григория Паламы, — непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и ad extra. И это существование Бога, обращенное вовне, есть

¹⁸⁸ Книга правилъ святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 5.

не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия»¹⁸⁹.

Божественную волю стали определять в судьбах русской истории в конце XIV–XV веках. Отсюда пошло осмысление монголо-татарского нашествия как в произведениях Куликовского цикла, так и посвященных осмыслению нашествия: «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя Русьского», «Повести о разорении Рязани Батыем»¹⁹⁰, «Повести о Меркурии Смоленском» и др.

В этот период не было единого центра летописания, но при многих монастырях Великого Новгорода, Владимира, Ростова, Суздаля, Москвы и т.д. создавались *общерусские летописные своды*. Монастырское летописание на протяжении XI–XV вв. было общерусским!

Смыслом жизни для средневекового православного человека в ожидании второго пришествия Спасителя и конца Света в 1492 году было стяжание Святого Духа, а не вещей мира сего. Ибо насколько душа прилепляется к вещи, настолько сужается в ней пространство для стяжания Святого Духа. Посему православные писатели в своих творениях не уделяли внимания мирским вещам — *прелестям* жизни, умышленно уходили от них. Поэтому в большинстве произведений их попросту нет, в других — очень мало, но и здесь отсутствует их описание, восторги и т.д. Наоборот, «прелести», т.е. прельщения, обман «князем мира сего» (выступающим всегда врагом рода человеческого) были направлены на удержании человеческого внимания и интереса на земном, материальном.

¹⁸⁹ *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточнославянское Возрождение // Богословские труды. Т.29. М., 1989. С. 63.

¹⁹⁰ Скорее всего, эта повесть, в том виде, каком мы ее знаем, была написана уже после «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», поскольку в ней имеются заимствования из «Слова о житии». См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського // ТОДРЛ. Т.5. М.-Л.: Наука, 1947. С. 78–81.

Проявление духовной силы особенно проявляется в 60—90-е годы XV века, когда происходит массовый уход семей «сильных мира сего» (князей, бояр) в монастыри, с раздачей своих земель и собственности¹⁹¹.

Уход князя от славы и чести мира сего (т.е. отказ от княжеского титула и престола) в монастырь — есть, по сути, логическое продолжение его жизненного предназначения, ибо княжеская власть воспринималась как Богом данная, а потому и княжеское служение — как мирское служение Богу¹⁹². Но уход, т.е. добровольный отказ (иными словами — проявление свободного выбора) от мирских богатств — есть свидетельство высокого духовного состояния князя.

Служение Богу — отстаивание Православия, защита независимости Русской (читай — православной) земли и ее народа — есть прерогатива князей и царей рода Рюриковичей, освященное добровольной жертвой (т.е. опять же — свободным выбором) князей-страстотерпцев Бориса и Глеба.

На этом этапе сознания, до XV в., мир видимый воспринимался как символ величия Творца, осознавался через Откровение, но не был подвластен разумному познанию. Хотя сознание (и основа мировоззрения), по-прежнему, оставались религиозными, но постепенно накапливающийся практический опыт, с одной стороны, и переводная литература по естествознанию, с другой, формировали уже практическое (или рациональное) знание. Оно дало толчок в развитии мирской струи в объективно идеалистическом мышлении XV в. Это привело к появлению в конце XV столетия русской оригинальной мирской (бытовой) повести. Формирование же нового литературного жанра придется

¹⁹¹ Вот почему монастыри становятся к началу XVI века крупнейшими земельными собственниками, что и привело к спорам «стяжателей» и «нестяжателей» о монастырских владениях.

¹⁹² Ужанков А.Н. Меж двух зол. Исторический выбор Александра Невского // Россия XXI. 1999. № 2. С. 137–138.

уже на XVI–XVII века¹⁹³. Окружающий мир стал восприниматься и осознаваться не только «духовными глазами» — умом, но и «глазами телесными» — чувствами, и оцениваться разумом, как и практическая деятельность человека. Афанасий Никитин, например, по достоинству оценил выбор места под строительство города Виджаянагора, который не могли взять даже после многодневной осады неприятели («Хождение за три моря»). Эмпирико-теоретический тип отношения к реальности, базирующийся на опытном знании, стал той основой, на которой позднее развился когнитивный способ познания мира видимого.

Во второй половине XIV в. *впервые* на Руси формируется на основе рационалистических построений еретическое движение, направленное против ортодоксального христианского учения, получившее еще тогда название «стригольничества». Оно оставило заметный след и на протяжении всего XV века¹⁹⁴.

В XV в. отношение к природе заметно обмирщилось. Утвердился утилитарный подход к ней. Человека приводило в восторг ее совершенство, разумность всего сотворенного, но за материальным творением уже не пытались увидеть тайный (сокровенный) смысл. В природе между причиной и следствием была установлена прочная прагматическая связь, равно как и между историческими событиями. Например, в «Сказании о Мамаевом побоище» утренний туман 8 сентября 1380 года объясняется теплой ночью, а сама битва на Куликовом поле явилась результатом безвыходной ситуации для Дмитрия Ивановича: Мамай взял и новую дань русских, и захотел покорить Русь, как когда-то Батый. Только после того, как мирным путем не удалось предотвратить военных действий, митрополит Киприан благословил московского князя на сражение.

¹⁹³ Ужанков А.Н. Истоки русской художественной прозы // Русская бытовая повесть XV–XVII вв. М., 1991. С. 5–18.

¹⁹⁴ Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993.

На стадии миропонимания окончательно сформировался и стал доминирующим *религиозно-прагматический метод* познания-отражения, основанный на дедукции, то есть когда из общего (например, знания), выводилось частное (представление). Это стадия доминирования рассудка (в допустимых христианской философией пределах) над чувствами. Она подготовила коренную ломку сознания и его реформацию. В XV в. были посеяны семена мирской культуры, взошедшие на последующей стадии миропостижения в виде господствующего рационализма и давшие в Новое время ростки естествознания и художественной литературы.

Своеобразие мировоззрения на стадии миропонимания нашло отражение в новом церковнославянском графическом стиле — вязи. Она появляется на Руси во второй половине XIV в. и на всем протяжении XV в., по-видимому, была преобладающей. К концу же выделенного нами периода, т.е. к концу XV века, «обнаруживаются явления дифференциации в русской вязи» на литовско-русскую и московскую. В последней «возобладает геометрический принцип», который станет основополагающим на следующей стадии¹⁹⁵.

Примечательно и еще одно явление в книжной графике рассматриваемого периода. Во-первых, развитие в XV в. *полуустава* в церковных книгах, а, во-вторых, появление в XV в. *скорописи*, которая используется в деловой (секулярной) письменности: дипломатических документах (грамотах и договорах), писцовых и переписных книгах, судебных документах (челобитных, судебных решениях) и хозяйственных книгах¹⁹⁶. Важно то обстоятельство, что «скоропись отчетливо связывается в этот период с русским, а не церковнославянским языком, т.е. противопоставление книжного и скорописного письма предстает как реализация более общего противопоставления церковнославянского и русско-

¹⁹⁵ Щепкин В.Н. Учебник русской палеографии. С. 35.

¹⁹⁶ Там же. С. 124–125.

го языка»¹⁹⁷. Интересно отметить, что появившийся в XV в. новый (и именно литературный!) жанр — мирская повесть (как и переводная литература, начиная с этого столетия) представлена *только* в рукописях, написанных скорописью. Скорописью будут написаны и все мирские (бытовые) повести XVI в. — первой трети XVIII в. По сути, в этот период намечается замена литературного языка — церковнославянского — в светских жанрах русским языком, который только после петровских языковых реформ станет официальным языком русской литературы.

2.1.2. ОСМЫСЛЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА И ПИСАТЕЛЬСКОГО ТРУДА В XI — КОНЦЕ XV ВЕКА

Древнерусский православный книжник, человек церковный или мирской, руководствовался в своей жизни Священным Писанием — Библией, и Священным Преданием — трудами святых отцов церкви. Тем более, если это — творческая личность, и тем более, если он жил в монастыре.

Как уже отмечалось выше, сознание древнерусского книжника XI—XII веков было религиозно-символическим. Мир и человеческие поступки осмыслились только сквозь призму Священного Писания и его толкований святыми отцами церкви (раз святой, то и его толкования Боговдохновенны!).

«В святоотеческой литературе существует традиция, согласно которой *человеческое творчество и самые творческие способности рассматриваются в связи с проблемой богоподобия* и представляются как особый божественный дар и вместе с тем задание человеку по предвечному изволению Божию (Григорий Нисский, Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, Анастасий Синаит, Фотий Константинопольский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама). Этот дар и одновременно долг дается человеку, как свобода воли, помимо его желания или нежелания как печать богоподобия.

¹⁹⁷ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). С. 60–61.

Человек, утверждал, например Анастасий Синаит, — творец и демиург по образу Бога, Творца и Демиурга (89-й вопрос «Вопросоответов»). Творящий человек, таким образом, в определенной мере подражает своему Творцу, как образ Первообразу (Фотий Константинопольский)¹⁹⁸.

Сотворенный по образу и подобию Творца человек изначально «предназначался к *духовному совершенству* (выделено мной. — А.У.) — к благодатному пребыванию в общении с Богом в условиях райской жизни»¹⁹⁹. Не случайно, что *первое со-творчество* Адама Богу было в поименовании всех животных и предметов (Быт.1.19-20). Причем, что важно отметить, «въ начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ. Оно было въ начале у Бога: все чрезъ Него начало быть» (Иоанн, 1;1-2). То есть Творец-Бог и Слово (Логос) неразрывны в своей сути, тому доказательство — Иисус Христос — воплощенное Слово.

Творец-Бог воплощал слово-идею во всех других своих видимых творениях. Адам, именуя (называя) их, угадывал (точнее, указывал) в нареченном имени эту «идею вещи»²⁰⁰. Он «всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, всматривается и угадывает самое существенное в них. Своим словом, находимым в каком-то непостижимом процессе творчества имени, он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия... Адаму дано было узреть неизреченное строение, носимое в себе каждым животным»²⁰¹.

Это — первое словесное со-творчество человека Богу. Оно стало возможным при духовном совершенстве Адама.

¹⁹⁸ Левшин Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. Минск, 2001. С. 38.

¹⁹⁹ Священник Михаил. Православный взгляд на творчество. М., 1997. С. 4. Далее ссылки на страницы приводятся в тексте.

²⁰⁰ См.: Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 76–78.

²⁰¹ Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 197-198.

«Когда же в гордом вожделении стать, «как боги», прародители вкусили плод от запретного древа, то тотчас же они (как вышедшие из смиренного послушания Богу) утратили благодатную духовность и стали людьми плотскими. У пребывающего «в благодати Божией» человека, тело есть храм живущего в нем Святого Духа (Деян.:13,43; ср.: 1 Кор.,6,19). Но как только человек лишается благодати, так и становится плотским человеком — рабом своего тела; тогда в нем закрываются духовные очи — очи любви, чистоты и святости, а открывается зрение плотское — «похоть очей» (1Ин., 2,16)»²⁰². «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт.,3,7).

Здесь мы сталкиваемся с другим видом творчества — уже материальным — рукодельным ремеслом («художеством»), обусловленным «ниспадением личности в плотское состояние». С этого, сшитого из смоковных листьев опоясания, «началось в человечестве искусство» (С. 4).

Потомкам изгнанных из Рая прародителей предстоял длительный путь возвращения к Отцу Небесному через обождение, то есть, восстановление долгим и тяжелым трудом утраченной Божественной благодати через крещение и усвоение христианского (евангельского) учения.

Руководством для праведной жизни стали Новозаветные книги, труды святых отцов церкви и «душеполезное чтение» — творения древнерусских писателей, имеющие учительный характер. Хочу здесь отметить, что практически через все древнерусские произведения вплоть до 40-х годов XVII века, проходит тема **спасения души**.

Мы подошли к еще одному виду творчества — искусству жить.

«...Человек, принявший верное направление в искусстве жить, смиренно осуществляет праведную, по-Божьи жизнь, приближающую его к Богу; тогда как гордо и нечес-

²⁰² Священник Михаил. Православный взгляд на творчество. С. 4.

тивно живущий, шествует широкой дорогой вседозволенности и направляется (и приближается!) к князю тьмы — дьяволу» (С.15). *Высшее проявление искусства жить — достижение святости.*

«Печать принятого человеком направления в искусстве жить накладывается» (С.15) и на его житейские дела, поступки и, конечно же, словесное творчество.

Чем совершеннее (благодатнее) жизнь человека, тем большее смирение в трудах его²⁰³. А труд его — не славы ради мира сего (личной славы), но — во славу Божию: «И все, что вы делаете, *словом или делом*, все делайте во имя Господа Иисуса Христа... И все, что вы делаете, делайте от души, как для Господа, а не для людей, ... ибо вы служите Господу Христу» (Колос.: 3, 17, 23) (Выделено мной. — А.У.).

Я привел исходное положение в осознании древнерусскими «писателями» своего труда. Хочу напомнить, что практически все известные нам древнерусские авторы XI — XII вв. — монахи, т.е. в *искусстве жить* избрали «ангельский путь» совершенствования, отказавшись от «славы и богатств мира сего», ради духовного служения Богу. Уместно здесь заметить, что «человек начинает творить лишь со времени приобретения навыка духовного господства над плотью, над материальностью мира, поскольку *непрерывным условием всякого творчества есть свобода творящего духа над материальным творением*» (С. 27).

Поэтому монашеское духовное делание — есть освобождение духа от всего мирского — есть «процесс становление человека в творца» (С. 27). И чем больше *свобода духа*, тем сильнее *талант*, воспринимаемый как Богом данный и употребляемый во славу Божию по словам апостола Павла: «Что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор.,10,31).

«Человек ответствен перед Создавшим его за реализацию этого творческого дара, этого предвечного божественного

²⁰³ Ср. *Священник Михаил*. Православный взгляд на творчество. С. 15.

о нем замысла. Страшный суд будет судить именно о том, как и насколько человек осуществил в земной жизни свое творческое назначение»²⁰⁴.

«Полнота же духовной свободы достигается только жизнью в Боге, ... жизнью, к которой стремятся монахи (и святители из монахов). Но поскольку Бог есть Дух, то только облагодатствованный Святым Духом человек обретает необходимую для творчества свободу духа, по сказанному: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3,17; ср.: Ин. 4,24; 1 Ин. 4,8; 1 Кор. 8,3)» (С. 28).

Характерны в этом плане слова преподобного (обратите внимание: *преподобного*, то есть уподобившегося своей жизнью Богу!) священноинока Епифания Премудрого: «Сего ради прекланяю колене мои ко Отцю Господа нашего Иисуса Христа, от Него же «всяко дание благо и всяк даръ свершен свыше есть сходя», и Превечному руце простираю безначальному Сыну Божию и слову, искии Дародавца, призываю Господа нашего Иисуса Христа, от Негоже и «Им же вся быша», и «вся Тем быша, без Него же не бысть ничтоже, еже бысть». Тъй бо рече: «Без Мене не можете творити ничтоже» (Ин.: 18,5). «Просите и дасться вам». Прошу же, да ми подасть благодать и «даръ Святаго Духа»» (Деян.: 2,38)²⁰⁵.

По сути дела, преподобный Епифаний выразил, используя цитаты Священного Писания, точку зрения *всех* предшествовавших ему древнерусских тружеников слова.

Творчество князя Владимира Мономаха не есть исключение из этого правила, ибо княжеское служение — это мирское служение Богу; а его «Поучение» написано не «славы ради мира сего» (об этом свидетельствует его единственный экземпляр, включенный в летописный свод, составленный в Выдубицком, его ктиторском монастыре), а как самооценка своих деяний (поскольку княжеская власть от Бога, то и отвечать ему за свои дела пред Богом), направ-

²⁰⁴ Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 208.

²⁰⁵ Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 52.

ленная на Страшный суд: «На Страшном суде без обвинителей обличаюсь...»²⁰⁶.

По сути дела, в древнерусских произведениях предпринята «попытка представить (воспроизвести и передать) ... непостижимое содержание образа Божия, имеющегося в человеке, а также попытка наметить и указать средства к достижению богоподобия, во всей полноте его божественных совершенств» (С.21).

Словесное средневековое произведение создается не по хотению автора (многие из них особо подчеркивают это), но по послушанию, т.е. *по смирению* (преподобные Нестор и Епифаний Премудрый), «соизволением и вдохновением Духа Божия» (С.27), пребывающим в человеке по его молитве и праведной жизни, исполненной любви.

И поскольку, «согласно святоотеческому учению, истинное творчество (или творчество в собственном смысле) есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия — продолжение дела Божия»²⁰⁷, то монахи-писатели обращаются в самом начале творения с просьбой к Богу о благословении («Господи, Благослови!») и молитвой, как это сделал *преподобный* Нестор: «Владыко Господи, Вседержителю, створивый небо и землю и вся, яже на ней, Ты и ныне сы, Владыко, призри на смирение мое (присутствует указание на отсечение собственной воли) и подай же разумъ сердцю моему, да съповедь оканьный азъ всемъ послушающимъ жития и мучения святу страстотерпцю Бориса и Глеба. Но, о Владыко, веси грубость и неразумие сердца моего, но надеюся твоему милосердию и молитвы ради святою мученику Бориса и Глеба»²⁰⁸.

Нельзя согласиться с утверждением Д.С.Лихачева и его сторонников, что мы имеем дело с «устоявшейся форму-

²⁰⁶ Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный Суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 138–177.

²⁰⁷ Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 39.

²⁰⁸ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 1.

лой», «литературным этикетом»²⁰⁹, т.е. шаблонным, слабо осознанным использованием литературного клише. Если принять подобное мнение, то тогда и церковную службу (литургию) следует также рассматривать как «литературный этикет», отрицая святое таинство Евхаристии.

С молитвенного обращения начинается и свои поучения и торжественные слова епископ Туровский Кирилл: «Приди ныня Духомъ, священный пророче Захария, начаток слову дая нам от своих прорицаний о възнесении на небеса Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»²¹⁰. «...Ничто же бо от своего ума сде въписаю, нъ прошю от Бога дара слову на прославление Святыя Троица; глаголемъ бо: Отвързи уста своя и напълню я»²¹¹.

Благодатным источником для творчества книжника служит Святое Евангелие: «Нъ не от своего сердца сия изношю словеса — в души бо грешные ни дело добро, ни слово пользно ражається, — нъ творим повесть, въземлюще от святого Евангелия, почтенного нам ныня от Иоана Фелого, самовидца Христовых чудес»²¹².

«Мы бо слову несмы творцы, но пророческихъ и апостольскихъ възследующе глаголь ... творимъ повесть, въземлюще отъ св. Евангелия»²¹³.

Основная добродетель пишущего — смирение, отвержение собственной воли, умаление собственных сил (не *достоинств* — их априори не существует для религиозного сознания!) по совести, ибо: «В лукавую душу не войдет премудрость, и не будет обитать в теле, порабощенном греху. Ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства, и уклонится от неразумных умствований... Источник премуд-

²⁰⁹ Трудно назвать боговдохновенную молитву, то есть, общение с Богом, «устоявшейся формулой», а тем более «литературным этикетом»!

²¹⁰ ТОДРЛ. М.-Л., 1958. Т. 15. С. 340.

²¹¹ Там же. С. 344.

²¹² Там же. С. 336.

²¹³ Там же.; Орлов А.С. Владимир Мономах. М., 1946. С. 119.

рости — слова Бога Всевышнего, и шествие ее — вечные заповеди» (Прем.: 1. 4-5; Сир.: 1,5).

Потому-то и простой монах Нестор, и епископ Кирилл Туровский проявляют смирение в трудах своих: «Како дерзну азъ оканьный похвалити ваю, грубый си, неразумный? Елико бо аще изреку, не могу достойно похвалити. Нъ что реку или что възглаголю?»²¹⁴ — вопрошает киево-печерский монах.

Те же самоуничужение и смирение присутствуют и в сочинениях владыки Кирилла: «Мы же нищи есмы словом и мутни умом, не имуще огня Святаго Духа на слажение душеполезных словес; обаче любви дея сущая (а любовь есть Бог! — А.У.)²¹⁵ со мною братья мало нечто скажем о поновльени възскресения Христова»²¹⁶.

Поскольку в литературе XI — XIV вв. к Слову относились как к Логосу (Богоданность Слова), воспринимали его умом (духовной сущностью), то и написанное сакральным церковно-славянским языком воспринимали как Истину (Истина есть Бог). Отсюда частое употребление авторами утверждения «въ истинну реку...» «и изъявлю вамъ истинну»²¹⁷.

По сути древнерусские авторы следуют высказанной в Псалтыри доктрине: «Вымыслы человеческие ненавижу, закон Твой люблю» (Пс.: 118,113).

²¹⁴ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 25.

²¹⁵ «Поскольку Бог Творец создал человека по Своему — то есть творческому — образу и подобию, и потому человек обязан быть творцом; поскольку Бог есть Дух и Бог есть Любовь, то и истинная творческая богоподобная деятельность человека должна быть только в духе и любви перед лицом смерти, вечности и Бога...». См.: Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI — XVII вв. С. 39.

²¹⁶ ТОДРЛ. М.-Л., 1957. Т. 13. С. 415.

²¹⁷ См.: Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). М., 2000. С. 177, см. также С. 78–80, 163.

Читатель верит автору, автор верит читателю, что тот правильно поймет написанное (для этого нужен такой же путь домостроительства: по Благодати написанное, по Благодати же будет воспринято и понято) и его не осудит: «Нъ молю вашу, братие, любовь; не зазрите ми грубости, ничто же бо от своего ума сде въписано», — замечает Кирилл Туровский²¹⁸.

«Нъ послушайте, братие, съ всякымъ прилежаниемъ и не зазрите грубости моеи», — просит преподобный Нестор. «Молю же вы и почитающа, да любве ради Божия въспоминаите мя и глаголите: «Боже, молитвами преблаженую страсотерпцю Бориса и Глеба, очисти грехы списавшаго си»»²¹⁹.

Даже переписчик Святого Евангелия смиренно обращается к читателям: «А исправяче чьтете, блазнь бо не хотиу написане (то есть, не по *собственной воле*, не по *своему желанию*), нъ дияволею пакостию»²²⁰. Здесь очень важен подчеркнутый автором аспект смирения: ошибки в переписанный текст вкрались *помимо его воли*, дьявольскими кознями. Его собственная воля, это даже не вызывает сомнения, направлена на спасение души, иначе бы он не взялся за тяжелый и ответственный труд переписывания Евангелия.

Такой же подход к творчеству — по Благодати — присутствует и в памятниках XIII века, например в «Житии Авраамия Смоленского». Его автор, монах Ефрем, в начале труда о Божием подвижнике преподобном Аврааме просит Господа: «И се преже написаниа молю ти ся, Господи Исусе Христе Сыне Божий, молитвами Пресвятыя и Пречистыя Девы Матере и всехъ небесныхъ силъ, и всехъ святыхъ молбамы, и дай же ми разумъ, просвещень Божиюю Благодатью, подаждь мне худому и грешнейшу паче всехъ светлый под-

²¹⁸ ТОДРЛ. Т. 15. С. 344.

²¹⁹ *Абрамович Д.М.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 23, 26.

²²⁰ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 6. Л., 1984. С. 136.

вигъ житиа и терпения начати, еже о житыи блаженаго Авраамиа, бывшаго игумена монастыря сего Святыя Владычица наша Богородица, его же день успения ныне празднующи память чтемъ»²²¹.

То же молитвенное обращение присутствует и в «Повести о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра»: «О Господе нашемъ Иусе Христе, Сыне Божии. Азъ худый и многогрешный, мало съмысля, покушаюся писати житие святого князя Александра... Но яко же Приточникъ рече: В злохытру душу не внидеть премудрость: на вышнихъ бо краихъ есть, посреди стезь стояше, при вратехъ же сильныхъ приседит. Аще и грубъ есмь, но молитвою святыя Богородица и поспешениемъ святого князя Александра начатокъ положю»²²².

По моим исследованиям, «Повесть о житии Александра Невского» создал митрополит Кирилл²²³. Как видим, владыка в предпосланных основному тексту словах полностью отразил представление о писательском творчестве, присутствующее предыдущим векам. Самое главное — в момент творчества *отсечение собственной воли!*

Инок Ефрем, завершая написание «Жития Авраамия Смоленского», молит Господа: «И мое же худое грешнаго и недостойнаго раба Твоего Ефрема моление умиленное, Господи Иусе Христе, приими и помилуй, и не отлучи мене лика преподобныхъ. <...> Направи же и научи мя, Господи, творити волю Твою, и послѣ Благодать в помощь рабу Твоему, да всегда, тобою съхранемъ, избавляюся отъ всехъ нападений вражьихъ»²²⁴.

²²¹ «Житие Авраамия Смоленского» // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 66.

²²² Бегунов Ю.Н. Памятник русской литературы XIII века «Слово о гибели Русской земли». Л., 1965. С. 159–160.

²²³ Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого» // Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. М., 2009. С. 287–422.

²²⁴ «Житие Авраамия Смоленского». — С. 100.

Итак, *писательское творчество* в XI в. — первой половине XIV в. *воспринималось* писателями и, что существенно, — читателями *как Божественный акт*: творения создаются по Благодати Святого Духа (при авторском смирении), а человеческая воля проявляется в устроении (творении) жизни по заповедям Божиим. Чем праведнее жизнь, тем больше *свобода духа*, тем истиннее сочинение.

Таким же было ощущение творения и у древнерусского иконописца, который «не мог помыслить себя собственником» иконы, «ибо не считал себя и создателем, творцом в полном смысле слова. В собственном сознании (и в сознании окружающих) он ощущал себя лишь исполнителем Высшей воли, смиренно исполняющим предначертанное Богом Духом Святым. Именно Бог был АВТОРОМ «Троицы», но не преподобный Андрей — эта идея жила и в художнике как сама собою разумеющаяся. Художник растворялся в воле Всевышнего. Молитвенный подвиг... оказывался необходимым именно ради полноты приятия Духа. Дух Святой действует и творит через художника, и тем полнее, чем полнее может принять Его в себя иконописец. Произведение религиозного искусства, таким образом, тем совершеннее, чем менее присутствует в нем САМОСТЬ художника»²²⁵.

Отнюдь не случайно, что подавляющее большинство древнерусских писателей этого периода за свою праведную жизнь удостоены святости: митрополит Иларион Киевский, игумен Феодосий Печерский, епископ Кирилл Туровский, епископ Серапион Владимирский, князь Владимир Мономах и многие другие. А преподобный Нестор канонизирован за свои писательские труды! Писатель — святой, это вообще удивительно! Но если внимательно разобраться, то получится, что в большей части ***древнерусская словесность*** домосковского периода и отчасти Московского ***является по своей сути святоотеческой***, и ее нельзя изучать, используя приемы, применяемые для литературы Нового времени.

²²⁵ Дунаев М.М. Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки русской культуры XII—XX вв. М., 1997. С. 94–95.

* * *

Заметные изменения в сознании писателей и самоосознании своего труда намечаются во второй половине XIV—XV вв.: наблюдается *конъюнкция свободы духа и свободы воли человека*.

Это — период восстановления сакральности церковнославянского языка, это — осмысление Святой Руси, это — новое осмысление Богоспасительного пути, проложенного последователями исихазма.

Нас интересует та сторона учения Григория Паламы, которая разъясняет взаимодействие Божественной Благодати и *свободной воли* человека, то есть святоотеческой концепции «синергии».

«Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и *ad extra*. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия. Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый»²²⁶.

В антропологическом учении Григория Паламы значительное место занимает проблема творчества в соединении с Богоподобием человека. Оно прежде всего выражается в способности творить.

«Дар творчества, по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место. «Можно было бы, — пишет он, — со многими другими сказать, что и троическое строение нашего сознания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То,

²²⁶ *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточнославянское Возрождение // Богословские труды. Т.29. М., 1989. С. 63. Далее страницы указаны в тексте монографии.

что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям...»²²⁷.

«Раскрывая троическое содержание души человека как «души умной, логосной и духовной», Григорий Палама вновь подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, которая есть Ум, Логос и Дух» (С. 65).

(Такое толкование подобия человека Святой Троице мы найдем позднее в творчестве Ермолая-Еразма, в частности, в его знаменитой «Повести о Петре и Февронии Муромских»).

«Творческое познание всегда богостремительно, оно не может удовлетвориться бесконечностью относительных истин, ему нужен абсолют. Лестница Логосного восхождения ведет к Богу» (С. 65).

Поэтому творчество имеет трансцендентный смысл. Но у человека греховного оно требует значительных сил, прежде всего духовных.

«Призванный Богом к творчеству, человек не в состоянии самостоятельно, без помощи Божией, совершить творческий подвиг, имеющий космическое значение» (С. 65). И поэтому Господь посылает Благодать свою посредством Святого Духа. «И мы преподаем к Святому духу, Благодати просящи — слово во отверзение уст наших, иже не вредит душа, но веселит. Аще ли дасть Святыи Дух глаголати, яко хощем, то действо — не мое управление, но твоя молитва», — отмечает безымянный автор в письме из «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича»²²⁸.

²²⁷ *Протоиерей Игорь Экономцев. Исихазм и восточнославянское Возрождение // Богословские труды. Т.29. М., 1989. С. 65.*

²²⁸ *Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 89.*

Человек должен стремиться к получению Благодати, направляя к тому свою волю. В этом проявляется свобода выбора человека, то есть искусство жить, проявляющееся в стремлении к святости, «в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое *возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других*. Так человек способствует не только личному своему обожению, но и обожению всего человечества, всего мира»²²⁹.

По Своей милости и любви к человеку Господь дает ему значительно больше, чем тот в состоянии принять. Поэтому, по мнению Григория Паламы, каждый человек есть избранник Божий, «люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать» (С.66).

Наиболее подготовлены к ее восприятию те, кто «стремится к изменению по благодати Христовой образа жизни» (С. 67).

Такой путь — от осознания своей человеческой греховности, через очищение, по молитвам чтущих (читающих и почитающих!) житие, к восприятию Божественной Благодати — приводит в своем предисловии к «Житию Стефана Пермского» преподобный Епифаний: «Но молю вы ся, боголюбци, дадите ми простыню (прощение) и молитвуйте о мне, азъ бо есмь умомъ грубъ, и словомъ невежа, худ имея разум и промысль вредоумень... Но надеюся на Бога всемилостивого и всемогущаго, «От Него же вся возможна суть». Иже дасть нам милость Свою благодатию, и молюся Ему, преже прося у Него словаа потребна, аще дает ми «слово надобно въ отвержение устъ моихъ», якоже древле Исайя пророкъ рече: «Господь дасть ми языкъ сказаниа ведати, внемда подобает ми рещи слово». <...> Темъ отверзу уста моя, и наполнятся духом, и слово отригну (произнесу). И

²²⁹ Левшин Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 208–209.

глаголю азъ: «Господи, устне мои отверзеши, и уста моя възвестят хвалу твою» <...> И молюся Святей Троице, единосущней, неразделимей, прошю дара: да ми послет благодать Свою в помощь мою, да ми подаст слово твердо, разумно и простнанно, да ми въздвигнет умъ мой, отягченный унынием и дебелиством плотным, да ми очиститъ сердце мое, острупленное многими струпы душевных вредов и телесных страстей, яко да бых възмогль мало нечто написати и похвалити добляго Стефана, проповедника вере... Да аще Господь подасть!»²³⁰.

«Святоотеческая иконология получила в учении Паламы еще одно мощное подтверждение. Сквозной символизм и типологизм христианского художества и образа в нем был развит св. Григорием до его мыслимого предела, когда человеческое творчество, служение, обоожение, богопознание, преображение, спасение предстали как разные стороны одного и того же процесса со-творчества человека и Бога. Произнесение слова и написание его на хартии стало восприниматься как символическое отображение Боговоплощения: невидимое слово, как и Слово Божие до вочеловечения, становится осязаемым и видимым после его произнесения и написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое. Так что при каждом произносимом слове, при каждом начертываемом «писалом человеческим» письменном знаке символически отображаются и напоминаются духу человеческому таинство Боговоплощения. Это — апофеоз символического реализма»²³¹, то есть, говоря применяемой в работе терминологии, — господство религиозно-прагматического метода познания-отражения в рамках объективно-идеалистического мышления.

²³⁰ Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 52–54.

²³¹ Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 209.

2.1.3. ОТНОШЕНИЕ К КНИГАМ

Отношение древнерусского читателя к книге есть характернейший показатель отношения его к Слову и писательскому труду. Это особое взаимоотношение человека и Слова. По меткому замечанию А.М.Панченко, «не столько человек владеет книгой, сколько книга владеет человеком, «врачует» его... Книга, подобно иконе, — духовный авторитет, духовный руководитель»²³², вместилище вечных истин. Однако за семь столетий отношение к книге претерпевает существенные изменения, связанные с трансформацией сознания, его рационализации и секуляризации.

В XI—XV вв. к книге в целом относились как боговдохновенному творению. В этом плане характерно «Слово некоего калугера (монаха) о чьти книг» (то есть и чтении, и почитании книг) из «Изборника» Святослава 1076 г., представляющем собой «мини библиотеку» «душеполезного чтения»²³³.

Для всякого христианина «почетание книжное» — добро есть, ибо приводит к Истине (Богу): «Блажени бо, рече, испытаюшти съведения Его (т.е., познающие Истину Его), (ежели) въсьемь сердцьемъ възшиштють (воспримут) Его». Что же значит, спрашивает монах, выражение «испытуюштите съведения Его» («познающие Истину Его»)?

Слово «испытуюштите» («познающие») указывает на процесс приобщения к Истине, а не на обыкновенный акт прочтения книги. Поэтому важно постоянно читать и перечитывать Священное Писание, *пребывать в постоянном процессе общения с Богом*, и, коль скоро книги написаны по Благодати Божией, усваивать по мере своего духовного развития написанное в них.

А потому, замечает монах, «егда чьтеши книги, не тьшти ся бързо иштисти (не старайся скорее перейти) до другыя

²³² Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 308.

²³³ Изборник 1076 г. М., 1965. С. 151–156. В круглых скобках приводится мой объяснительный перевод. — А.У.

главизны, но поразумей, чьто глаголють книги, и словеса та, и тришьды обращяя ся о единой главизне. Рече бо: «в сьрдьци моемы ськрыхъ (сохранил) словеса Твоя, да не сьгрешу Тебе». Не рече «усты тьчью изглаголаахъ (устаи одними произнесу)», но и «в сьрдьци ськрыхъ, да не сьгрешу Тебе». И поразумевая убо истиньне писания, правимъ есть ими (воспринимаемая как истину Святое Писание, руководствуемъ им)».

Безымянному монаху вторит составитель «Повести временных лет»: «Велика бо бывает полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ. Се бо суть реки, напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгамъ бо есть неизчетная глубина: сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью. Мудрость бо велика есть... Аще бо поищещи въ книгахъ мудрости прилежно, то обрящещи велику ползу души всею. Иже бо книги часто чтеть, то беседуетъ с Богомъ или святыми мужи»²³⁴.

Праведник управляется и удерживается книгами, а потому не обходится он без повседневного чтения книжного, и его ум постоянно и везде стремится к чтению книжному. Поэтому и создавались рукописные конволюты — «изборники».

Как красота воину — оружие, а кораблю — паруса, так и праведнику — книги, т.е. духовное чтение. «Узда коневу правитель есть и въздержание, правьднику же книги».

Понимается же прочитанное — очами духовными: «Отъкрыи бо, рече, очи мои, да разумею чюдеса отъ закона Твоего, очи бо, глаголетъ, розмыслъ сердечьныи».

Что есть «розмыслъ сердечьныи», т.е. очи духовные? Это — ум, пребывающий в сердце. Об этом свидетельствует популярная на Руси «Повесть о житии Петра и Февронии Муромских» Ермолая-Еразма.

Сотворив мир невидимый, горний, и «умные чинове» на

²³⁴ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 166.

семи небесах — ангельские чины, Творец создает дольний, видимый мир — солнце, луну и звезды, а на земле — «созда человека по **своему образу** и от своего трисолнечнаго Божества подобие тричислено дарова ему: *умъ*, и слово и духъ животен. И пребывает в человецех *умъ*, яко Отець слову; слово же исходит от него, яко Сынъ посылаемо; на нем же почийт Духъ, яко у коегождо человека изо усть слово без духа исходити не может, но духъ с словом исходит, *ум* же началствует»²³⁵.

Стало быть, бессмертная человеческая душа несет в себе образ Божий и состоит из трех составных частей — ума, слова (логоса) и духа, соответствующих трем Ипостасям Троицы — Отцу, Сыну (Иисус Христос — воплощенное Слово) и Святому Духу.

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший на сошедшего по Его воле в мир дольний Сына Святой Дух, так в человеке главенствует **ум** — духовная сущность, управляющая словом и духом, со словом исходящим из человеческих уст.

Поскольку душа, по средневековым представлениям, пребывает в сердце, то, стало быть, и *ум*, как часть души, пребывает в сердце. Отсюда и название одной из молитв — *умная*, или Иисусова, или сердечная молитва. Отсюда и выражение — всем сердцем или всей душой любить.

Ум — глаза духовные. «Открой, — сказано, — глаза мои, да уразумею чудеса закона Твоего», ибо «глаза, — говорит-

²³⁵ Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 626. В этом понимании трехчастности человеческой души, отражающей триипостасность Бога — Троицы, Ермолай-Еразм близок учению св. Григория Паламы, который, «раскрывая троическое содержание души человека как «души умной, логосной и духовной», ... подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух». См.: *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 65.

ся, — рассудок сердечный». Читающий книгу обращается к Богу с просьбой о вразумлении своем: «Не скрой от меня понимание заповедей Твоих: не утай ни от глаз, ни от разума и сердца». А когда воспринят смысл написанного, то «воспою словами: «Возрадуюсь я словам Твоим, ибо обретаю пользу большую». Пользою ведь названы слова Божьи» — констатирует монах.

Сколь велика польза от чтения книг, свидетельствуют «житыя святааго Василия, и святааго Иоана Златоустааго, и святааго Кирила Философа и инехъ многоъ святыихъ, како ти ... из млада прилежааху (чтению) святъхъ книгъ, то же (потому) и на добрая дела подвигнушася». И русские угодники Божии любили чтение книжное. Преподобный Авраамий Смоленский «Изъ всехъ любя часто почитати учение преподобнаго Ефрема и великаго вселеннаго учителя Иоана Златоустааго, и Феодосия Печерскааго, бывшаго архимандрита всеа Руси. И вся же святыхъ богодухновенныхъ книгъ житиа ихъ и словеса проходя и внимая, почиташе день и ночь, беспрестани Богу моляся и поклоняся, и просвещая свою душу и помысль. И кормимъ словомъ Божиимъ, яко делолубивая пчела, вся цветы облетаючи и сладкую себе пищу приносящи и готовящи, тако же и вся отъ всехъ избирая и списая ово своею рукою, ово многими писци, да яко же пастухъ добрый, вся сведый паствы и когда на коей пажити ему пасти стадо, а не яко же невежа, неведый паствы, да овогда гладомъ, иногда же по горамъ разыдутся, блудяще, а инии отъ зверей снedenи будутъ»²³⁶.

«Посмотри, что начало их добрых дел — чтение святых книг, — подводит итог своих назиданий безымянный монах. — Ими же, братья, и сами подвигнемся на путь жизни праведных, и на дела их, и воспримем книжные слова, выполняя волю их, как и велют, тогда и вечной жизни достойны будем».

²³⁶ Житие Авраамия Смоленского //ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 72.

Хочу обратить внимание, что речь идет не о чтении книг вообще, а только святых, то есть богооткровенных книг. «Почитая пророческыя беседы, и еуангельская ученья и апостолская, и житья святыхъ отецъ, въсприемлетъ души велику ползу»²³⁷. И смысл чтения не в количестве прочитанных книг, а в качестве усвоения прочитанного.

Истин не много, она одна. Это — Бог.

Что толку, прочитать множество книг, но не принять Бога? Поэтому на Руси до XVII века не собирали больших личных библиотек, да и монастырские не были многотомными. Средняя монастырская библиотека насчитывала около 300-400 книг²³⁸, и это притом, что в большинстве монастырей были свои скриптории, а переписывание книг было особо почетным послушанием, начиная с Киево-Печерского монастыря. В «Житии Феодосия Печерского» упоминается чернец Иларион, который «книгамъ хытръ псати, сий по вся дъни и нощи писааше книги въ келии у блаженааго отьца нашего Феодосия, оному же псалтырь усты поющю тихо и рукама прядуща вълну, или кое ино дело делающа»²³⁹.

Отбор книг и для перевода, и для переписывания был весьма тщательным, чтобы это было «душе полезное чтение»²⁴⁰.

²³⁷ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. С. 166.

²³⁸ К XVII веку монастырские собрания могли насчитывать уже тысячу книг. Так в Иосифо-Волоколамском монастыре в описи 1573 г. указаны 1150 книг. В Кирилло-Белозерском монастыре по описи 1621 г. числилось 1304 книги, в Соловецком 1478 книг (опись 1676), но сюда входили уже и старопечатные книги. См.: *Луппов С. П.* Книга в России в XVII веке. Л., 1970. С. 156.

²³⁹ Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 348.

²⁴⁰ Ср.: «Следовательно, нужно не вообще читать книги и читать не всякие книги, а «пользовать себя» строго определенным кругом избранных текстов» // *Панченко А.М.* Русская история и культура. С. 309.

Как часто капающая капля камень долбит, «так и книги, чтомы часто, наведут на истинный путь», — замечает сборник поучений «Измарагд»²⁴¹.

«По средневековым понятиям, — замечает А.М. Панченко, — человек и книга составляли некое двуединство, некую духовную эманацию, книга стояла выше, нежели человек»²⁴². Боговдохновенная книга выступает духовным авторитетом и не может служить отражением личного мнения, ибо «мнение — есть второе падение», — как заметил один из учеников Иосифа Волоцкого.

Не «бо от своего ума сде въписаю», — подчеркивает епископ Кирилл Туровский в своих творениях²⁴³.

С молитвенного обращения начинается он свои поучения и торжественные слова: «Приди ныня Духомь, священный пророче Захарие, начаток слову дая нам от своих прорицаний о възнесении на небеса Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа!»²⁴⁴ «...Ничто же бо от своего ума сде въписаю (*вар.* — въписано), нъ прошю от Бога дара слову на прославление Святыя Троица; глаголетъ бо: Отвързи уста своя и напълню я»²⁴⁵. Благодать Святого Духа исходит и от Святого Евангелия: «Нъ не от своего сердца сия изношю словеса — в души бо грешьне ни дело добро, ни слово пользно ражається, — нъ творим повесть, въземлюще от святаго Евангелия, почтенаго нам ныня от Иоана Фелога, самовидьця Христовых чюдес»²⁴⁶.

Книга — драгоценный духовный дар, а потому и просит новгородец Яков в письме на бересте своего кума и друга

²⁴¹ Цит. по: Панченко А.М. Русская история и культура. С. 309.

²⁴² Панченко А.М. Русская история и культура. С. 310.

²⁴³ ТОДРЛ. Т. 15. С. 344.

²⁴⁴ Там же. С. 340.

²⁴⁵ Там же. С. 344.

²⁴⁶ Там же. С. 336.

Максима, сына посадника Юрия Онфицировича: «... Да пришли мне чтения доброго»²⁴⁷.

2.1.4. ДРЕВНЕРУССКИЕ ТВОРЕНИЯ

2.1.4.1. СТАДИЯ МИРОВОСПРИЯТИЯ (XI — XII ВВ.)

Историческая (точнее — историко-богословская) тема занимает в древнерусской литературе доминирующее место. Уже в одном из ранних историософском сочинении «Слове о Законе и Благодати», прочитанном пресвитером церкви св. Апостолов в Берестове Иларионом (впоследствии первым из русских митрополитом Киевским) в церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве, в ночь с Благовещения на Пасху (с 25 на 26 марта 1038 г.), в первый юбилей крещения Руси, предпринята удачная попытка осознать историческое место Древней Руси в контексте мировой христианской истории²⁴⁸.

В первой части «Слова» приводятся рассуждения богословского характера — о «Законе» (иудействе) и «Благодати» (христианстве), во второй — рассказ о приходе христианства в землю русскую, в третьей — похвала «крестителю Руси» киевскому князю Владимиру Святославичу. И присоединена к «Слову» молитва от всей Русской земли.

Линейный временной поток земной истории человечества (ограниченный началом и концом) делится Рождеством Христовым на два временных неравноценных отрезка: Ветхозаветную историю — эпоху Закона (регламентирование

²⁴⁷ *Арциховский А.В., Борковский В.И.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1956-1957 гг.) М., 1963. С. 97. Грамота № 271, XIV в.

²⁴⁸ *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999; *Ужанков А.Н.* Историография «Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского. О времени написания и месте прочтения // *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. М., 2009. С. 11–96.

земной жизни десятью заповедями, полученными Моисеем от Бога) и Новозаветную — эпоху Благодати (христианского учения о спасении души в «будущем веке — жизни нетленной»).

В «Слове о Законе и Благодати» Иларион называет Ветхий Завет слугой и предтечей Благодати и Истины. Ветхий Завет только приуготовляет к восприятию Истины, но не спасает. Истина есть Бог. И спасительное учение приходит с Сыном Божиим — Христом. Спасение возможно только через крещение и исполнение в дополнение к десяти заповедям еще девяти «заповедей блаженства», данных Иисусом Христом своим ученикам-апостолам для назидания последователей христианского учения.

Перед Иларионом стояла довольно сложная задача: выражаясь его же словами, «вливать в старые мехи новое вино». «Новым вином» была историсофская идея равенства всех народов, которую нужно было «вливать» в традиционную форму поучительного слова. При этом чтобы мысль выглядела убедительной, необходимо было использовать для ее утверждения известные высказывания из Священного Писания. Причем не цитаты управляют мыслью Илариона, а его мысль подчиняет их себе, и они обретают новое содержание.

«Благословен Господь Бог Израилев...» начинается первая фраза произведения евангельскими словами, а заключается уточнением Илариона: «...Бог христианский». И прославляется не «Бог Израиля», а христианский Бог, сотворивший «избавление людям» — «Сыном Своим («Благодатью») все народы спас и ввел в жизнь вечную...».

Зачем понадобилось Илариону противопоставление двух заветов? Закон был дан Богом пророку Моисею на Синайской горе, чтобы вывести «заблудшее стадо» из плена грехов. Иудеи были избраны из среды язычников ради определенной миссии: они должны были с помощью Закона отойти от греховной жизни, поверить пророчествам о грядущем Спасителе, принять Его и Его учение, ведущее к жизни нетленной. То есть, они были призваны указать собствен-

ным примером путь от греха ко спасению. Иудеи же избранность свою поняли как исключительность и ограничили бытование Закона в своем только народе, не приняли Спасителя и Его учения, и распяли Его. И за это они лишены спасения в будущей жизни — на небесах.

«Земными будучи», свои интересы сосредоточили на земном, а дарованный им Закон использовали как «оправдание» дел своих.

Закон господствует на земле, Благодать же указывает путь спасения, приуготовляет христиан к вечному бытию духа: «Так иудейство тенью и Законом утверждалось, а не спасалось, христиане же Истиною и Благодатью не утверждают, но спасаются. У иудеев ибо (само)утверждение, у христиан же — спасение. Поскольку самоутверждение в этом мире наличествует, а спасение — в будущем веке, то иудеи о земном радеют, христиане же — о сущем на небесах. И потому самоутверждение иудейское ограничено было по ревности их, ибо не распространилось в другие народы, но только в Иудеи одной пребывало. Христианское же спасение благо и щедро, простирается во все края земные».

Материальному миру Иларион противопоставил мир сакральный (духовный), как совершенный. Мир тленный меркнет перед миром вечным. Благодать выше Закона — по сознанию.

Надо полагать, Иларион не случайно использовал принцип аналогии и исторической ретроспекции, противопоставляя «ветхозаветное» (греховное) и «новозаветное» (благодатное) в мировой истории, и старое/новое — уже в новозаветный ее период, противопоставляя и сравнивая уже «обветшавшую» Византию и молодую, только вышедшую из купели обновления, Русь.

Указывая на ограниченность «законного оправдания» в одной только Иудее и опираясь на положения Священного Писания, в которых обосновывается приоритет «народа нового» перед «ветхим», Иларион подчеркивает земную ограниченность — временность — иудейской истории, что должно было послужить предостережением и вселенской

империи, претендующей на первенство и руководство в христианском мире уже в новый век — век Благодати. И чтобы смысл этот был понятен, приводит притчу о виноградаре, за грехи которого его виноградник передают более достойному. Так и с Благодатью произойти может: перейдет к другому народу. И еще один пример напоминает он из истории иудеев: «Поскольку дела их темны были — не возлюбили света», то «пришли римляне, пленили Иерусалим, и разрушили до основания его. Иудейство оттоле погибло, и Закон за ним, как вечерняя заря, погас. И рассеяны были иудеи по странам — дабы не в купе зло пребывало».

Противопоставляя Благодать Закону, Иларион подчеркивал, что «спасение благо и щедро» даровано не одному какому-то избранному народу, а простирается «во все края земные», на все народы. Избранничеству и национальной ограниченности иудейства Иларион противопоставлял идею универсальности христианского учения и равноправия людей его воспринявших. Языческие народы, как и Русь, тоже могут выступать истинными восприемниками учения Христа. Причем Иларион так обосновал свою мысль, что в результате Русь оказывалась как бы даже в более выгодном положении, нежели ее предшественники, и обретала особое предназначение своего существования — быть хранительницей Благодати: «Ибо подобало Благодати и Истине в новых людях воссиять! Не вливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодатного в мехи старые, обветшавшие в иудействе, а иначе просядутся мехи и вино прольется... Но новое учение — в новые мехи — новые народы. И соблюдется то и другое».

Переход ко второй части, очень естественно вытекающей из первой, почти незаметен. Предыдущая тема сужается, и разговор со всех народов логически переводится на Русь: «Ибо вера благодатная по всей земле простерлась и до нашего народа русского дошла. И Закона озеро пересохло, евангельский же источник наводнился, и всю землю покрыв, и до нас разлился».

Вторая часть «Слова» рассказывает о приходе христианства на нашу землю и превращении языческой Руси в христианскую: «И уже не идолослужителями зовемся, но христианами, ... и уже не капища сатанинские воздвигаем, но Христовы церкви созидаем». Стала Русь равноправной среди других христианских народов: «Вся страны Благой Бог наш помиловал и нас не презрел, восхотел и спас нас, и в разум истинный привел», и по ней «потек источник Евангельский, напоая всю землю нашу».

По христианским представлениям, мировая история имела две основополагающие точки отсчета — сотворение мира и Рождество Христово. И если средневековые историки пользовались исчислением лет от сотворения мира (на Руси этот принцип нашел отражение в летописании), то Иларион, при осмыслении мирового исторического процесса, в качестве отправной точки использует Рождество Христово — «начало века», то есть, начало новой эры человечества, века Благодати: «Ибо Бог прежде века (Благодати) изволил и помыслил Сына своего в мир послать». Пророчества же о нем были явлены в конце века Закона — ветхозаветной истории. Из этого, однако, не следует, что по Илариону, Рождество Христово было началом истории народов вообще. Оно стало началом новой истории у языческих народов, в том числе и Руси, пришедшей от эпохи «идольского служения» к эпохе христианства: «Вначале Закон — затем Благодать». У иудеев же Иларион отмечает иной путь: от язычества к Закону, и поскольку из-за гордыни своей они не приняли Благодати, то лишили себя спасения не только в «будущем веке», но и защиты на земле: иудейская история дальше пленения и разорения Иерусалима римлянами Иларионом не излагается.

С достижением христианством пределов Руси (в определенный момент мировой исторический процесс имел как бы пространственное движение, когда происходило распространение христианства от одного народа к другому, никак не связанное со временем, ибо не важно, в каком часу нанял господин работника в виноградник, плату все получают

одинаковую), Русь обретает историческую точку отсчета, причем вектор истории располагается по обе ее стороны, разделяя исторический процесс на два периода: историю дохристианской Руси, или предысторию, выражавшуюся языческим прошлым народа и родословной киевских князей от «старого Игоря», «бабки Ольги» и отца князя Владимира — «славного Святослава», до самого Владимира, крестившего Русь, приобщив ее тем самым к новой истории народов, и связавшего оба периода воедино.

В языческий период движение истории ощущалось только в династической преемственности княжеской власти. Русь не шла осознанно к христианству, не было движения к будущему, ибо не было самого понятия о будущем. Приход христианства на Русь объяснялся Промыслом Божиим.

Христианский же период отмечен активным движением. Это и династическая преемственность дел Владимира Ярославом, их созидательная деятельность по распространению новой веры, преобразованию Киевского государства, его столицы, и приуготовление к «будущему веку» — «жизни нетленной» — после Страшного суда и всеобщего воскресения. В этот период человеческая история обретает целенаправленность — к спасению в будущей жизни.

Для Руси было важным и то, что с принятием христианства она влилась в единый мировой исторический процесс, и уже не нуждалось самостоятельное древнерусское государство ни в чьей опеке. Более того, русскому народу уготовано великое будущее: «И сбылось на нас о народах (язычниках) сказанное: «Обнажит Господь мышцу Свою святую пред всеми народами, и увидят все концы земли спасение от Бога нашего».

В заключение Иларион обращается с призывом ко всем народам поклониться «Царю всей земли Богу» и петь хвалу Ему, от востока и до запада прославлять имя Спасителя.

Похвала Господу переходит в похвалу крестителю земли Русской киевскому князю Владимиру Святославичу — третью часть произведения. Она всецело оригинальна и содержит суждения Илариона по ряду общественно-правовых и

государственных вопросов, отражает его взгляды на личность в истории.

«Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами, великое и дивное сотворившего, нашего учителя и наставника, великого государя земли нашей Владимира... Не в худой, ведь, и неведомой земли владычествовали, но в Русской, которая известна и слышима во всех четырех концах земли».

Так впервые вводится в русскую литературу тема родной земли, которая станет одной из основных в Киевский период.

Высоко ставит Иларион авторитет вступившего на «путь истины» Русского государства среди других стран. В такой стране и правитель должен быть «славным из славных», «благородный от благородных» и «землю свою пасущий правдою, мужеством же и смыслом». Впервые в древнерусской литературе Иларион создает образ идеального князя, обозначая нравственные критерии, которым тот должен соответствовать, и первым на Руси обосновывает богоданность княжеской власти и указывает принципы ее наследования.

Князь, по Илариону, — «причастник» и «наследник» Бога на земле, а великокняжеский престол переходит к старшему в роду или по наследству от отца к старшему сыну. Прямое наследование — от Игоря к Святославу, от него к Владимиру, а затем к Ярославу — особенно подчеркнуто у Илариона. Этот принцип оставит своим сыновьям в завещание и Ярослав Мудрый, но они же первыми и нарушат его...

Особое значение обретает под пером Илариона единодержавие «в земле своей», которое по необходимости может опираться даже на подчинение непокорных мечом! Позднее, при усилении княжеских распрей, и «Повесть временных лет», и «Чтение о Борисе и Глебе», и «Слово о полку Игореве», и другие древнерусские произведения особенно будут отстаивать защищавшиеся Иларионом великокняжеский

централизм и принцип прямого престолонаследования (по старшинству), подчинение младших князей старшим.

Для введения христианства правление Владимира, по мнению Илариона, было наиболее благоприятным, «поскольку было благоверие его с властью сопряжено».

Первая, теоретическая часть «Слова» была необходима не только для обоснования общемировой идеи равноправия всех народов, принявших Благодать, но и для сопоставления регламентированных законов с нравственными критериями оценки поступков.

Закон, как внешнее установление, регулирующее поведение людей, был необходим на низкой стадии развития общества, и расценивался Иларионом только как «приготовление к Благодати и Истине».

Когда же Благодать явилась, Закон отошел, как свет луны перед светом солнца, омыв человечество, будто оскверненный сосуд водою, и подготовив его к восприятию Истины.

Подзаконное состояние не могло дать человеку свободу — внешнюю и внутреннюю. Потому-то Закон и был лишь предтечей Истины.

Истина в понимании Илариона — это высочайший, абсолютный нравственный идеал христианства. Высшая истина — это Христос и Его учение.

Познание Истины предоставляет человеку свободу в выборе своей линии поведения и возлагает на него самого оценку собственной деятельности, и, в качестве оценочного критерия, дает моральную этику христианства.

Очевидно, что поведение человека зависело от моральных качеств самой личности. Чем выше был ее нравственный статус, тем сильнее было саморегулирование («закон внутри себя»), тем праведней была жизнь человека, тем менее нуждался он в контроле внешнего закона над собой.

Благодать и Истина, дарованные Богом людям, и ведут христиан к этому совершенству, приготавливая их, в свою очередь, к жизни вечной: «Ибо Закон — предтеча и слуга

Благодати и Истине, Истина же и Благодать — слуга будущему веку, жизни нетленной».

Обосновав право на свободу действий, свободу поступков, в первой, теоретической части, Иларион в третьей части иллюстрирует свои положения примерами из жизни и деятельности первых киевских князей-христиан. Особая роль среди них принадлежит Владимиру, который по своей воле из ряда религий избирает христианство. Независимость его выбора, по-видимому, и требовала соответствующего теоретического обоснования свободы волеизъявления и поступков.

«Принявший Благодать» должен быть безупречен в своих действиях. Таковы, утверждает Иларион, киевские князья Владимир и достойный продолжатель его дел Ярослав. Владимир Святославич управляет землею своею «правдою, мужеством и смыслом». Если учесть, что в древности слово «правда» имело еще и юридический смысл — «старое право», «суд», «власть судить» и т.д., то характер оценки деятельности князя расширяется.

В «Слове» Иларион обращается непосредственно к Владимиру, но сказанное — наставление и последующим князьям: «Ты правдою (то есть, законом, правом судить) был облечен, крепостью препоясан, истиною обут, смыслом увенчан и милостью... украшен». Украшают князя добродетели, ибо князь — «нагим одеяние... алчущим кормитель... вдовицам помощник... бескровным покров... обидимым заступник».

Иларион большое значение придает воспитанию уже «от детской младости» будущего правителя, его подготовке к государственной деятельности. Одно из главных условий — образование, наличие книжного знания, К нему древнерусские князья сами охотно стремились. Большим почитателем книг был Ярослав Мудрый, читавший их и ночью и днем, создавший в Киеве при Софийском соборе значительную библиотеку, засеявший, по словам летописца, книжными словами сердца верующих людей. Ему не уступали в образованности сын Всеволод, самостоятельно изучивший

пять языков, внук Владимир Мономах, праправнук Андрей Боголюбский и другие князья.

Высоко ставя человеческие добродетели — честность, доброту, отзывчивость, милосердие, которыми искупаются грехи, Иларион особо подчеркивает роль разума и в познании Истины, и, на ее основе, в осознанном выборе линии поведения, предусматривающей ответственность за поступки.

Можно было читать пророков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чудес Его, и разумом постичь «Невидимого Бога» и прийти к Нему, и привести народ свой, как это сделал Владимир Святославич. У него была возможность свободного выбора: остаться язычником, как и его предки, или принять христианство. Благодаря вселившемуся в него разуму, который был «выше разума земных мудрецов», русский князь «Невидимого возлюбил» и «взыскал Христа», и «притек ко Христу, только по благому размышлению и острым умом постигнув, что есть Един Бог — Творец невидимого и видимого, небесного и земного».

Владимир Святославич, правильно распорядившись возможностью свободного выбора, как когда-то Константин Великий в Византии, удостоен равной ему чести и славы от Господа на небесах.

Что должен, по Илариону, делать князь в своем государстве? Управлять им по чести, соблюдать закон, заботиться о подданных своих, поскольку ответствен за вверенных ему людей перед Богом. Он призван собрать богатство добрых дел и в награду — в мире и в здравии пучину жизни переплыть...

Затронутые Иларионом темы получили свое дальнейшее развитие в «*Повести временных лет*».

Мир устроен волею Бога, и его движение к «концу времен» и Страшному суду изначально предопределено. Отсюда — провиденциализм в истории: события жизни человека не взаимосвязаны между собой, каждое из них

происходит Божиим велением или попущением. Такой взгляд на историю отразился в крупнейшем историческом сочинении Киевской Руси — «Повести временных лет» — первом отечественном летописном своде, составленном около 1113 года монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором.

Это не просто историческое, а историософское сочинение. Его цель — не только воспроизвести историю Руси, но и показать ее место в мировой истории, а также осознать роль принятия Русью в 988 году христианства в качестве государственной религии.

В основу «Повести» легли русские летописные своды XI века и византийские хроники, тексты Священного Писания, народные предания и легенды, рассказы очевидцев и личные впечатления составителей. Начинается она рассказом о распределении земли после библейского потопа между сыновьями Ноя, краткой библейской историей, сведениями о славянских племенах, их происхождении. Для древнерусского летописца было важным подчеркнуть происхождение восточнославянских племен от рода праведного Иафета, т.е. библейского народа, связав тем самым воедино библейскую и новозаветную историю, логичным продолжением которой является русская история. Мировая история имеет свой конец — Страшный суд, на него ориентировались летописцы, повествуя о деяниях князей. Говорили о временном, помятуя о вечном. Отсюда и название летописи — «Повести временных лет»²⁴⁹.

²⁴⁹ Гиппиус А.А. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значения названия // *Cyrrillomethodianum* XV—XVI. Thessalonique 1991-92. Отдельный оттиск; Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // «Отечественная история». 1993. № 1; Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // «Отечественная история». 1995. № 5; Ужанков А.Н. По каким книгам судимы будете? // Наука и религия. 1996. № 1, 2; Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. 1999. № 4.

Хронологическое изложение своей истории начинается с 952 года, когда впервые Русь была упомянута в греческом летописании. В дальнейшем идет изложение русской истории до начала XII века.

«Повесть» включила в себя разнообразные литературные жанры: от кратких погодных записей, поучений, притч, преданий до библейских сказаний и княжеских жизнеописаний. Вот почему древняя летопись является не только важнейшим историческим источником, но и литературным памятником, проникнутым идеей единства Русской земли и высоким патриотизмом.

События в летописи излагаются в строгой хронологической последовательности. Поскольку конструктивно-мировоззренческой основой летописей становится перечень *всех* временных лет, даже тех, в которые не внесены какие-либо исторические сведения, то скрупулезно перечисляются все года, даже не отмеченные какими-либо историческими фактами.

У летописей была своя задача: отнюдь не равнодушно внимая добру и злу (зло всегда осуждалось!) фиксировать «што ся здея в лета си» — человеческие деяния. Не запечатлевать только случившееся по воле Божьей без человеческого участия, а именно сделанное, совершенное волею людей. Ибо по поступкам, по осознанным делам человека, представляющим собой выбор между добром и злом, будет вершиться Божий суд.

«Сия вся написанная, — замечает летописец XV века, — ... иже только от случившихся в нашей земле несладостная нам и неуласканная (неприкрашенная) изглаголавшим, но изустительная (побуждающая) и к пользе обретающаяся и восставляющая на благая и незабытная; мы бо не досажаяще, ни поношаяще, ни завидяще чти честных (чести честных людей) таковая вчинихом, яко же обретаем начального летословца Киевского, иже вся временнобытства земская не обинуюся показуеть, но и пръвии наши властодръжци без гнева повелевающе вся добрая и недобрая прилучившаяся написовати, да и прочии по них образы явлени будут, яко-

же при Володимере Мономахе, одного великого Селивестра Выдобыжского, не украшая пишущего...»²⁵⁰

Как в Синодик вписывались все новые и новые имена усопших христиан для поминовения, так в летопись вписывались все новые и новые деяния людей, прежде всего наделенных Богом властью князей: «Бог дает власть, кому хочет; ибо поставляет Всевышний цесаря и князя, каких захочет дать», — замечает «Повесть временных лет» (1015 г.). Потому крайне редко летописец дает *свою оценку* деятельности князя, ибо не он уполномочил его властью, но Бог, и пред Богом ответствен правитель сам, как и вся земля его (народ): «Если же какая-нибудь страна станет угодной Богу, то ставит ей Бог цесаря или князя праведного, любящего справедливость и закон, и дарует властителя и судью, судящего суд. Ибо если князья справедливы в стране, то много согрешений прощается стране той; если же злы и лживы, то еще большее зло насылает Бог на страну ту, потому что князь — глава земли»²⁵¹.

Многие поступки князей определяются не их волей (кроме преступлений), а указаны Богом: «На следующий год вложил Бог мысль добрую русским князьям: задумали дерзнуть на половцев пойти, в землю их». Или под следующим 1103 г.: «Вложил Бог в сердце князьям русским, ... и собрались на совет...».

Но если княжеская власть от Бога, то, тогда, и княжеское служение — это мирское служение Богу. Сводилось оно к трем важнейшим деяниям: защите Богом данной родной земли (княжества), защите Православия и защите своего православного народа. Не следует забывать, что за народ свой и землю князь ответствен перед Богом.

Нашествие врагов расценивалось как наказание за грехи, также и поражение в битве, засухи, наводнения и т.д.: «Бог посылает по грехам на всякую страну голод или мор,

²⁵⁰ Цит. по: Орлов А.С. Владимир Мономах. С. 43–44, прим.1.

²⁵¹ Повесть временных лет. Серия «Литературные памятники». Изд. 2-е. СПб., 1996. С. 199.

или засуху, или иную казнь, человек же не ведает ничего, — констатирует летописец и развивает эту тему в своем сочинении немного ниже: — Наводит Бог в гнев своем ино-племенников на землю, и тогда только, сокрушенные Богом, вспоминают о нем».

Помнил летописец и заповеди Божии, одна из которых гласит: «Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы» (Матф.: 7.1–2). Грех осуждения и мнения («Все м страстям мать — мнение; мнение — второе падение», — заметил один из учеников Иосифа Волоцкого) — не для монахов, чаще всего выступавших в роли летописцев. Отсюда отсутствие субъективности и собственного мнения в оценке событий и даже сохранение противоположных своей точек зрения на многие из них. Например, «Повесть временных лет» донесла до нас два мнения по поводу апостольского учения на Руси и ее крещения. Согласно более ранней точки зрения, которую разделял и Нестор, не было апостолов на Руси («телом апостолы не были здесь»), а крещение ее осуществлено князем Владимиром по воле Божьей. Согласно поздней, апостол Андрей посетил Киевские горы, благословил их и предсказал, что «на сих горах воссияет Благодать Божья».

По ранним представлениям, князь Владимир Святославич Промыслом Божиим принял христианство и крестил Русь. Их придерживались первый митрополит из русских Иларион, и его последователь преподобный Нестор. По более позднему мнению, сторонником которого был, по видимому, игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр, христианство пришло на Русь благодаря деяниям и по пророчеству апостола Андрея, благословившего Киевские горы²⁵².

²⁵² Сын Ярослава Мудрого Всеволод (1030-1093, киевский князь в 1078-1093 годах) получил при крещении имя Андрей. Его вотчиной стал город Переяславль, в котором в 90-е годы его сыновьями Ростиславом и Владимиром сооружается первая на Руси церковь во имя св. апостола Андрея, а рядом с Киево-Печерским монастырем князь Всеволод основал Выдубицкий монастырь. Его сын Владимир (Мономах), став в 1113 г. киевским князем, перенес

Из-за благоговейного отношения к Слову как Истине: «Слово есть Бог» (Иоанн.: 1. 1), Бог есть Истина, значит, Слово есть Истина, — благоверный христианин-летописец сохранял все запечатленные до него в слове версии, ибо не мнил о них и главную цель своего труда видел в донесении их на Страшный суд. Истина же устанавливается Высшим Судией — Богом, а солгавший понесет наказание. Именно поэтому в древнерусских сочинениях XI–XV вв. не было вымысла: писать сакральным — церковнославянским — языком божественной службы можно было только о правде и Истине.

Древнерусские летописцы, используя «прием исторической ретроспективной аналогии»²⁵³, постоянно проводили параллели между библейскими героями и их деяниями, и своими князьями и событиями русской истории.

Например, уже в самом начале «Повести временных лет» (в ее еще не имеющей погодной разбивки, если так можно выразиться, «доисторической части») помещено широко известное предание о хазарской дани.

После смерти братьев Кия, Щека и Хорива нашли полян на Днепровских кручах хазары и обложили данью. Посоветовавшись, поляне «дали от дыма по мечу», и отнесли их хазары к своему князю и старейшинам. Увидев новую дань, «сказали старцы хазарские: «Не добрая дань эта, княже: мы добыли ее оружием, острым только с одной стороны, — саблями, а у этих оружие обоюдоострое — мечи. Им суждено собирать дань и с нас, и с иных земель». А поскольку предсказание сбылось, то летописец объясняет тому при-

летописание из Печерского в Выдубицкий монастырь. В 1118 году, то есть уже после завершения работы над новой редакцией «Повести временных лет», в которую и вошло предание об апостоле Андрее, игумен Сильвестр был переведен на епископскую кафедру в Переяславль. В это время в Киеве княжил Владимир Всеволодович Мономах (1113–1125).

²⁵³ Кусков В.В. Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве»// «Слово о полку Игореве» Комплексные исследования. М., 1988. С. 68.

чину: «Не по своей воле говорили они, но по Божьему повелению». И приводит библейскую аналогию: «Так было и при фараоне, царе египетском, когда привели к нему Моисея и сказали старейшины фараона: «Этому суждено унижить землю Египетскую». Так и случилось: погибли египтяне от Моисея, а сперва работали на них евреи. Так же и эти: сперва властвовали, а после над ними самими властвуют; так и есть: владеют русские князья хазарами и по нынешний день» (С. 148).

Для русского православного мировоззрения XI—XII вв. характерен религиозно-символический способ познания мира, и такое сопоставление позволяло увидеть трансцендентный смысл разделенных Рождеством Христовым разновременных событий.

Православному сознанию присуще представление о бинарной «картине мира»: мир делится на сакральный небесный (как говорили в Древней Руси — «горный») и материальный «дольный» — земной. Сакральный мир пребывает в вечности, земной мир — временный, и его бытие измеряется временем.

Смысл земной (ограниченной во времени) жизни человека — в приуготовлении души к вечному бытию в небесной обители с Богом и праведниками.

Своим приходом в сей мир во плоти Иисус Христос соединил мир горный и дольный: сверху — вниз — вверх. Святые соединили оба мира (представляющих единое целое) снизу — вверх: праведной жизнью на земле и пребыванием рядом с Богом на небесах.

Пребывание праведных отцов, Спасителя и святых в мире дольном внесли **сакральный смысл** в человеческую историю: в ней нет ничего случайного (как и в жизни человека), но все — Промыслительно, тем самым обнаружилась связь двух миров, и история обрела эсхатологический (спасительный) смысл.

Эта соотнесенность вечного и временного отражена не только в ежегодно повторяющихся праздниках православ-

ного календаря, но и постоянно ощущается в ходе литургии, заключающей в себе «символические указания на целую жизнь Господа Иисуса Христа»²⁵⁴ в каждом действии священника.

Христианский праздник не просто воспринимается как память о каком-то событии священной истории, но само событие переживается молящимися в момент церковной службы (вот почему службам присущи глагольные формы настоящего времени), воспроизводящей его здесь и ныне²⁵⁵.

Сакральная же связь двух миров проявляется во время евхаристии — Пресуществлении Святых Даров (преобразовании вина и просфоры в кровь и тело Христово).

«В событиях священной истории — Ветхого и Нового Заветов — обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте не только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью о священных событиях»²⁵⁶.

Вот почему «ветхозаветные и новозаветные события занимают совершенно особое место в системе времени средневекового сознания. Хотя они относятся к прошлому, но в каком-то отношении они одновременно являются и фактами настоящего <...>

События священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человечества относительно Бога»²⁵⁷.

Сопоставляя современную ему действительность с явлениями Священной истории древнерусский книжник видел в своем настоящем соотнесенность с сакральным прошлым — *со-Бытие*.

Это были отнюдь не случайные, а наделенные определенным *историческим смыслом* сопоставления деяний вет-

²⁵⁴ Митрополит Вениамин (Федченков) О богослужении православной церкви. М., 1999. С. 300.

²⁵⁵ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С. 271–272.

²⁵⁶ Там же. С. 272.

²⁵⁷ Там же.

хозаветных героев с поступками князей²⁵⁸, в то же время сравнения с новозаветными лицами крайне редки.

Цитаты из Нового Завета использовались в основном в произведениях, затрагивающих вопросы веры и церковной жизни: крещение княгини Ольги, диалог Философа и князя Владимира («Речь Философа»), крещение Руси, установление церковных праздников Преображения и Успения, похвалы князю и т.д.

Новозаветные книги, написанные апостолами — учениками Христа, — христологичны, в них изложены основы христианства. Поэтому и ссылаются на положения из них в вопросах веры.

Ветхозаветные книги, написанные пророками, — *историчны*, в них изложена *история* народов (и прежде всего израильского) от сотворения мира до Рождества Христова.

Ветхозаветные события выступают *прообразами* новозаветных и несут в себе пророчества о них.

Библия открывается книгой Бытие, повествующей о шести днях Творения, грехопадении Адама и Евы, познании людьми добра и зла, расселении их по всему лицу земли после потопа и т.д.

«Повесть временных лет» начинает свое повествование с рассказа о расселении людей из племени Ноя после потопа, с целью показать, что от **библейского** Иафета, сына Ноя, пошли славяне, а немногим позднее, в «Речи Философа», кратко излагается и вся земная история от шести дней Творения до Рождества Христова, т.е. практически содержит сжатую ветхозаветную историю.

Библия завершается Откровением Иоанна Богослова о Страшном суде.

«Речь Философа» завершается описанием «запоны» (видимо, холста) с впечатляющей картиной Страшного суда и страданием грешников в аду.

²⁵⁸ См. интересные наблюдения по этому поводу у И.Н. Данилевского: *Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов)* // «Отечественная история». 1993. № 1.

Совершенно очевидна соотнесенность повествования «Повести временных лет» и Библии. Точнее, многих составляющих ее книг, поскольку полный перевод Библии на Руси был осуществлен только в 1499 г. Древнерусским летописцам были хорошо известны книги Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1-4 книги Царств, Иова, Псалтирь (когда-то по ней учились читать), Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь Песней, Иисус Сирахов, Пророки и т.д. Конечно же, все четыре Евангелия и, несомненно, Апокалипсис²⁵⁹.

Соотнесенность летописей и Библии заключается в *осмыслении исторического процесса*. Была мировая история и история избранного народа. «Повесть временных лет» включила историю Древней Руси в мировую, поведала о появлении «новых людей» (так называли христиан) и о начальной истории православной Руси в *новозаветный период*.

Промыслом Божиим и *свободой* выбора веры князем Владимиром объяснил в «Слове о Законе и Благодати» святитель Иларион приход христианства на Русь.

Монах Киево-Печерского монастыря Нестор разделял эти взгляды. Он описал *испытание вер* князем Владимиром и *выбор* среди них христианства.

Но если в Ветхом Завете рассматривается постулат *избранничества иудеев*, то «Повесть временных лет» говорит о равенстве всех народов, принявших веру Христову.

История молодой православной Руси находится уже по эту сторону границы — Рождества Христова — в *новозаветном периоде*. И если в ветхозаветной истории обнаруживаются прообразы новозаветной, то, стало быть, они приложимы и к истории Руси, как части истории новозаветной. Так и появляются сравнения русских православных князей с библейскими персонажами. Интересно в этой связи отметить, что для некрещеных князей летописцы, за редчайшим исключением, не приводят параллелей из Библии, хотя ветхозаветные лица в силу объективных причин также не были христианами.

²⁵⁹ Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 198.

Связует ветхозаветную историю и историю славян происхождение последних от библейского Иафета (Афета), сына Ноя, которому достались в удел после потопа и разделения земель «полунощныя (северные) страны и западные», в том числе и территории по Днепру, Десне, Припяти, Двине, Волге и т.д. «По разрушении же столпа (Вавилонского. — А.У.) и по разделении народов взяли сыновья Сима восточные страны, а сыновья Хама — южные страны, Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же 70 и 2 язык (т.е. народов. — А.У.) произошел и народ славянский, от племени Иафета» (С.144).

Стало быть, нет перерыва в истории, начавшейся в библейские времена, есть единый временной поток, но в новозаветный период появился новый народ — христиане.

Киевский (с 980 года) князь Владимир Святославич и открывает новую — христианскую (т.е. новозаветную) — эпоху в истории Древней Руси. Смысл его жизни — язычника, а потом христианина — летописец пытается объяснить посредством ретроспективной аналогии с библейскими героями.

Уже происхождение его от «свободного» отца (князя Святослава) и «рабыни» матери (его мать Малуша, как свидетельствует летопись, была ключницей у княгини Ольги) в исторической ретроспекции «роднит» с библейским Измаилом, сыном Авраама и египтянки Агари, служанки Сарры.

Оба оказались притесняемы женщинами: после рождения у Сарры первенца Исаака сказала она Аврааму: «... Не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (Быт.21;10). Предпочтение «свободному» Ярополку Святославичу отдает и Полоцкая княжна Рогнеда: «Не хочю розути робичича (сына рабыни. — А.У.), но Ярополка хочю» (С.36).

Не ведала она, как Господь свидетельствовал об Измаиле: «От сына рабыни Я произведу великий народ» (Быт.21;13,18). И произошли от него двенадцать князей племен их. Не от «свободного» Ярополка, старшего брата Владимира, убитого в столкновении за Киевское княжение,

а от «робичича» Владимира произошли двенадцать князей нового народа христианского: «Володимеръ же просвещенъ (крещением. — А.У.) самъ, и сынове его, и земля его. Бе бо у него сыновъ 12: Вышеславъ, Изяславъ, Ярославъ, Святополкъ, Всеволодъ, Святославъ, Мъстиславъ, Борисъ, Глебъ, Станиславъ, Позвиздъ, Судиславъ. И посади Вышеслава в Новгороде, а Изяслава Полотъске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове...» (С.54).

Но, что важно, летописец подчеркивает, что не язычник Владимир становится родоначальником народа нового, как Измаил, а уже просвещенный крещением, т.е. отошедший от греха, правитель. Вот новый аспект в оценке человека: противопоставление погрязшего в грехах язычника и очистившегося от них крещением и праведной жизнью христианина. На жизненном примере князя Владимира летописец указывает путь ко спасению крещением, недоступном его библейскому прообразу — царю Соломону.

Объясняя женолюбство Владимира (5 жен и 800 наложниц), летописец находит «оправдание» ему в подобном пристрастии к женщинам премудрого Соломона: «ибо говорят, что у Соломона было 700 жен и 300 наложниц» (С.174). Но не этим оба снискали себе славу, а служением Богу. Раскаяние в грехе прелюбодеяния и крещение приводят к спасению Владимира, а Соломона не спасает даже строительство храма во имя Господа. И тут являются куда более существенные, чем с наложницами, параллели: Соломон намеревается «построить дом имени Господа, Бога моего» (3 Цар.5.5), князь Владимир «задумал создать церковь Пресвятой Богородицы» (С.191). По окончании работ Соломон «воздвиг руки свои к небу, и сказал: «Господи, Боже Израилев!.. Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее храм сей, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего... услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем» (3 Цар.7.51; 8.22–30).

Аналогичным образом поступает князь Владимир: «Увидел Владимир, что церковь построена, вошел в нее и помолился Богу, говоря так: «Господи Боже! Взгляни с неба и

возри... Взгляни на церковь твою, которую создал я, недостойный раб твой, во имя родившей Тебя Матери Приснодевы Богородицы. Если кто будет молиться в церкви этой, то услышь молитву его, ради молитвы Пречистой Богородицы» (С.192–193).

А затем оба устраивают «праздник велик», длящийся по восемь дней:

«И сделал Соломон в это время праздник... В восьмой день Соломон отпустил народ. И благословили царя, ...радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь» (3 Цар.8.65–66).

«Праздновал князь (Владимир. — А.У.) восемь дней... устроил великое празднование, сзывая бесчисленное множество народа. Видя же, что люди его — христиане, радовался душой и телом» (С.193).

Подводя итог жизненному пути князя Владимира, летописец находит еще одну историческую аналогию (но уже из новозаветного периода истории) и сравнивает заслуги киевского князя по крещению Руси с деяниями равноапостольного византийского императора Константина: «То новый Константин великого Рима; как тот крестился сам и людей своих крестил, так и этот (т.е. Владимир. — А.У.) поступил подобно ему. Если и пребывал он прежде в скверных похотных желаниях, однако впоследствии усердствовал в покаянии, по слову апостола: «Где умножится грех, там преизобилует благодать». Удивления достойно, сколько он сотворил добра Русской земле, крестив ее». А потому и достоин принять «венеч с праведными... и ликование с Авраамом и другими патриархами...» (С.196).

Находится ветхозаветный прообраз и «греховного плода» князя Владимира — Святополка.

Как бы само собой напрашивается сопоставление братоубийцы Святополка, прозванного за то «Окаянным», с первым братоубийцею Каином. Захватив после смерти Владимира Святославича киевский престол, «Святополк... исполнившись беззакония, воспринял мысль Каинову» — захотел погубить братьев своих и посылает убийц к Борису

и Глебу. Однако параллель с Каином неполная: Каин убил брата Авеля из ревности, что не его жертва была принята Богом, но не ради престола. И летописец находит в библейской истории полную аналогию, сравнивая Святополка и по греху, и по происхождению, ставшему причиной греха, с Авимелехом: «Этот же Святополк — новый Авимелех, родившийся от прелюбодеянья и избивший братьев своих, сыновей Гедеоновых; так и свершилось» (С.201).

Летописцу важно было указать не просто на братоубийцу, а на уже имеющийся в ветхозаветной истории прецедент рождения братоубийцы от «греховного плода»: «Ламех убил двух братьев Еноховых, и взял себе жен их» (С.201), от одной из них и родился Авимелех; Владимир убил своего брата Ярополка, силою взял в жены его жену — мать Святополка, уже беременную им. Ветхозаветный Авимелех выступил прообразом новозаветного Святополка. Изменилось время и исторический быт, но не исчез грех братоубийства.

И кончина, т.е. наказание за преступление, Святополка находит библейскую аналогию. Разбитый Ярославом Владимировичем (Мудрым), вступившимся за своих меньших братьев, Святополк бежал с поля битвы: «И когда бежал он, напал на него бес, и расслаби все члены его, и не мог он сидеть на коне, и несли его на носилках... Он же говорил: «Бегите со мной, гонятся за нами». Отроки же его посылали посмотреть: «Гонится ли кто за нами?» И не было никого, кто бы гнался за ними, и дальше бежали с ним²⁶⁰. Он же лежал немощен и, привставая, говорил: «Вот уже гонятся, ой, гонятся, бегите». Не мог он вытерпеть на одном месте, и пробежал он через Польскую землю, гонимый Божиим гневом, и прибежал в пустынное место между Польшей и Чехией, и там бедственно окончил жизнь свою. Праведный суд постиг его, неправедного, и после смерти принял он муки окаянного... И по отшествии от сего света, связанный,

²⁶⁰ Ср.: «Человек, виноватый в пролитии человеческой крови, будет бегать до могилы, чтобы кто не схватил его» (Притч. 28; 17).

вечно терпит муки. Есть могила его в том пустынном месте и до сего дня. Исходит же из нее смрад ужасен» (С.201).

«При ближайшем рассмотрении оказывается, что почти все эти детали имеются в 28-й и 29-й главах Притчей Соломоновых и чуть ли не дословно повторяют описание бегства Антиоха IV Епифана из Персии. Тот «приказал правящему колесницею погонять и ускорять путешествие, тогда как небесный суд уже следовал за ним <...> Бог <...> поразил его неисцельным и невидимым ударом <...> Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены тела <...> и несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию <...> смрад же зловония от него невыносим был в целом войске». Описание бегства Антиоха завершается выводом: «Так этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания, какие причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне в горах самую жалкою смертью»(2 Макк.: 9. 4,5,8–9,28). Как видим, аналогия почти полная»²⁶¹.

Находится ретроспективная аналогия и победителю Святополка — Ярославу Владимировичу, который отличался хромотой. В новгородской версии описания ночной битвы Ярослава со Святополком на Днепре в 1016 году, Ярослав одерживает победу еще «до света», что дало И.Н.Данилевскому «возможность соотнести данное сообщение с рассказом книги Бытия о поединке, который происходит на берегу реки, причем один из участников его охромевает. Речь идет о борьбе праотца Иакова с ангелом в Пенуэле, на восточном берегу Иордана (Быт.: 32. 24–32). В этом случае новгородский летописец, по-видимому, сравнивает Ярослава с Иаковом»²⁶². Причем исследователь приводит и ряд других сопоставлений между Ярославом и Иаковом: «И того и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя

²⁶¹ Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1. С. 88.

²⁶² Там же. С. 86–87.

предупреждает близкая ему женщина: Ярослава — сестра Предслава, а Иакова — мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав — за море, ... а Иаков — в Месопотамию). Там они женятся на дальних родственниках матери (Ярослав — на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков — на дочерях Лавана, Лии и Рахили). <...> Упоминание Ярослава как хромца («Что придосте с хромьцемь сим? — спрашивает у новгородцев воевода Святополк») непосредственно перед битвой вполне может быть понято как намек на то, что Святополк в этом рассказе идентифицируется с Давидом, Киев — с Иерусалимом, а сам Ярослав — с хромцом, который не должен туда попасть»²⁶³.

Второй сын Ярослава Владимировича — Святослав — за суетность своих устремлений (он изгнал старшего брата Изяслава из Киева) и хвастовство пред немецкими послами своим богатством, сравнивается с суетным и хвастливым иудейским царем Иезекией²⁶⁴: «Святослав же, гордясь, показал им (послам. — А.У.) богатство свое. Они же, увидев бесчисленное множество, золота, серебра и шелковых тканей, сказали: «Это ничего не стоит, ведь это лежит мертво. Лучше этого воины. Ведь мужи добудут и больше того». Так похвалился Иезекия, царь иудейский, перед послами ассирийского царя, у которого все было взято в Вавилон: так и по смерти Святослава все имущество его расточилось» (С.223). Владения Святослава Ярославича — Киев, Черни-

²⁶³ Данилевский И.Н. Библизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X—XVI вв. Сб.3. М., 1992. С. 94–95. Ср.: «И пошел царь и люди его на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили Давиду: «Ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые», — это значило: «не войдет сюда Давид». Но Давид взял крепость Сион. И сказал Давид в тот день: всякий, убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромым и слепых, ненавидящих душу Давида. Посему и говорится: слепой и хромой не войдет в дом [Господень]» (2 Цар. 5; 6–8).

²⁶⁴ Кусков В.В. Исторические аналогии событий... С. 68.

гов, Муром и другие — разобрали братья и племянники, а детям его места не оказалось в Русской земле, и Олегу Святославичу пришлось силой добывать отчий престол.

Таких соотнесений *новозаветной* русской истории (то есть находящейся уже во временно́м отрезке от Рождества Христова до Страшного суда) с *ветхозаветной* иудейской в «Повести временных лет» достаточное количество²⁶⁵. Летописцы как бы (или на самом деле) подводят читателей «преизлиха наполненных книжною мудростью» (Иларион) к простому выводу: нет ничего *нового* (в морально-этическом плане) в *новой* истории, чего прежде бы не было в ветхозаветной. И, как оценены деяния и поступки библейских персонажей, так будут оценены деяния и поступки современных летописцу князей. И, наконец, главное: *любое волеизъявление человека* (выбор между добром и злом) может быть оценено (и оценивается!) через Священное Писание, ибо такая оценка уже была дана ветхозаветным лицам и будет дана — на Страшном суде новозаветным, о чем и свидетельствует Откровение Иоанна Богослова. Об этом и стремились постоянно напоминать русские летописцы.

Стало быть, русские летописи XII–XV вв. — это своеобразные **«Книги Бытия»** и «княжений», сопоставимые с библейскими историческими книгами Бытие, Исход, Книги Царств и т.д., но повествующие уже о событиях более близких к концу Света, расположенных уже по эту сторону границы спасения — Рождества Христова. Это книги иного временного уровня, но *единого временного потока*²⁶⁶.

Верхней границей Ветхого Завета было Рождество Христово, ознаменовавшее новую эру в земной истории чело-

²⁶⁵ См.: Данилевский И.Н. Библизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб.3. — М., 1992. — С. 75–103.

²⁶⁶ Ни в коем случае нельзя согласиться с предложенным И.Н. Данилевским их наименованием «книги жизни». «Книга жизни» одна, она фигурирует в Апокалипсисе Иоанна Богослова, в нее записываются души праведников Высшим Судьею на Страшном суде (Ап. 20. 12, 15).

вечества; летописей — Страшный суд, после которого наступит новая, вневременная эра небесного бытия — вечность, «будущий век — жизнь нетленная».

О летах временных и вневременных — исчисляемых и проходящих, оставшихся до Судного дня, и повествует **летописание**²⁶⁷.

* * *

Человеческая жизнь так же предопределена, как и вся история, и отдельные ее события. Но существовало одно обстоятельство, весьма характерный для средневековья: это борьба добра и зла в мире, и доброго и злого начала в человеке.

В средневековом сознании человек был греховен от рождения, поскольку на нем лежит грехопадение прародителей — Адама и Евы. С тех пор за человека, его душу борются две альтернативные силы — Христос и Антихрист, воплощенное добро и зло. Человеку не отказано в праве выбора того или иного жизненного пути, хотя во многом он подвластен воздействию борющихся сил. Злые дела в жизни совершаются по наущению дьявола: вражда между князьями, братоубийства, обман и т.д. Добрые дела — по воле Бога: «Бог ведь не желает зла людям, но блага; а дьявол радуется злему убийству, и крови пролитию, разжигая ссоры и зависть, братоненавидение и клевету». Но если человек избирает добродетельный жизненный путь и праведно заканчивает его, то может искупить грехи и получить прощение за неосознанно совершенные жизненные прегрешения.

Это путь большинства святых. Но, в принципе, любой смертный должен стремиться к праведной жизни и благочестивым поступкам, искупающим грехи. Примеры тому он постоянно находит в житийной литературе, которая с особой заинтересованностью разрабатывает эту тему, сосре-

²⁶⁷ Более подробно см.: *Ужанков А.Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 138–177.

доточивая свое внимание на духовно-нравственной жизни героя, его моральной борьбе со злом.

Для житийного героя характерны **поступки**, важные в плане личного духовного самосовершенствования на пути спасения и касающиеся его одного. В летописях, воинских повестях и княжеских жизнеописаниях подчеркиваются **действия** князя, отражающие его заботу о княжестве и государстве, православной церкви и своем народе, но и они должны быть, по средневековому убеждению, столь же высоконравственны. В «Повести временных лет», выражаясь древнерусским слогом, образ являют киевские князья Владимир Святославич (ум. в 1015 г.); его сын Ярослав Мудрый (ум. в 1054 г.); внук Ярослава Мудрого Владимир Мономах (ум. в 1125 г.). Все они показаны в динамике военных походов, битв, строительстве городов, даже на охоте («Поучение» Владимира Мономаха), то есть в движении, в жизни.

Для житийной же литературы, как и для икон, характерна статичность фигур — отсутствие движения, поскольку движение сопряжено с изменением времени — земным уделом. Святые воспроизводятся статичными и на иконах, и в житиях именно потому, что они пребывают в вечности и не подвластны земным переменам времени.

Первые русские святые, князья-братья Борис и Глеб, отказались от действия — взятия силой Киевского княжеского престола, не пошли ратью против старшего брата Святотопка, в результате чего от Бориса ушла вся дружина. Более того, братья даже не оказали сопротивления подосланным убийцам и *не боролись* за жизнь и славу в этом мире, за что получили вечную жизнь и славу, и венец мученический в ином мире («Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе).

Далеко не случайным является тот факт, что первыми русскими святыми становятся страстотерпцы. Церковь строится на мученичестве, в ее основе — подвиг смирения, явленный Иисусом Христом. Путь святых — это следование путем Христовым. Такой духовный подвиг смирения в Русской земле совершили святые Борис и Глеб.

«Чтение о Борисе и Глебе» — первое русское агиографическое сочинение, написанное монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором к 1088 г. — столетнему юбилею крещения Руси и времени общерусского прославления святых страстотерпцев²⁶⁹.

Преподобный Нестор становится родоначальником русского житийного канона, смысловую основу которого составили 19 заповедей.

Жизненный путь святых страстотерпцев Бориса и Глеба — это неукоснительное следование десяти заповедям («Закону»): они верят в единого Господа Бога, и для них не существует никаких кумиров; Бога поминают только в молитвах, а не всуе; шесть дней творят дела свои мирские, а седьмой — воскресенье — посвящают Творцу Богу, предаваясь молитве и т. д.

Братья-князья чтут своих родителей; старший из них, Борис, женится только по необходимости и по велению родительскому; они не хотят никого убивать даже ради великокняжеского престола (опять противопоставление Бориса и Святополка); они не похищают неправедным путем отчий престол, и не только не оговаривают Святополка, но и не верят предупреждениям о готовящемся их убийстве, воспринимая эти слова как наговор на брата своего; не желают Киевского престола, по праву принадлежащего старшему брату Святополку.

В этой связи важно отметить, что Святополк Окаянный нарушает все 19 заповедей, и подсланные им убийцы предадут смерти праведных князей именно в воскресенье, более того, блаженного Бориса убивают после утренних воскресных молитв!

Гордыне Святополка, возжелавшего в одиночестве править Русской землею, братья противопоставили смирение, «нищету духовную», славе мирской предпочли венец мученичества и Царство Небесное.

²⁶⁹ Ужанков А.Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Проблемы медиевистики. 2000. № 2. С. 28–50; 2001. № 1(3). С. 37–49.

Их духовный путь — следование путем Христовым, т.е. исполнение десяти ветхозаветных и девяти заповедей блаженства. Не случайно преподобный Нестор постоянно величает Бориса блаженным.

В плаче, обратив свой взор к Богу, Борис и Глеб нашли утешение. Будучи кроткими — как святые наследовали землю. Жаждали правды и получили ее от Бога. Были милостивыми и сами помилованы Богом. Стремилась к миру со всеми, в том числе и с братом Святополком, и нареклись сыновьями Божиими. Шли путем Христовым, но были изгнаны и убиты правды ради, и в результате обрели Царство Небесное.

Неотъемлемой частью любого жития является описание чудес, которые происходят у нетленных мощей святых, что свидетельствует об их прославлении Богом даром чудотворений.

Несколько таких примеров приводит и преп. Нестор. Они служат доказательством пребывания святых страсотерпцев в сакральном мире, их святости, и повествуют уже об их жизни как святых.

Вскоре после «Чтения», но тоже до 1088 г., преп. Нестор создает второе, уже преподобническое, *«Житие Феодосия Печерского»*²⁷⁰, следуя в изложении жизненного пути и духовного подвига преп. Феодосия тем же принципам: описывает исполнение праведником заповедей Господних.

Несмотря на то что **все** святые следуют этим путем, путем Христовым, тем не менее у каждого святого свой путь, который является одним из примеров для читателя.

Композиция «Жития» состоит из небольшого авторского вступления, трех частей и авторского заключения.

²⁷⁰ Ужанков А.Н. К вопросу о датировке «Жития Феодосия Печерского» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб.10. — М., 2000. С. 70–79. Текст «Жития Феодосия Печерского» цит. по изданию: Памятники литературы Древней Руси. Т. 1. XI—XII вв. (М., 1978. Подготовка текста О.В.Творогова) с указанием страниц в тексте.

Во вступлении выражена авторская позиция на сам творческий процесс и подход к нему.

По воле Божией («Господь сподобил») было написано преп. Нестором «Чтение о святых Борисе и Глебе», а вот теперь он «понудохъ ся и на другое исповедание приити», которое «выше его силы» и которого он «не бехъ достоинъ», ибо самокритично называет себя «грубъ сы и неразумичьнъ». Однако, собравшись с духом («си на уме... примъ») и положившись с верою и упованием на Бога, «яко вся възможна от тебе суть, начаткъъ слову списания положихъ».

Очевидно, что преп. Нестор однозначно осознает, что все написанное — по Божию изволению, а не по авторскому желанию (хотению).

В первой части «Жития», поведавшей о юношеских летах преподобного (т.е. уподобившего свою жизнь ангельской), раскрывается глубокий смысл противостояния и борьбы мирской (греховной) силы, олицетворенной в матери святого, и духовной сути отрока, избравшего для себя путь спасения — служения Богу.

Уже на восьмой день жизни младенца, «прозвितерь... срьдъчьныма очима прозьря, яко хочеть измлада Богу датися, Феодосиемъ (что значит «Богом данный». — А.У.) того нарицаеть», а крестили его, как и положено, на сороковой день. После смерти отца, случившейся, когда отроку было всего тринадцать лет, задумался «божьствный уноша мысляше, како и кымъ образъмъ спасться. Таче слыша паки о святыхъ местехъ, идеже Господь нашъ Иисусъ Христось плътию походи, и жадаше тамо походити и поклонитися имъ. И моляшеся Богу, глаголя: «Господи Иисусъ Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити въ святая твоя места и съ радостию поклонитися имъ!» (С.310).

Три попытки предпримет Феодосий, чтобы покинуть отчий дом и найти обитель для спасения. Первоначально он задумал пойти в Святую землю, но Господь не попустил, чтобы будущий светильник Русской земли покинул свою

Отчизну, и мать с побоями возвращает его домой. С покорностью принимает он наказание от матери, не переставая почитать ее по заповеди, трудился духовно — пребывал всяк час в молитве, и телесно — выпекал просфоры (был «сдельником плъти Господней»), со смирением перенося укоры матери.

Вторая попытка — уйти в ближайший город, где жил у священника, творя «по обычаю дело свое» (С.314) — также оказалась неудачной, поскольку и это было не его призвание, а потому мать опять «влечаше иѡ (его) въ градъ свой биющи»...

Божественный отрок опять с благодарностью Богу и смирением принимает все тяготы. Мать заковывает его в «железы», не ведая, что он сам возымел желание возложить на себя добровольно «железы».

Мать и «властелин града того» наряжают его в светлые одежды — как символ славы, благополучия и богатства мира сего, но Феодосий отвергает их и отдает нищим.

Светлые одежды тяготят его, тяжелы они для ношения. Другое дело — железные вериги, которые он заказал себе для томления плоти! Тут уж мать «раждьгъшися гневъмъ на нь, и съ яростию вѣставъши и растързавъши сорочицу на немь, биющи же и? (его), отгя железо от чресль его». Но и здесь «Божий же отрокъ, яко ничьсоже зъла приять от нея» выполнял порученное дело «съ всякою тихостию».

Как-то Феодосий услышал «въ святемь еуангелии Господа глаголюща: «Аще кто не оставитъ отьца или матере и въ следъ мене не идетъ, то несть мене достоинъ» и вознаменился уйти в Киев, где в то время уже были монастыри. Божиим промыслом шли в Киев купцы, и ему указали дорогу. Пошел он не с ними, а за ними, ибо это его выбор, его путь. А обергал его в дороге Сам Господь!

Стремление уйти от матери — это стремление уйти от страстей материального мира.

Третья попытка оказывается удачной, ибо она согласуется с Божественным промыслом: он, наконец, обретает

свой дом — Божию обитель на Киевских горах, которую ему придется отстраивать в будущем.

Важная параллель с его родителями, которые переезжали с места на место, как бы не находя пристанища и покоя: Васильев, Курск, наконец, и мать найдет свой дом в Киеве — келию в женском монастыре св. Николая, но это произойдет чуть позднее и с помощью Феодосия.

Преп. Антоний, поселившийся в маленькой пещере, выкопанной когда-то иеромонахом Иларионом на Днепровских кручах, прозорливо узнает судьбу юноши, но испытывает его, а потом велит преп. Никону постричь его в монахи. «Отць же нашъ Феодосий предавъся Богу и преподобьнуму Антонию, и оттоле подаяшесе на труды телесныя, и бѣдьяше по вся нощи въ славословлении Божии». Труд телесный — для укрепления духа.

В очередной раз мать находит своего сына, обманом выманивает его из пещеры. Она — как сосуд греховный, обуреваемый страстью, грозитя погубить себя перед пещерой, если не увидится с сыном. Только не желая послушаться преп. Антония, Феодосий выходит из пещеры.

Мать зовет его в *дом свой*, не ведая и не осознавая, что он уже стал слугой Божиим, и уже обрел *дом свой*: «и начать увещавати Христова слугу, глаголющи: «Поиди, чадо, въ *домъ свой*, и еже ти на потребу и на спасение души, да делаеши въ дому си по воли своей, тѣкмо же да не отълучайся мене». Говорит, не ведая, чтоо говорит: разве можно предпочесть спасению в монастыре, где уже трое собрались во имя Господне, и Он пребывает среди них, спасению в миру? И разве уход из монастыря не есть грех?

Что это: слепая и эгоистичная материнская любовь, или искушение — проверка силы веры?

Преп. Феодосий предлагает ей, если она действительно желает его еще видеть и обрести спасение своей души, постричься в соседний женский монастырь. По размышлению и его наставлению мать так и поступает.

Сила духа побеждает физическую силу! Победа духа над

плотью приводит и мать святого в монастырь. Получается, что первым духовным чадом Феодосия стала его мать!

Не мать сына, как должно по идее быть, а сын приводит мать к Богу и к спасению души.

К этому следует еще добавить, что согласие на пострижение Никоном и победу над матерью отрок Феодосий заслужил удивительным смирением: «Отъць же нашъ Феодосий предавъся Богу... бѣдяше по вся нощи въ славословлении Божии... и въспоминая по вся дньи псалъмьское оно слово: «Вижь съмерение мое и трудъ мой и остави вся грехы моя». Темъ весь съ вьсемь въздържаниемъ душу съмеряаше, тело же паку трудъмь и подвизаниемъ дручааше, яко дивитися преподобьнууму Антонию и великому Никону съмерению его, и покорению, и толику его въ уности благонравьству, и укреплению, и бѣдрости. И вельми о вьсемь прослависта Бога» (С.318).

Таким образом, первая часть «Жития» включает в себя «житие блаженааго отьца нашего Феодосия отъ уны вьрсты до сде, дондеже прииде въ пещеру» и подчеркивает важность выбора жизненного пути еще с юности.

Вторая часть повествует о стараниях преп. Феодосия по строению и устройению Киево-Печерской обители. Начинается ее история с трех святых: преп. Антония, вернувшегося на Русь с Афона, великого Никона и блаженного Феодосия, собравшихся в едином месте Бога ради: «бе видети светила три суца въ пещере разгоняща тьму бесовьскую молитвою и алканиемь: меню же преподобнааго Антония, и блаженааго Феодосия и великааго Никона. Си беша въ пещере моляще Бога, и Богъ же бе съ ними; «иде бо, — рече, — 2 или трие съвькуплени въ имя мое, ту есмь посреде ихъ» (С.322).

Опять со смирением и послушанием принимает наставления старших преп. Феодосий. По повелению о. Антония он становится священником. Игумен Варлаам строит первую наружную церковь Пресвятой Богородицы и уходит в иную обитель, а о. Феодосий принимает старейшинство в Киево-Печерском монастыре — игуменство. Через преп.

Ефрема добывает из самого Константинополя «Студийский устав», по общежитийным правилам которого будет жить не только эта обитель, но и многие другие на Руси. Проявляет строгость в исполнении законов: первым поминает на литургии незаконно изгнанного Изяслава Ярославича, наставляет его гонителя Святослава Ярославича, приводит его в частых беседах к осознанию своих поступков. Проявляет строгость и одновременно любовь к братии, закладывает Успенский храм Пресвятой Богородицы. «...Преподобный отецъ нашъ Феодосій, иже поистине испълненъ Духа Святааго, темъже и Божия таланта умъноживъ, иже населивъ место множествъмъ чьрноризьць, иже пусто суще, манастырь славынь сътвори».

Во всем этом — покойное служение Богу.

Третья часть приводит многочисленные примеры его духовных подвигов в монастыре. Здесь подчеркивается важность личного примера духовных деланий не только для братии, но и для читателя, в основном, конечно же, монахов.

Особое внимание уделено молитве и показана сила веры о. Феодосия, иллюстрирующая евангельские слова: «по вере вашей да будет вам». Господь дает все необходимое для устройства монастыря и жизни монахов. Преп. Феодосий первым среди русских святых за свою праведную жизнь был удостоен видения Пресвятой Богородицы, которая обещала ему хранить Киево-Печерскую обитель. Загодя ему было открыто время его кончины (3.V.1074 г.), чтобы он смог завершить все свои земные дела, назначить в монастыре преемника, наставить братию и с миром и радостью, после причастия, отойти к Богу...

Духовный путь преп. Феодосия Печерского согласуется с евангельскими словами: «Кто хочет между вами быть боѣльшим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Матф.: 20.26-28).

Путь праведников — следовать путем Спасителя (образ смирения явил Иисус Христос, омывший ноги учеников своих), а потому и *преподобные*, следуя евангельским словам в жизни своей, следуют Ему и в делах своих.

Отношение православного человека ко времени, как и к пространству, в XI–XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, то есть земного времени, и наступлением вечности — «жизни нетленной», которой удостаиваются только души праведников. Это совершенно отчетливо выражено в заключительной части «Поучения» Владимира Мономаха, так называемом «письме» князя Владимира Мономаха Олегу Святославичу, князю Черниговскому. И хотя в самом послании Мономаха черниговский князь не назван ни разу по имени, ни у кого из исследователей не вызывает сомнения адресат, поскольку Мономах обращается к убийце своего сына Изяслава, коим и был Олег Святославич.

Почему же обращение Владимира Мономаха не персонифицировано, хотя адресат легко угадывается? И почему сочинение Мономаха сохранилось в одном-единственном списке? И почему оно было включено именно в «Повесть временных лет», когда Мономах стал уже великим князем Киевским²⁷¹?

²⁷¹ Вопрос о месте и времени включения «Поучения» в «Повесть временных лет», написанную монахом Киево-Печерского монастыря Нестором около 1113 г., до сих пор остается нерешенным. «Поучение» дошло до нас в составе «Лаврентьевского летописного свода» (1377 г.); который сохранил, по мнению А.А. Шахматова, поддержанному с некоторыми уточнениями большинством ученых, вторую редакцию «ПВЛ», составленную около 1116 г. игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром. Третья редакция, завершенная около 1118 г. опять в Киево-Печерском монастыре, сохранилась в «Ипатьевском летописном своде» (начало XV в.). (См.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. I–XX.) До сих пор остается непонятным, как «Поучение», написанное, как полагают, в 1117 г., попало во вторую редакцию «ПВЛ», составленную в 1116 г., причем помещено под 1096 г.,

В «Послании» нет традиционного обращения к тому, кому пишут, не потому, что Мономах не хотел проявить положенного в таком случае уважения к собеседнику. Дело в том, что Мономах изначально сосредотачивает свое внимание на себе самом, точнее, собственной душе: «О, многострадальный и печальный я! — начинает он послание. — Много боролась с сердцем и одолела душа сердце мое. Поскольку мы тленны, и я задумывался, как предстать пред Страшным Судьею, покаяния и смирения не учинив меж собою (т.е. между князьями — А.У.). Ибо если кто молвит: «Бога люблю, а брата своего не люблю», — то ложь производит. И еще (напомню слова евангелиста Матфея): «Если не отпустите прегрешений брату²⁷², то и вам не отпустит Отец ваш небесный» (Матф. 6:15)²⁷³ (Здесь и далее перевод «Поучения» Владимира Мономаха мой — А.У.)

Вот основной посыл сочинения Владимира Мономаха: будучи смертными (тленными), следует думать не столько о сегодняшнем дне, сколько о грядущем Страшном суде и готовиться предстать пред Судьею²⁷⁴. А для того, чтобы быть

т.е. отнесено ко времени написания самого «Письма» Олегу Святославичу.

²⁷² «Брат» в приведенном контексте олицетворяет духовное родство. Православные христиане обращаются друг к другу словами «братья и сестры». Но в словах Мономаха появляется и иной, конкретный смысл, поскольку Олег Святославич приходится ему и двоюродным братом, и кумом, крестившим в 1076 г. первенца Владимира Мономаха — Мстислава.

²⁷³ Орлов А.С. Владимир Мономах. М.-Л., 1945. С. 156.

²⁷⁴ Это лейтмотив и древнерусских летописей: «О възлюблении князи русски, не прельщайтесь пустошною и прелестною славою света сего, еже хужьши паучины есть и яко стена мимо идет; не принесосте бо на свет сей ничто же, ниже отнести можете» (Симеоновская летопись под 6778 г.: Полное собрание русских летописей [далее — ПСРЛ]. Т. XVIII. СПб., 1913. С. 73.). Вот как описаны в Волынской летописи последние минуты жизни князя Владимира Васильковича: «И бысть в Четверг на ночь, почва изнемогати, ...и позна в себе духъ изнемогающ ко исходу души, и возревъ на небо и воздавъ хвалу Богу, глаголя: «Бесмертный

прощенным на Суде, необходимо простить и ближних своих, покаяться и проявить смирение.

Именно покаянием и смирением проникнуто все послание Владимира Мономаха. Он *не осуждает* Олега Святославича, друга юности, в убийстве второго сына Изяслава во время их военного столкновения под Муромом, вотчиной Святославичей. Не случилось бы этого, если бы на то не была воля Божья: «Суд от Бога ему пришел, а не от тебя», — замечает Мономах. Но Олег Святославич был известен своим пристрастием к междоусобным княжеским распрям (за что удостоен автором «Слова о полку Игореве» прозвища «Гориславич»), случалось ему и половцев приводить на Русскую землю, потому и призывает его Владимир Всеволодович ко смирению, прекращению вражды между князьями и раскаянию в содеянном.

«А мы — что представляем? — рассуждает далее Мономах, — люди грешные и лукавые! Сегодня живы, поутру мертвы; сегодня в славе и почете, а завтра в могиле позабыты... Посмотри, брат, на отцов наших: что они взяли (с собой) или чем опорочены? Только то или тем, *что они сотворили для души своей*».

Видимый мир тленен и временен, как жизнь. Нажитое достояние — это благочестие души. О своей душе и душе брата печется Мономах: «Когда же убили дитя мое и твое пред тобою, подобало бы тебе, увидев кровь его и тело увянувшее, как цветок недавно отцветший, как ягненок закланный, подобало бы сказать, стоя над ним, вникнув в помыслы души своей: «Увы мне, что сотворил я?! ...Из-за неправды мира сего суетного снискал себе грех, а отцу и

Боже, хвалю Тебе о всем! Царь бо еси всим. Ты единъ во истину подая всей твари (всему живому) всебогачствомъ наслаждение. Ты бо створивъ мира сего, ты соблюдаешь, ожидая душа, яже помла, да добру жизнь жившимъ почтеша, яко Богъ, а еже не покорившуся Твоимъ заповедемъ, предаси суду. Всь бо суд праведный от Тебе, и бес конца жизнь от Тебе, благодатью своею вся милуешь притекающая к тебе» (ПлДР. XIII век. С. 406).

матери — слезы!» И сказал бы (словами) Давида: «Беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною...»».

«А ежели начнешь каяться Богу, и ко мне добр сердцем станешь, ... то и наши сердца обратишь к себе, и лучше будем жить, чем и прежде: я тебе не враг и не мститель. Не хотел, ибо, крови твоей видеть... , но не дай мне Бог видеть кровь ни от руки твоей, ни по повелению твоему, ни когонибудь из братьев. Если же лгу, то Бог мне Судья и крест честной... Не хочу я лиха, но добра хочу братьям и Русской земле... Если же кто из вас не хочет добра, ни мира христианам, да не будет и его душе от Бога дано мир увидеть на том свете.

Не по нужде тебе говорю... но (потому что) душа мне своя лучше всего света сего. На Страшном суде без обвинителей обличаюсь и прочее».

Первой фразой известного уже нам тропаря, напоминающего о Страшном суде, заканчивается в Лаврентьевском летописном своде «Послание» Владимира Мономаха.

Почему именно им? Названный Владимиром, а во крещении Василием, в честь его деда, крестившего в 988 г. Русь, Владимир Мономах с детства проникся духовной благодатью, а с юности возымел трепетный страх перед Страшным судом.

Будучи наездом в Киеве, еще во время княжения в нем отца Всеволода Ярославича (1078–1093) или двоюродного брата Святополка Изяславича (1093–1113), Владимир оставил на крещатом столбе в Софии Киевской с южной стороны на предназначавшейся для мужской части княжеской семьи половине хоров характерную именно для него надпись крупными буквами: «Господи, помози (помоги) рабу своему Володимиру на мьнога лета и (дай) прощение грехамъ на Судинь (день)»²⁷⁵.

Очевидно, что жизнь свою Владимир Мономах строил по христианским заповедям, памятуя о смерти и Судном

²⁷⁵ *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской. Киев, 1976. С. 49–50.

дне, на котором ожидал воздаяния по делам своим. Потому и каялся он в «Поучении» перед братьями своими и их призывал к покаянию; потому и внес в «Поучение» перечень деяний своих: прежде всего, походов на врагов.

И сформировалось его «Поучение» не сразу, а уже в преклонном возрасте, когда он все больше задумывался над завершающимся жизненным пути, по его образному выражению, уже «на санях сидя» (на санях в Древней Руси отправляли в последний путь покойника).

И в летопись сочинение Мономаха попало не случайно. Писал он его не для широкой публики. И предназначалось оно не столько Олегу Святославичу, сколько Высшему Судье на Страшном суде, пред которым сам без обличителей обличался Мономах. И перечисляя свои деяния, надеялся, что по ним его и *судить* будут, или, во всяком случае, и его оправдательное слово зачтется.

Но и летопись имела направленность на Страшный суд, будучи «совестной книгой» человеческих деяний. Совпала конечная цель двух сочинений, поэтому, думается, и было включено «Поучение» в переработанную в Выдубицком княжьем монастыре «Повесть временных лет», произошло это, нужно полагать, не без ведома или даже просьбы самого Владимира Мономаха, поскольку он являлся ктиторм (покровителем) Выдубицкого монастыря, основанного его отцом Всеволодом Ярославичем.

«Поучение» отдельно не переписывалось и не читалось. Сохранился его единственный экземпляр в составе Лаврентьевского летописного свода. Для самообличения и покаяния пред Высшим Судьею этого было вполне достаточно. Единожды начертанное Слово бесследно не исчезает.

О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться²⁷⁶.

То есть, сквозь призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, про-

²⁷⁶ См.: Ужанков А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII вв. // Русская речь. 1988. № 6. С. 78–84.

блема добра и зла, постоянно присутствующая в древнерусской литературе.

Литература Киевской Руси XI–XII веков очень плодотворна в жанрообразовательном плане. Древняя Русь быстро усвоила жанровую систему, привнесенную переводной, прежде всего, церковной литературой (собственно сам церковный Устав, Типикон, и предопределял их²⁷⁷), и стала формировать свою собственную. Конечно же, жанры церковной литературы занимали в древнерусской письменности этого периода ведущее место, однако заметно и значительное развитие жанров мирской литературы.

Уже «Повесть временных лет» не укладывалась в воспринятую Русью жанровую систему, поскольку, в отличие от византийских хроник, описывающих царствование одного правителя, представляла собой строгое описание истории событий по годам, отчего и получила наименование *летописи*.

Жанр княжеского жития, о котором уже говорилось выше, также сформировался на древнерусской почве. Вместе с жанром хождений (а в начале XII века появилось обстоятельное описание Святых мест Палестины и Иерусалима в «Житии и хождении игумена Даниила из Русской земли») они стоят на грани перехода от жанровой системы церковной литературы к жанровой системе мирской литературы.

В мирской литературе на протяжении многих столетий доминировала историческая тематика, а среди жанров — историческая повесть, во многих своих разновидностях: воинской повести, историческом сказании, повести о княжеских преступлениях и другие. Некоторые из них входили в состав летописей, как изумительная по мастерству описаний «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского», помещенная в «Повесть временных лет» под 1099 г. Некоторые, как «Слово о полку Игореве», бытовали самостоятельно.

²⁷⁷ Левшин Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII веков. С. 34–37.

«Слово о полку Игореве» — самая крупная жемчужина древнерусской словесности. Окружающие его произведения только оттеняют его достоинство. «Слово» посвящено одному неудачному походу Новгород северского князя Игоря Святославича на половцев в апреле-мае 1185 года.

Сведения и описания этого похода попали и в Лаврентьевский, и в Ипатьевский летописные своды. Сравнивая их со «Словом», можно заметить существенное различие, как в художественном воспроизведении событий, так и их толковании.

«Слово о полку Игореве» является шедевром **средневековой словесности** конца XII века. Эпиграфом к нему могли бы стать слова апостола Павла: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 посл.: 5.5), ибо повествует о Божьем наказании князя Игоря за гордыню и прощении его по смирении...

Время написания древнерусского произведения позволяет правильно определить его *идею*. Только ли «суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ», — как полагал Карл Маркс²⁷⁸ и как вторят ему многие учебники?

Исходя из этого утверждения К.Маркса, можно подумать, что русские князья уже знали или догадывались о будущем монголо-татарском нашествии, и они, а не автор, призывали самих себя к единению...

Обратимся к самому произведению.

При датировке «Слова о полку Игореве» исследователи исходили из посыла (по умолчанию), что «внутреннее время», т.е. «художественное время» произведения, неукоснительно совпадает со временем реальным, т.е. «внешним», когда работал сам автор. «Слово о полку Игореве», таким образом, воспринимали, чуть ли не как репортаж, во всяком случае, как произведение, написанное «по горячим следам»: или после бегства князя Игоря из плена (1185 г.); или

²⁷⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.2-е изд. Т. 29. С. 16.

после возвращения Владимира Игоревича с Кончаковной и ребенком (1188 г.) на Русь. Правда, высказывалось мнение, что «Слово» могло быть написано и немногим позднее, но еще при жизни основных участников похода — Святославичей — Игоря и Всеволода, т.е. до 1196 г., года смерти Всеволода, умершего раньше брата; или же после смерти в 1198 г. Ярослава Черниговского, к которому «Слово» относилось явно недоброжелательно и т.д.²⁷⁹.

Как мне представляется, выявить время работы автора над произведением помогают авторские экскурсы за пределы 1185 года — «внутреннего» времени произведения — в современное ему «внешнее» время. Попросту говоря, необходимо определить круг событий, отразившихся в «Слове», но произошедших уже после похода Игоря Святославича в 1185 году.

Верхняя временная граница осведомленности автора выявляется довольно легко, уже в самом начале «Слова»: «Почнем же, братие, повесть сию от стараго Владимиря до нынешняго Игоря...»

Поскольку герой «Слова» Игорь Святославич умер 29 декабря 1201 года²⁸⁰, то, стало быть, произведение написано до этой даты, ибо Игорь назван «нынешним» князем, т.е. еще живым.

²⁷⁹ См.: Демкова Н.С. Средневековая русская литература. СПб., 1997. С. 33–76.

²⁸⁰ По мнению А.П. Пятнова, «Точная дата смерти Игоря (29 декабря) является плодом недоразумения и неудачной компиляции В.Н. Татищевым сведений Радзивилловской летописи во второй редакции «Истории Российской». В большинстве летописей известие о смерти Игоря Святославича соседствует (либо предшествует, либо, что чаще, следует) с сообщением о полном лунном затмении 22 декабря 1200 года. Наиболее реальной датировкой смерти Игоря Святославича следует считать первую половину 1201 года (до августа, когда умерла вдова Михалки Юрьевича Владимирского — Феврония); однако нельзя совсем исключать и конец 1200 года». Пятнов А.П. К вопросу о смерти князя Игоря Святославича Черниговского // Древняя Русь. 2003. № 4(14). С. 61.

А далее мы сталкиваемся с целым рядом художественных отражений событий, выходящих за рамки 1185 года.

Так, в диалоге Гзака и Кончака содержится явный намек на потерю половцами «сокольца и красной девицы», т.е. на возвращение из плена Владимира Игоревича и Кончаковны в 1188 году.

Во «сне Святослава», как его тонко интерпретировала Н.С.Демкова, чувствуется знание автором о смерти Киевского князя 27 июля 1194 г. О том же говорят и авторские слова: «Того стараго Владимира нельзе бе пригвоздити къ горамъ Киевьскимъ: сего бо ныне сташа стязи Рюриковы, а друзии — Давидовы».

Рюрик Ростиславич стал киевским князем после смерти Святослава в июле 1194 г. и правил Русской землей со своим братом Давыдом по лето 1201 г. При жизни Святослава следовало бы говорить о другом дуумвирате — Рюрика и Святослава²⁸¹.

Б.А.Рыбаков обратил внимание, как на датирующий признак, на поход Всеволода Большое Гнездо в 1183 г. на Волгу во фразе: «Великий княже Всеволоде!.. Ты бо можещи Волгу веслы раскропити», но оставил без внимания ее продолжение, «а Дон шелома выльяти». Поход Всеволода Суздальского на Дон состоялся в 1198 г. (Лавр. лет. 1199), возвратился он 6 июня в субботу.

Странной кажется фраза в конце «Слова»: «Игореви князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Рускую, к отню злату столу». «Слово» заканчивается тем, что «Игорь едетъ по Боричеву къ Святей Богородици Пирогощей», но это — не «отчий престол».

По Ипатьевской летописи Игорь бежит в Путивль, где его ожидала жена, а затем в Новгород-Северский. Но и это — не «отчий престол».

Фраза станет понятной, если учесть основную идею произведения — наказание князя Игоря за гордыню и его прощение после покаяния. По смерти Ярослава Всеволодовича

²⁸¹ Демкова Н.С. Средневековая русская литература. С. 48.

в 1198 г. Господь посылает Игорю, по его смирению, отцов Черниговский престол.

И, наконец, Роман Галицкий, упоминаемый в «Слове» как покоритель половцев, не мог ходить на них ранее 1198 г. (по Н.Ф.Котляру) или 1200-1201 гг., по Н.Г.Бережкову и М.С. Грушевскому²⁸².

Таким образом, в «Слове о полку Игореве» отразились события, современные автору вплоть до 1199-1200 годов.

Следовательно, можно заключить, что «Слово» было написано между 1200 — летом 1201 г. Тогда открывается и еще один смысл произведения. На него указывают экскурсы автора в прошлое, столетней давности, и современные ему события: от начала вражды в 1078 г. двух княжеских ветвей — Ольговичей (князей черниговских) и Мономаховичей (князей переяславльско-ростовских и киевских) — и ее окончания в 1198 г., когда произошло примирение главы Мономаховичей — Рюрика Ростиславича Киевского и главы Ольговичей — Игоря Святославича, князя Черниговского. Вот почему уже в самом начале своего повествования автор выражает желание изложить «повесть сию оть стараго Владимира до нынешняго Игоря», уловив в их правлении некую смысловую параллель.

Тема княжеских междоусобиц оказывается тесно взаимосвязанной в произведении с половецкой темой.

Традиционно приводят «поганных» на Русскую землю князья из рода Святославичей: Олег *Святославич* (с Борисом Тмутараканским) против Всеволода Ярославича и одерживает над ним победу 25 августа 1078 г. Затем, в 1079 г., Роман *Святославич* из Тмутаракани и опять против Всеволода Ярославича. В третий раз — снова Олег *Святославич* в июле 1094 г. против сына Всеволода Ярославича — Владимира Мономаха, и отбирает у него Чернигов.

Характерно, что половцы выступают союзниками черниговских князей — Святославичей (в последствии — Оль-

²⁸² Котляр М.Ф. Чи міг Роман Мстиславич ходити на половців раніше 1187 р.? // Український історичний журнал. 1965. № 1. С. 117–120.

говичей), а Всеволод Ярославич и Мономаховичи воюют постоянно против половцев, и часто — с Ольговичами.

Но так было не всегда. При жизни Святослава Ярославича, отца Олега, князя Черниговского, а затем и Киевского (с 1073 по 1076 гг.) двоюродные братья Олег и Владимир были очень дружны. Они ходили в совместный поход против Чехов (как союзники поляков). По возвращении из похода Владимир узнает о рождении своего первенца — Мстислава (Гарольда), крестным отцом которого становится Олег.

Однако после смерти Святослава Ярославича в Киев возвращается изгнанный им и Всеволодом старший Ярославич — Изяслав. Всеволод Ярославич перебирается из Переяславля южного в Чернигов. При этом он ограничивает свободу его истинного хозяина — Олега и отдает свою Переяславльскую вотчину сыну Владимиру Мономаху.

Олег же оказывается без княжеского удела в Русской земле и в последующие годы силой пытается установить справедливость, становясь на защиту интересов всех Святославичей, оказавшись после гибели в 1078 г. Глеба Святославича старшим среди них. Так разгорается конфликт между двумя княжескими ветвями.

Владимир Всеволодович Мономах являл собой пример совершенно иного рода — благоверного князя — и **мире-нием** своим достигает Киевского престола.

После смерти отца в 1093 г. он уступает Киев Святополку Изяславичу, хотя, если бы захотел, мог бы отстоять его силой. В 1094 г. уступает Чернигов Олегу Святославичу, не желая кровопролития. Более того, прощает ему убийство в 1096 г. своего второго сына Изяслава под Муромом. Поселяется в маленьком Переяславле, а Любечский съезд 1097 г. закрепляет за ним эту вотчину.

По кончине князя Святополка Изяславича в 1113 г. по праву старшинства, заповеданного Ярославом Мудрым, в Киеве должен был сесть Олег Святославич, но на престоле оказывается... Владимир Мономах! Мало того, что Олег Святославич уступил Владимиру Киевское княжение, он еще и выступил, чтобы защитить столицу Руси, против половцев, узнавших о смерти киевского князя. Незадолго до смер-

ти Олег Святославич вместе с Владимиром Всеволодовичем организуют совместное торжество по перенесению 2 мая 1115 г. мощей святых Бориса и Глеба, как символ «братней любви» и примирения двух родов.

Какое имеет отношение к «Слову о полку Игореве» история взаимоотношений двух княжеских семей — Мономаховичей (Всеволодовичей) и Ольговичей (Святославичей)? Оказывается, самое непосредственное.

Во времена Игоря Святославича соправителями в Киеве были Ольгович Святослав Всеволодович (власть в Киеве) и Мономахович Рюрик Ростиславич (власть в Киевской земле). Причем, именно Рюрик Ростиславич пригласил в соправители Святослава Всеволодовича.

Походу 1185 г. предшествовал февральско-мартовский поход объединенных русских войск 1183 г., под предводительством Ольговича Игоря Святославича против пришедших под Чернигов половцев. Игорь отказал Мономаховичу Владимиру Глебовичу, князю Переяславльскому, в просьбе «ездити наперед полков». Тогда Владимир Глебович в отместку пустился разорять Игоревы земли. Ответ Игоря не заставил себя долго ждать. Незадолго до апрельского похода 1185 г. на половцев Игорь Святославич «берет на щит» город Глебов у Переяславля — княжестве Владимира Глебовича.

Налицо новый конфликт Мономаховичей и Ольговичей, в который втягиваются и половцы: во время плена Игоря Святославича его сват Кончак разоряет земли Мономаховичей под Переяславлем.

Однако возникает еще одно ретроспективно-смысловое сопоставление Владимира Мономаха — «старого главу Мономаховичей» и Игоря Святославича — «нынешнего главу Ольговичей»²⁸³.

²⁸³ Здесь нет возможности дать аргументацию по датировке «Слова о полку Игореве», однако можно заметить, что автор знает о вокняжении Игоря Святославича в Чернигове после смерти в 1198 г. Ярослава Всеволодовича, когда Игорь и стал главой Ольговичей.

Вспомним о высказанной самим Игорем Святослави-чем цели похода в 1185 г.: «Хощу бо, — рече, — коpie приломити конецъ поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону» (С.10–11).

Стало быть, цель Игоря — Дон.

Но здесь сразу же возникает ретроспективная историческая аналогия с Владимиром Мономахом: «Тогда Володимерь и Мономахъ пилъ золотом шоломомь Донъ, и приемшю землю ихъ (половцев. — А.У.) всю и загнавшю оканьныя агаряны» во главе с половецким князем Отроком за «Железные врата»²⁸⁴.

После смерти Владимира Мономаха Сырчан посылает к Отроку гудца, чтобы тот убедил Отрока вернуться в Половецкую землю. Вдохнув запах степей — траву евшан — Отрок возвращается в родные места. Именно от него родился Кончак, сват Игоря, и, естественно, недруг Мономаховичей. Вот почему он мстит переяславльскому князю Владимиру Глебовичу.

Но это не единственная и не основная ретроспективная параллель между Владимиром Мономахом и Игорем Святослави-чем. Есть куда более значимая по смыслу — поход к Дону весной 1111 г. ряда русских князей, предпринятый по инициативе Владимира Мономаха.

Так же как и в начале похода Игоря, ему предшествует небесное знамение: «В тот же год было знаменье в Печерском монастыре в 11 день февраля месяца: явился столп огненный от земли до неба, а молния осветила всю землю, и в небе прогремело в первый час ночи, и все люди видели это» (С.259).

А огненный столб — это явление ангела!

«Это ведь ангел вложил в сердце Владимиру Мономаху мысль поднять братию свою, русских князей, на иноплеменников. Это ведь, как мы сказали выше, видение видели в Печерском монастыре, будто стоял столп огненный над

²⁸⁴ ПСРЛ, Т.2. — Стлб.236. Далее столбцы указываются в тексте.

трапезницей, затем перешел на церковь и оттуда к Городцу, а там был Владимир... Вот тогда-то и вложил ангел Владимиру намерение идти в поход, и Владимир начал побуждать князей, как уже говорили» (С.262).

Чем, таким образом, отличаются между собой оба похода? Да тем, что Владимир Мономах выступает по воле Божией, а Игорь Святославич по своему желанию славы, т.е. по гордыне своей!

Мысль о походе Владимиру Мономаху вложил Бог, а он привлек уже и других князей на Богоугодное дело — защиту рубежей Отечества. Поэтому идут русские князья благословясь, постом, с молитвой и пением тропарей, а потому «с Божьей помощью, по молитвам Пресвятой Богородицы и святых ангелов, возвратились Русские князья восвояси со славою великою, разнесшейся ко всем людям, так и по всем дальним странам, то есть к грекам, венграм, полякам и чехам, даже и до Рима дошла она, на славу Богу, всегда и ныне и вечно и во веки веков, аминь» (С.263). Но, как замечает автор «Слова», «то было в те рати и в те походы, а такой рати не слышано!»

Если поход Мономаха был «на славу Богу», то Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Помужаемся сами: предыдущую славу себе похитим, а нынешнюю сами поделим!»

Когда-то, полтора веками ранее, в 1015 г., святые страстотерпцы Борис и Глеб жизнь свою положили, отказавшись от славы мира сего. Ныне же, в 1185 г., Игорь Святославич, движимый тщеславием и гордыней, отправляется в поход ради *своей* земной славы. И, как результат Божьего наказания за гордыню, — беславие, плен: «Тут немцы и венециане, тут греки и морава... корят князя Игоря... Тут Игорь князь пересел с седла золотого да в седло невольничье»²⁸⁵. А для русского войска — гибель: «Тут разлучились братья на берегу быстрой Каялы; тут кровавого вина не достало; тут пир

²⁸⁵ Интересно отметить, что почти те же самые народы, что прославляли поход русских князей 1111 г. теперь «кают» Игоря Святославича!

окончили храбрые русичи: сватов напоили, а сами полегли за землю Русскую... Уже, братья, невеселое время настало, уже трава силу русскую прикрыла».

Совершенно очевидно, что праведному походу под предводительством Владимира Мономаха на защиту Русской земли автор «Слова» противопоставляет несправедный поход (славы ради) Игоря Святославича.

Солнечное затмение в Древней Руси было слишком знаковым явлением, чтобы его могли «не заметить». В том числе и солнечное затмение 1 мая 1185 г. во время похода Игоря Святославича на половцев.

В судьбах черниговских князей «солнечного рода» Ольговичей затмение играло особую роль: за сто лет, предшествовавших походу Игоря Святославича, было двенадцать солнечных затмений, которые совпали с годами смерти тринадцати черниговских князей²⁸⁶.

Несомненно, об этом знали и помнили участники похода, знали о том и летописцы, продолжатели летописных сводов. Густинская летопись замечает по этому поводу: «И в то время было затмение солнца, а это знамение не на добро бывает. Игорь же все равно пошел, не размышляя о том».

Итак, Игорь продолжает поход, не взирая на предупреждение свыше — солнечное затмение. О том говорит и автор «Слова»: «Спаль князю умь похоти и жалость ему знамение заступи искусити Дону великаго».

Когда писалось «Слово», его автор уже знал о результатах похода и мог не только засвидетельствовать, но и истолковать Промысел Божий. И этот смысловой узел завязывается как раз на солнечном затмении: «Тогда Игорь вьзре на свѣтлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своей: «Братие и дружи-

²⁸⁶ Робинсон А.Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XII—XVII веков. М., 1978. С. 7–58. Причем, что интересно, в восьми случаях из двенадцати солнечное затмение предшествовало смерти князя, а в двух случаях трудно установить, поскольку не известна точная дата смерти.

но!²⁸⁷ Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти; а вся-демы, братие, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону»».

Для князя-воина гибель предпочтительнее плена. Когда-то Святослав Игоревич воскликнул перед битвой с греками: «Да не посраимъ земле Руски, но ляжемъ костьми [ту] мертвы ибо срама не имамъ»²⁸⁸. Русские князья никогда прежде не попадали в плен. Но прежде не было и подобных походов.

Священное Писание, по которому должны жить православные князья, запрещало завоевательные походы. Князь обязан защищать пределы своей земли, данной ему Богом, но не завоевывать чужие. Для истинного православного человека, князя или воина, это была аксиома.

Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Хочу бо, — рече, — копие приломити *конецъ поля Половецкаго, ... а любо испити шеломомъ Дону*» (С.10-11). Или же, как говорят бояре великому князю киевскому Святославу: «Се бо два сокола (Игорь и Всеволод Святославичи. — А.У.) слетеста съ отня стола злата *поискати града Тьматороканя, а любо испити шеломомъ Дону*» (С.19).

И в одном, и в другом случаях речь идет об одном и том же: Игорь Святославич предпринял не оборонительный поход, как прежние князья, а **завоевательный!** Причем *выступает* он *против* своих традиционных союзников!

Почти двести лет, со времени принятия христианства, Русь не знала завоевательных походов. Поход Игоря — исключение, а потому и вызвал целых три произведения. Только Куликовская битва, спустя двести лет, так же вызовет к себе интерес и три литературных произведения. Одно из них

²⁸⁷ Обращаю внимание на христианское (православное) обращение князя (княжеское служение — мирское служение Богу) к своим воинам: он обращается к ним как братьям во Христе и дружинникам-воинам. Обращение «братие» — это православное обращение, а не призыв к своим единокровным братьям, как полагали некоторые исследователи в советское время.

²⁸⁸ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стлб. 70.

— «Задонщина» — будет ориентироваться на художественную систему «Слова», но строится как противоположность ему, в том числе и по основной теме — оборонительном походе московского князя Дмитрия Ивановича...

Этот завоевательный поход Игоря Святославича вылился из княжеских междоусобиц: «...Говорит брат брату: «Это мое, а то — мое же». И начали князья про малое «это великое» говорить, а сами на себя крамолу ковать».

Что поход Игоря и Всеволода Святославичей нечестен, свидетельствует в «Слове» и киевский князь Святослав, обращаясь к князьям: «О моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ нечестно одолесте, нечестно бо кровь поганую пролиясте» (С.20).

Раньше исследователи не обращали особого внимания на слова великого князя, что «кровь поганую» можно и нечестно пролить! Одно дело защищая свои земли, свое Отечество от набегов половцев, — тогда это будет честная битва; другое дело — уподобляясь им, делая такой же набег.

Святослав указывает и на причину, побудившую князей отправиться в этот поход: «Ваю храбрая сердца (этого у них не отнимешь. — А.У.) въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена» (С.20). Сам автор неоднократно величает Игоря как «бугеа Святъславича», а Всеволода называет «буй туром».

В Древней Руси слово «буесть» чаще всего употреблялось в значении «заносчивость, дерзость, необузданность». Например, в Лаврентьевской летописи под 1096 г.: «О, Владычице Богородице, отыми от убогого сердца моего *гордость* и *буесть*, да не възношюся суетою мира сего».

Обращает на себя внимание, что «буесть» в этой просьбе следует за «гордостью» — гордынею, первейшим и наисильнейшим грехом.

Именно гордыня и стремление к славе и повела Игоря Святославича в этот завоевательный поход: «Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: *преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!*»» (С.21).

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «переднюю славу» русских князей, двумя годами ранее разбивших половцев, и «испити шеломомъ Дону», как когда-то Владимир Мономах.

Предваряя рассказ об этом походе, один из составителей Ипатьевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемилюстивый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы. — А.У.) ихъ разруши (разрушает. — А.У.)».

Итак, *причиной похода была гордыня, а наказание Божие за нее — плен!*

Господь предупреждал Игоря затмением солнца, но князь, по гордыне своей, пренебрег и знамением...

Гордыня — затмение души. А в природе — затмение солнца. Автор тонко уловил эту символическую параллель и развивает ее в своем творении и строит великолепный художественный образ, развернутый на все повествование: весь поход Игоря, после перехода через пограничную реку Донец, когда, собственно, и произошло затмение солнца, происходит во тьме!

Затмение в «Слове» описано образно: взглянул князь Игорь «на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты» (С.10). Автор использует весьма редкий в древнерусской литературе оксюморон: светлое солнце тьмою воинов покрывает! Сведущему читателю понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь Промыслом своим²⁸⁹... И не суждено им уже обратно вернуться на землю Русскую, покроеет земля тела их («Уже бо, братие, не веселая година вьстала, уже пустыни силу прикрыла» (С.17), — напишет автор «Слова» в конце описания битвы русских с половцами...).

Да и «летописный» Игорь понимал, что этому «знамению творецъ Богъ», и как человек православный мог догадываться (по аналогии со своими предками) о значении

²⁸⁹ В этом символе кроется еще один смысл: все воины уже изначально обречены на смерть (из пяти тысяч останутся живы только пятнадцать человек), их тела покроеет могильная тьма.

небесного предзнаменования, чего не скажешь об Игоре «Слова», у которого желание «искусити Дону великаго», т.е. восхитить как «переднюю» славу Владимира Мономаха, так и Святослава Киевского, знамение заступило. Не внемлет предупреждению новгород-северский князь: «... вѣступи ... въ златъ стремянь и поеха по чистому полю» (С.12). Тогда *вторично* (!) «солнце ему тьмою путь заступаше; нощъ стонуци ему грозою птичь убуди; свистъ зверинь вѣста, збися дивь — кличетъ врѣху древа ...» (С.12).

Автор создает удивительную художественную картину, в которой князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное²⁹⁰ — против Божией воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы — удерживало.

Всего на несколько минут день сменился ночью реальности, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой (и Промыслом) образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовама дорогами побегоша къ Дону великому: крычатъ телеги полунощы, рци, лебеди роспущени» (С.12). Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клетот, зовущий зверей на кости («влъци грозу [в грозу все темнеет. — А.У.] въсрожатъ по яругамъ; орли клетомъ на кости звери зовуть...»)(С.12).

«Длъго ночь мръкнетъ. Заря светъ запала, мъгла поля покрыла. Щекотъ славий успе» (С.13). Ночь днем, погасший свет зари, спустившийся на поле мрак, стихшие голоса птиц, — нагнетают тревогу.

А «русичи великая поля чрълеными щиты прегородиша, ищучи себе чти, а князю славы» (С.13).

Природа пердчувствует, точнее, уже знает исход битвы (ибо орлы на кости позвали зверей), и замерла в тревожном ожидании полной гибели света! Замерли, в ожидании, и воины.

²⁹⁰ См.: *Клейн И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 64–68.

Действие как бы приостановилось.

«Длѣго ночь мръкнетъ» — природа как бы оттягивает развязку, будто бы еще можно что-то изменить в судьбе русских воинов, но для этого необходимо князю принять волевое решение — повернуть назад.

Но Игорь стрелой летящей устремлен к достижению своей цели. И вроде бы достигает ее. Утром, в пятницу, взрыв событий. Чрезмерная активность — достижение желанной цели: «Съ зараня въ пятокъ (т.е. с зарей, но не в светлый день! — А.У.) потопташа поганья плѣкы половецкыя, и рассупись стрелами по полю, помчаша красныя девкы половецкыя (откуда они взялись на поле брани? Явно половцы не ожидали этого вторжения русских и нападение было на их селения. — А.У.), а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты (совершенно очевидно, что половецкие воины, если бы выступили против русских, женские драгоценности с собою не брали бы... — А.У.)» (С.13).

И опять — затишье. Но это затишье — перед бурей, определяющей судьбу Игоря и его воинов в битве: «Дремлетъ въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело! Не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половецине!»

Изначально — да! Адам сотворен был для рая. Но совершил проступок. Повредилась божественная природа в человеке. Из-за ослушания Адам изгнан из рая. Из-за ослушания (нарушает ряд заповедей и не внемлет предупреждающему о том знамению) терпит поражение Игорь. И происходит это в воскресенье, на малую Пасху! Он, как и Адам, уже обречен, но пока об этом еще не знает. Но о том знает другое Божие творение — природа, которая символизирует своего Творца²⁹¹.

«Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведуютъ (кровавые, т.е. темные, зори свет предвещают, но света дня — нет! — А.У.); чръныя тучя съ моря идуть, хотятъ

²⁹¹ Ужанков А.Н. О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII веков. М., 1996. С. 32–37.

прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть синии мльнии. Быти грому великому» (С.14).

Назревает кульминация. В природе — это гроза; в походе — битва.

«Се ветри, Стрибожи внуци, веють съ моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы. Земля тутнетъ, реки мутно текутъ, пороси поля прикрывають» (С.14).

Обилием глаголов передана динамика действия и мгновенная реакция природы на происходящее.

«Съ зараня до вечера (а дня вроде бы и нет! — А.У.), съ вечера до света (а день как бы и не наступал! — А.У.) летяты стрелы каленья... Третьяго дни къ полудню падоша стязи Игоревы... Ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земли преклонилось» (С.16).

Битва проиграна князем Игорем в полдень, т.е. в самое светлое время дня, но автор создает тот же образ *тьмы*, как и в начале описания похода: «Темно бо бе въ 3 день: два солнца померкоста (Игорь и Всеволод Святославичи. — А.У.), оба багряная стлъпа погасоста, и съ нима молодая месяца... тьмою ся поволокоста... На реце на Каяле тъма светъ покрыла...» (С.19-20). Так и не явленный во всей полноте свет дня битвы сменяется для Игоря тьмою плена.

Беду почувствовала жена: «Ярославна рано плачеть въ Путивле на забрале». Она трижды молитвенно обращается к силам природы — ветру, реке, солнцу — за помощью своему мужу. Трижды употребляет автор слово «рано», и трижды описана природа ясным днем.

Русская земля ассоциируется у автора с солнцем, светом. Половецкое поле, как земля чужая, неприветливая — ночью, тьмою. Граница между ними — Донец, как река (или огненная река) отделяет рай от ада («О всей твари», «Хождение апостола Павла по мукам») или земли («Хождение Зосимы к Рахманам», духовные стихи)²⁹².

²⁹² См.: Клейн И. Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 64–68.

Княгиня описана средь бела дня, а князь Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор.

«Прысну море полунощи, идуць сморци мьглами... Погасоша вечеру зори. Игорь спить. Игорь бдитъ, Игорь мыслию поля мерить от великаго Дону до малого Донца» (С.27–28).

С вечера погасли зори, природа как бы успокаивается. Но в полночь ожило («прысну») море, поднялись смерчи. Начинается то ли новое действие, то ли наступает развязка.

Поход Игоря, за пределами Русской земли, начинался с Донца. Вожделенным итогом его был Дон великий. Теперь от Дона великого мыслью мерит князь путь к малому Донцу — границе Русской земли. И, не случайно, этот обратный путь начинается не только географически от Дона, но и символически — во времени — в полночь: «Комонь въ полуночи. Овлуръ свисну за рекою; велить князю разумети: князю Игорю не быть (в плену. — А.У.)» (С.28).

Из тьмы — полночи и Половецкой земли — стремится князь Игорь к свету — на Русскую землю. И «соловии веселыми песньми светъ поведають» (С.30) ему.

Побег из ночи во свет удался: «Солнце светится на небе — Игорь князь въ Руской земли» (С.30).

И что удивительно, до побега Игоря в «Слове» ни разу не был упомянут Бог (что, собственно, и дало повод исследователям видеть в «Слове» языческую поэму, поскольку языческие божества в ней обильно присутствуют), а тут сразу: «Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу». Почему это стало возможным? Ведь Господь вначале противился этому походу (завоевательному походу!), а теперь помогает Игорю вернуться из плена?

Автор «Слова» не указывает на причины перемен у Игоря, но они приводятся в рассказе Ипатьевской летописи, которая сочувственно относится к Игорю. Именно этот рассказ передал настороженность Игоря во время солнечного затмения.

Поражение православного князя воспринимается рассказчиком как наказание Господне за грехи его (а не помощи поганым!). Грех этот необходимо осознать, чтобы искупить его. И к Игорю приходит духовное прозрение вместе с поражением: «И тако, во день святаго Воскресения, наведе на ня Господь гневъ свой: в радости место наведе на ны плачь, и во веселье место желю, на реце Каялы. Рече бо деи Игорь: «Помянухъ азъ грехы своя пред Господемь Богомъ моимъ, яко много убиство, кровопролитие створи хъ в земле крестьяньстей, яко же бо язъ не пощаде хъ христьянь, но взя хъ на щить городъ Глебовъ у Переяславля; тогда бо не мало зло подъяша безвиннии христьяне, отлучаеми отецъ от рожении своих, брать от брата, другъ от друга своего, и жены от подружии своихъ, и дщери от материи своихъ, и подгура от подругы своя, и все смятено пленомъ и скорбью тогда бывшую, живии мертвымъ завидять, и мертвии радовахуся, аки мученици святеи огнемъ от жизни сея искушение приемши...

И та вся сътворивъ азъ — рече Игорь — не достойно ми бяшетъ жити. И се ныне вижю отмстье от Господа Бога моего... Се возда ми Господь по безаконию моему, и по злобе моеи на мя, и снидоша днесъ греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и правы суди его зело. Азъ же убо не имамъ со живыми части...

Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ»²⁹³.

В Древней Руси спасение Игоря из плена не могло рассматриваться **не** как результат помощи Бога. Вот слова Господа из Священного Писания: «И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщите Меня и найдете, если взыщите Меня всем сердцем вашим..., и возвращу вас из плена (Иер.: 29.11–14).

В плен князь Игорь попадает Промыслом Божиим, так же Промыслом Божиим избавляется он от плена.

²⁹³ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 642–644.

Решение Игоря бежать было отнюдь не случайным. Выше уже указывались две пиковые точки падения Игоря: полночь и великий Дон, от которых начинается возвращение князя домой. Но существует и еще одна — религиозно-нравственная, от которой начинается духовное возрождение Игоря Святославича.

Игорь шел за славой, но обрел бесславию — плен. Но нижней, пиковой точкой беславия был побег (потому-то он долго на него не соглашался). А поэтому «чашу беславия» князь должен был испить до дна, и вернуться домой «неславным путем» — бегством из плена. То есть, проявить *смирение*. В этом смысл произведения.

Это — не случайное духовное прозрение Игоря. Князь осмысленно становится на путь возвращения к Богу, Отцу небесному. Надо полагать, это *первое* осмысление произошедшего было не случайным.

Из летописей известно, что он, находясь в половецком плену, призвал из Руси священника. Для него, хотя и оступившегося (кто без греха?), но все же православного князя, было совершенно очевидным, что без покаяния невозможен обратный путь домой. Засвидетельствовать это покаяние пред Богом мог только православный священник.

Поход Игоря Святославича начинается на Светлой Пасхальной неделе. Это — святотатство! Не помогло и упование его на своего небесного покровителя — Св. Георгия Победоносца (крестильное имя Игоря — Георгий), в день памяти которого, 23 апреля 1185 г., т.е. на свои именины (!), он выступил в поход. Поход был не Богоугоден, направлен не на защиту своего княжества или Отечества, а славы ради. Желанием, вызванным гордынею. А потому бесславно и завершился.

Второе, отмеченное древнерусскими произведениями, осознание случившегося Игорем и его покаяние в содеянном происходит уже в плену. Летопись замечает: «Игорь же Святославличь тотъ годъ бяшетъ в Половцехъ, и глаголаше: «Азъ по достоянью моему восприяхъ победу (поражение. — А.У.) от повеления Твоего Владыко Господи, а не

поганьская дерзость обломи силу рабъ Твоихъ. Не жаль ми есть за свою злобу прияти нужная вся, ихже есмь пряль азъ»»²⁹⁴.

Третье обращение к Богу происходит уже непосредственно перед бегством из плена: «Се же вставъ ужасень и трепетень и поклонися образу Божию и кресту честному, глаголя: «Господи сердцевидче! Аще спасеши мя Владыко Ты недостойнаго!» И возмя на ся крестъ, икону и подоима стену и лезе вонъ...»²⁹⁵.

Обращаю особое внимание, что, решаясь на побег («неславный путь»), Игорь берет с собой крест и икону, т.е. возлагает надежду на помощь Божию! Тогда становится понятным, почему автор «Слова» указывает, что «Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую»: он прощен Богом, после раскаяния князя в соделанном. Более того, смирение князя приводит его и «къ отню злату столу», т.е. на Черниговское княжение в 1198 г.!

Можно, конечно, полагать (я в этом уверен, но это особая тема), что автор «Слова» хорошо знал рассказ о походе Игоря из Ипатьевской летописи. Тогда его произведение становится своеобразным художественным дополнением к нему. Точнее, художественным осмыслением похода. И если в летописной статье произошедшие в Игоре нравственные изменения объяснены, то в «Слове» помощь Божия в возвращении его на землю Русскую кажется несколько неожиданной. Правда, непосредственно ей предшествует «плач Ярославны» — обращение его жены к трем природным стихиям — ветру, реке, солнцу.

Венчаные муж и жена являют собой одно целое: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф.: 11. 11–12).

Даже молитва об усопшем способствует отпущению ему грехов. Молитва о плененном выводит из плена (просьба

²⁹⁴ Ипатьевская летопись. Стлб. 649.

²⁹⁵ Там же. Стлб. 651.

об этом имеется в утренних молитвах), тем более, если это молитва жены о муже — одной составной о другой, ради целого.

Но как тогда понимать обращение Ярославны к трем природным стихиям?

Весьма правдоподобное, как мне кажется, их толкование предложено в «Беседе трех святителей», весьма популярной в Древней Руси: «Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? — Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух»²⁹⁶.

Солнце олицетворяет собой «высоту небесную», гуляющий по всей земле ветер — «широту земную», река — «глубину морскую».

Небо — престол Отца; Сын сошел на землю и оставил на ней свой престол — христианскую церковь; при крещении водой нисходит Святой Дух. То есть получается, что Ярославна обращается к трем природным стихиям, олицетворяющим три ипостаси Святой Троицы!

Ее молитва явилась решающей (или переломной) в Промысле об Игоре.

Подвластная своему Творцу природа, т.е. выполняя Его волю, способствовала возвращению раскаявшегося (по летописи) князя домой...

Итак, мы убедились, что автор «Слова» не случайно поместил описание затмения в самое начало своего творения, создав развернутый художественный образ. Но только ли в этом удивительном образе «дневной тьмы», поразившей природу, отразился авторский замысел? То есть, касался ли он только художественной формы, или все же *идеи* произведения, которая для древнерусского книжника всегда была наиважнейшей?

Солнечное затмение произошло 1 мая 1185 г. в «первом часу ночи», что соответствует нынешним 17 часам (затмение было в 16 ч. 48 мин. по астрономическому времени). Это время начала вечерней службы в храме, точнее — «ут-

²⁹⁶ Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3. С. 169.

рени», поскольку ею начинались новые сутки — отсюда и «первый час». Получается, что в то время, когда в храме начиналась служба, Игорь Святославич форсирует *пограничную* реку Донец и отправляется в нечестивый поход за пределы Русской земли. «О Руская земле, уже за шеломянем еси!» — сокрушенно восклицает автор «Слова».

Здесь следует напомнить, что русские князья являлись охранителями «русской идеи», сформулированной еще Иларионом Киевским в знаменитом «Слове о Законе и Благодати»: русский народ избран Богом для сохранения Благодати (Православия) до Страшного суда, как в свое время иудейский народ был избран для хранения Закона (10 заповедей) до Рождества Христова. Именно поэтому русские князья и должны были защищать *православную* Русскую землю, *православную* веру и *православный* народ!

А что делает Игорь Святославич? Он, по гордыне своей, не исполняет заповеди Божии (т.е. забывает Бога), губит православный народ и открывает «врата на Землю русскую» ее врагам. То есть игнорирует Богом данное ему княжеское предназначение. Воистину, помрачение ума!

Судьба князя Игоря Святославича, его пленение и разорение половцами Русской земли, напоминает судьбу иудейского царя Седекия, его пленения и разорения Израиля египтянами, описанную в Книге пророка Иеремии. Вот здесь и следует напомнить, что 1 мая — это день памяти пророка Иеремии, второго из так называемых *больших пророков*.

В христианском мировосприятии не бывает случайных совпадений, но во всем кроется глубокий духовно-религиозный смысл. Его и попытался выявить гениальный автор: через экзегезы (скрытые цитаты) из книги пророка Иеремии, входящей в Библию, он прослеживает реальную и духовную связь разновременных событий.

Совершенно прав Р. Пиккио, заметивший в одной из последних своих статей по «Слову о полку Игореве»: «Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в кото-

ром без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл»²⁹⁷.

В каждом новом историческом действии видится образ первообраза — библейского со-бытия. Важно было увидеть и установить эту эпифаническую и духовную связь реальностей. Прежде всего, они присутствуют в Божественной литургии, когда здесь (в храме) и сейчас (служба ведется только в настоящем времени) происходит со-переживание событий прежде бывших в земной жизни Спасителя и Богородицы и ныне во время службы повторяющихся.

На этом же уровне эпифанического взаимодействия расценивались и исторические события. Между ними так же можно провести ретроспективную историческую аналогию²⁹⁸.

Важнее, однако, оценка действий Богом поставленного князя через призму Священного Писания, которое есть единственный критерий оценок поступков человека.

Горько плачет пророк Иеремия о судьбе Израиля, отпавшего от Бога Истинного и поклонившегося языческим идолам, устремившегося к земным ценностям. «Так говорит Господь: остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим. Но они сказали: «не пойдём»» (Иеремия: 6. 16). Тогда возвещает пророк волю Божию и предупреждает о пленении Израиля Вавилоном. Но не внемлет возгордившаяся Иудея словам пророка и сбывается прореченное о ней.

Забывает и Игорь Святославич Бога Истинного, т.е. становится по сути дела, как и его предки, язычником, а потому и выступает праправнуком языческого Дажьбога, ибо дед Игоря, Олег Святославич [Гориславич] дважды назван в «Слове» «Дажьбожьим внуком», идет за земными ценностями — славой, не внемлет предупреждению — сол-

²⁹⁷ Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 435.

²⁹⁸ См.: Кусков В. В Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 69–72.

нечному затмению, и в результате попадает в половецкий плен. Это будто бы о нем пишет пророк Иеремия: «Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (10; 2).

В ветхозаветных и новозаветных событиях древнерусский книжник — автор «Слова» — увидел эпифаническую связь и провел параллель в развитии разновременных событий, а потому и попытался через скрытые экзегезы из книги пророка Иеремии прояснить их духовный смысл.

«Разве Израиль раб? или он домочадец? почему он сделан добычею? — задается вопросом пророк Иеремия и констатирует: — Зарыкали на него молодые львы, подали голос свой и сделали землю его пустынею; города его сожжены, без жителей...» (2.14–15).

Да и потомки Олега Святославича — «Ольгово хороброе гнездо» — хоть и далеко залетело в степь половецкую, но «не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половчине!» (С.14). А в результате неблагоприятного похода Игоря Святославича Русская земля превращается в пустынное место: «Тогда бо по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, нъ часто врани граяхуть, трупиа себе деляче...» (С.16). «Тоска разлися по Руской земли; печаль жирна тече средь земли Рускый...» (С.18). «Уньша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (С.19). «А погани съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую» (С.17). «А погани сами, победами нарищуце на Рускую землю, емляху дань по беле отъ двора» (С.18).

В чем причина разорения Израиля египетским царем Навуходоносором, пленения и переселения иудейского царя Седекии в Вавилон в 586 г. до Р.Х.?

«Не причинил ли ты себе это тем, что оставил Господа Бога твоего в то время, когда Он путеводил тебя? — объясняет Израиллю пророк Иеремия. — И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Ассирию, чтобы пить воду из реки ее?» (2; 17–18).

Нил такой же символ Египта, как Великий Дон символ

Половецкой степи. К нему направляет свои полки Игорь Святославич, поскольку «спаль князю умь» и не разглядел он Божественное знамение; т.е. «очи духовные» затмило тщеславное желание князя «искусити Дону великаго». «Хочу бо, — рече, — копие приломити конецъ поля Половецкаго, съ вами, русици, <...> а любо испити шеломомъ Дону» (С.11).

Самовластие человека проявляется в том, что он сам, не оглядываясь на Бога, направляется свои стопы и, в результате, творит грех.

«Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим», — констатирует Иеремия (10. 23). А автор «Слова» поступками князя Игоря как бы «опровергает» слова пророка, на самом же деле, приводит примеры самовластия Игоря: «...А всядемъ, братие, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону» (С.10). «Игорь къ Дону вои ведеть!» (С.12). Нь рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!» (С.21)

От самовластия до гордыни всего один шаг: «Накажет тебя *нечестие* твое, и отступничество твое обличит тебя; итак познай и размысли, как худо и горько то, что ты оставил Господа Бога твоего...» — предупреждает Иеремия (2; 19). Но не внемлет пророку Израиль, не задумывается о своем поведении и Игорь.

А вот великий киевский князь Святослав «мутен сон» видел в своем тереме, предвещавшем плач горький по войнам, и когда бояре сообщили ему весть о пленении Игоря и Всеволода Святославичей, обронил «злато слово», в котором дал схожую с Иеремией оценку поступков русских князей: «О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нь *нечестно* одолесте, *нечестно* бо кровь поганую пролиясте» (С.20). Оказывается, и вражескую кровь пролить можно *честно* и *нечестно*! Честно — это когда защищаешь свой народ и Отечество, а не когда устраиваешь набег на поселения недругов, воюя с детьми и женами...

А ведь как все вначале благополучно складывалось! Столько уверенности было в своих силах, столько энергии, столько прыти, когда выступали русские князья в поход!

«Седлайте коней и садитесь, всадники, и становитесь в шлемах; точите копыя, облакайтесь в брони» — очень похоже на «Слово», но это из Книги пророка Иеремии (46.4). Впрочем, призыв Всеволода к своему брату Игорю в «Слове» очень близок библейскому: «Седлай, брате, свои бръзьи комони, а мои ти готови, оседлани у Курьска напереди. А мои ти куряни сведоми къмети: подъ трубами повити, подъ шеломы възлелеяни, конецъ копия въскръмлени, ...луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изъострени» (С.11–12).

Русские войска переправляются во враждебную степь. Отысканы половцы. Динамика повествования нарастает: «...Выстраивайтесь в боевой порядок... все, натягивающие лук, стреляйте в него, не жалейте стрел...» — это пророк Иеремия (50.14). Не отстает и «Слово»: «Стреляй, господине, Кончака, поганого кощя, за землю Русскую, за раны Игоревы...» (С.22–23).

Еще когда Русская земля не скрылась за холмами, можно было все изменить — одуматься, возвратиться, но русские князья побоялись *человеческого беславия*. И совершили тяжкий грех, а потому *наказание* им теперь будет уже *от Бога*: «И пошлю на них четыре рода казней, говорит Господь: меч, чтобы убивать, и псов, чтобы терзать, и птиц небесных и зверей полевых, чтобы пожирать и истреблять» (Иеремия: 15. 2-3). Природа — творение Бога — тонко чувствует *волю* своего *Создателя*: «Уже бо беды его пасетъ птицъ по дубию; влъци грозу въсторожать по яругамъ; орли клеткомъ на кости звери зовутъ; лисици брешутъ на чръленья щиты» («Слово». С.13).

Однако князь Игорь не внемлет посылаемым ему предупреждениям: ни затмению, ни предостерегающему поведению животных, и ведет свои полки вглубь половецкого поля. Тогда вновь проявляется Божественная воля: Господь посылает против него более сильных противников, чтобы

наказать его, но не истребить! Для Господа важно осознание грешником своего проступка и раскаяние в нем — это путь ко спасению души.

Здесь опять появляются аналогии между Книгой пророка Иеремией и «Словом». «Так говорит Господь: вот... народ великий поднимается от краев земли; держат в руках лук и копье; они жестоки и немилосердны, голос их шумит, как море, и несутся на конях, выстроены, как один человек, чтобы сразиться с тобою...» (Иеремия: 6. 22–24).

На Игоря Святославича со всех сторон идут половцы, и негде ему укрыться в чужой степи, окружили его дружинников и зажали кольцо: «...Половци идутъ отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ Рускыя плъкы оступиша...» («Слово». С.14). Нечто подобное уже было с Израилем: «...Ибо так говорит Господь: вот Я выброшу жителей сей земли на сей раз и загоню их в тесное место, чтобы схватили их» (Иеремия: 10.18). Такое ощущение, что русские князья в точности повторяют и переживают библейские события.

Не о духовной ли близорукости предупреждал Израиль пророк Иеремия, которую позднее продемонстрирует и древнерусский князь? «...Объявите народам... что идут из дальней страны осаждающие и криками своими оглашают города... Как сторожа полей, они обступают его кругом, ибо он возмутился против Меня, говорит Господь. Пути твои и деяния твои причинили тебе это; от твоего нечестия тебе так горько, что доходит до сердца твоего. Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мне сердце мое, не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звук трубы, тревогу брани. Беда за бедою: вся земля опустошается, внезапно разорены шатры мои, мгновенно — палатки мои. Долго ли мне видеть знамя, слушать звук трубы? Это оттого, что народ Мой глуп, не знает Меня: неразумные они дети, и нет у них смысла; они умны на зло, но добра делать не умеют» (4; 16–22).

«Что ми шумить, что ми звенить — далеке рано предъ зорями? — восклицает автор «Слова». — Игорь плъкы заворочаетъ: жаль ему мила брата Всеволода. Бишася день,

бишася другый; третьяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы» (С.16).

Сообразно Божией воли каждого из участников ожидает свой жребий: «...Так говорит Господь: кто обречен на смерть, иди на смерть; кто под меч — под меч; и кто на голод, — на голод; и кто в плен,— в плен» (Иеремия: 15. 3). Ему вторит «Слово»: «Уже бо, братие, не веселая година вьстала, уже пустыни силу прикрыла» (С.17). «А Игорева храбраго полку не кресити! (воскресить)» (С.18). Вспоминается опять Иеремия: «И будут трупы народа сего пищею птицам небесным и зверям земным, и некому будет отгонять их» (7, 33). Особый жребий у русского князя, как и у иудейского царя: «Ту Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево. Уныша бо градом забралы, а веселие пониче» (С.19).

И дальнейшее развитие древнерусских событий предсказано пророком: «Не плачте об умершем и не жалеите о нем; но горько плачте об отходящем в плен, ибо он уже не возвратится и не увидит родной страны своей» (12;10). Вот тут-то и вспоминается знаменитый плач Ярославны — жены князя Игоря: «Ярославна рано плачет в Путивле на забрале...». Трижды автор повторяет эти слова, и превращаются они в долгий плач.

На плаче жен сосредоточил свое внимание и пророк Иеремия: «Итак слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей. Скажи: так говорит Господь: и будут повержены трупы людей, как навоз на поле и как снопы позади жнеца, и некому будет собрать их» (9.20–22).

«Жены рускыя вьсплакашась, аркучи: «Уже намъ своихъ милыхъ ладь ни мыслию смыслити, ни думою судмати, ни очима съглядати...»» (С.17).

Поражение Игоря печалью и слезами протекло по Русской земле: «А вьстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастьми. Тоска разлися по Руской земли, печаль жирна

тече средь земли Рускыи. ...А погании сами, победами нарищуце на Рускую землю, емляху дань по беле от двора» (С.18).

Получается, как когда-то пострадал Израиль от непродуманных действий царя Седекия, так теперь из-за проступка двух князей страдает вся Русская земля. А причина всему — тщеславное желание человеческой славы: «Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!»...Нъ се зло...» — отмечает автор «Слова» (С.21) и пресекает его Господь пленением русских князей. «И се Богъ, казня ны грехъ ради нашихъ, наведе на ны поганя, не аки милуя ихъ, но насъ казня и обращая ны к покаянью, да быхом ся востягнули от злыхъ своих делъ» — замечает древнерусский летописец²⁹⁹.

Смысл пленения раскрывается в книге пророка Иеремии: «И если вы скажете: «за что Господь, Бог наш, делает нам все это?», то отвечай: *так как вы оставили Меня и служили чужим богам в земле своей, то будете служить чужим в земле не вашей*» (5; 19). Но, прежде всего, это удар по гордыне.

«Я — на тебя, гордыня, говорит Господь Бог Саваоф; ибо пришел день твой, время посещения твоего. И споткнется гордыня, и упадет, и никто не поднимет его...» — свидетельствует Иеремия (50; 31–32).

Только покаянием можно вернуть расположение Господа, о чем свидетельствует Священное Писание.

«Голос слышен на высотах, жалобный плач сынов Израиля о том, что они извратили путь свой, забыли Господа Бога своего. Возвращайтесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность. — Вот, мы идем к Тебе, ибо Ты — Господь Бог наш. Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор; поистине, в Господе нашем спасение Израилево!» (3; 21–23).

Прочувственно кается в своих грехах и Игорь Святославич, пребывая в плену, о чем уже говорилось выше: «Се возда ми Господь по безаконию моему, ... и снидоша днесь

²⁹⁹ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 648.

греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и правы суди его зело. ... Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ»³⁰⁰.

Любовь Бога к человеку превышает многие его грехи, а потому Господь и проявляет Свое милосердие к оступившемуся: «Ибо только Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщете Меня, и найдете, если взыщете Меня всем сердцем Вашим. И буду Я найден вами, говорит Господь, и *возвращу вас из плена...*» (Иеремия: 29. 11–14).

Два обстоятельства сыграли существенную роль в судьбе Игоря. Первое — молитвы за него жены и русских людей, ибо «тяжко ти головы кроме плечю, зло ти телу кроме головы, — Руской земли безъ Игоря» (С.30). Потому-то «...Избави и (его) Господь за молитву христианску, им же мнозе печаловахуться и проливахуть же слезы своя за него»³⁰¹.

Второе — чистым, раскаявшимся сердцем взыскал Игорь Святославич Бога Истинного по словам Священного Писания: «Так говорит Господь... Бог...: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить...» (Иеремия: 7.3). Господь и вывел Игоря Святославича из половецкого плена, о чем свидетельствует «Слово»: «Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую...» (С.28).

Этим и отличается судьба Русского князя от судьбы иудейского царя: как раскаявшийся блудный сын он возвращается к своему Отцу Небесному. И смысл тогда «Слова о полку Игореве» раскрывается в евангельских словах: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука: 15.7).

³⁰⁰ Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 642-644.

³⁰¹ Там же. Стлб. 649.

Можно вспомнить и известное на Руси выражение: виноват да повинен, Богу не противен!³⁰²

2.1.4.2. СТАДИЯ МИРОСОЗЕРЦАНИЯ (XIII — ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIV)

Отдавая приоритет открытия самобытного характера литературе XVI века, В.О.Ключевский писал: «Исторические памятники XIV и XV вв. не дают нам возможности живо воспроизвести облик каждого из... князей. Московские великие князья являются в этих памятниках довольно бледными фигурами, преемственно сменявшимися на великокняжеском столе под именами Ивана, Семена, другого Ивана, Димитрия, Василия, другого Василия. Всматриваясь в них, легко заметить, что перед нами проходят не своеобразные личности, а однообразные повторения одного и того же фамильного типа. Все московские князья до Ивана III как две капли воды похожи друг на друга, так что наблюдатель иногда затрудняется решить, кто из них Иван и кто Василий»³⁰³.

³⁰² Более подробно см.: *Ужанков А.Н.* О «внутреннем» и «внешнем» времени произведения и датировке «Слова о полку Игореве» // *Литература Древней Руси. Коллективная монография.* М., 2004. С. 95–126; *Он же:* «Слово о полку Игореве» (К интерпретации авторской идеи произведения) // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2000 г. М., 2000. С. 442–449; *Он же:* «От старого Владимира до нынешнего Игоря». Принцип ретроспективной исторической аналогии в «Слове о полку Игореве» // *Культурное наследие Древней Руси.* М., 2001. С. 25–35.

³⁰³ *Ключевский В.О.* Сочинения в девяти томах. Т.2. Курс русской истории. Ч. II. М., 1988. С. 47. Нельзя согласиться и с утверждением Д.С. Лихачева, что только «XVI век дает себя знать ... в пробуждении интереса к исторической личности. Именно историческая личность становится в центр повествования «Летописца начала царства», «Истории о великом князе московском», «Степенной книги». См.: *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. Изд-е 2-е. М. 1979. С. 10.

Однако В.О.Ключевский не учел одно историческое сочинение середины XIII века, примечательное своим первым опытом психологического портрета исторической личности — так называемый «*Летописец Даниила Галицкого*» — первую часть «*Галицко-Волынская летописи*», собственно «*Галицкую летопись*». В жанровом отношении это произведение следовало бы отнести к княжеским жизнеописаниям, и более правомерно называть «*Жизнеописание Даниила Галицкого*»³⁰⁴.

Фактически это первое в древнерусской литературе биографическое сочинение, сильно тяготеющее к исторической достоверности в жизнеописании конкретного исторического лица. Обладая к тому же значительными художественными достоинствами, оно преуспело и в создании литературного образа древнерусского князя, не только зримо воспринимаемого в наше время, но и подобного которому нет в литературе ближайшего двухсотлетия.

Уникальность этого произведения заключается еще и в том, что это чуть ли не единственное для XI—XV веков историческое литературное сочинение, прослеживающее столь подробно жизненную судьбу героя с младенческих лет и до смерти. Этим оно отличается от окружающих его княжеских житий, уделяющих внимание небольшим отрезкам жизни героев, в которые укладываются их благочестивые подвиги (или подвиг) и праведная смерть, а о детстве, как правило, благонравном, упоминается вскользь. Летописи же вообще обращают внимание на того или иного князя зачастую только после его вокняжения. Достоверные описания детских и юношеских лет княжичей крайне

³⁰⁴ Черепнин Л.В. «Летописец Даниила Галицкого» — «Исторические записки». 1941, № 12. С. 228-253; Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947. С. 248-258; Ужанков А.Н. Жизнеописание Даниила Галицкого. К истории биографического жанра в древнерусской литературе // Прометей. № 16. М., 1990. С. 188-200; Он же: «Летописец Даниила Галицкого» // Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI-XIII вв. М., 2009. С. 371-422.

редки, и уже по одному этому «Жизнеописание Даниила Галицкого» становится исключительным для своего времени произведением.

Идея создания жизнеописания князя Даниила принадлежит, судя по всему, очень близкому к нему человеку — митрополиту Кириллу³⁰⁵. Даже не исключено, что они могли вместе воспитываться, и были приблизительно одного возраста.

Первая часть «Жизнеописания» была написана довольно быстро: осенью-зимой 1246-1247 годов, после возвращения Даниила Романовича из поездки в Орду к Батью за ярлыком на княжение. Князю в ту пору было 46 лет, и автору пришлось с его помощью и с помощью очевидцев восстанавливать многие события из детства и юности Даниила Романовича. А некоторые, если сравнивать его сочинение с северорусскими летописями, он так и не восстановил или не посчитал нужным восстановить, поскольку не ставил себе целью воспроизвести хронологию всех событий из истории Галицко-Волынского княжества, а создавал *литературное жизнеописание* Даниила Галицкого с определенными художественными требованиями.

Приблизительно с начала 20-х годов автор излагает многие события уже как их современник или очевидец, а в повествовании появляется больше бытовых подробностей. Автор старался быть объективным рассказчиком, но иногда не сдерживался и, где вскользь, а где и умышленно обстоятельно, приводил собственные суждения о происходящем. Достаточно красноречив в этом отношении его пассаж о татарской «чести», оказанной князю Даниилу во время пребывания в Орде. После 1247 года работа над биографией Даниила Романовича прервалась и была завершена уже только после его смерти в середине 60-х годов.

Продолжатель «Жизнеописания» не редактировал предшествующий текст, чтобы изменить идейную позицию

³⁰⁵ Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого» // Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI—XIII вв. М., 2009. С. 287—355.

произведения. Оба писателя в этом смысле были единомышленниками. Он внес только ряд добавлений в текст предшественника, чтобы проследить предысторию складывания межгосударственной политики Даниила Романовича и роста его международного авторитета — темы, доминирующей во второй — его — части труда, и сохранил идейную (наряду с художественной) целостность произведения.

На каких же художественно-эстетических принципах зиждется «Жизнеописание Даниила Галицкого» и чем оно отличается от близких ему по жанру житий?

Для житийной литературы XI–XIII веков, как и для икон, характерна статичность фигур — отсутствие движения, поскольку движение сопряжено с изменением времени — земным уделом. Святые статичны, ибо они вечны и неподвластны земным переменам времени. И спустя два столетия после своей гибели не изменились сродники Александра Невского киевские князья Борис и Глеб, оказавшие ему помощь в битве с крестоносцами, и так же молоды, как были в жизни, ибо принадлежат сакральному времени — вечности.

Статичность — символ вечности и святости.

Очень четкое определение житийному образу дал В.О. Ключевский: «Житие — не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии, как образ святого в житии — не портрет, а икона»³⁰⁶.

Реальную историческую фигуру, чтобы подчеркнуть ее реалистичность, можно показать только в движении, только в окружении бытовых реалий, с пристальным вниманием к деталям — чем прославится литература Нового времени. Но именно этим принципом руководствовались и древнерусские писатели середины XIII века в своей попытке живописать Даниила Романовича.

Конечно, их стремление разобраться в психологии по-

³⁰⁶ Ключевский В.О. Курс русской истории Ч. II. М.; Пг., 1923. С. 314–315.

ступков героя³⁰⁷ — это еще не новое понимание характера, но значительный шаг на пути к его познанию. И в своем сочинении они вплотную подошли к открытию характера.

Для житийного героя характерны *поступки*, важные в плане личного духовного самосовершенствования, свидетельствующие о его служении Богу, и направленные на спасения его души. Для княжеского жизнеописания — *действия* князя, которые важны не столько ему, сколько княжеству, государству, но и они должны быть столь же высоконравственными. Поэтому князь в идеале должен быть *благоверным*, уметь принимать «соломоновы решения», беспокоиться о судьбах подданных и своего княжества, то есть занимать активную позицию и не забывать, что его власть — от Бога.

Наиболее основательно тема личности раскрывается в «Жизнеописании Даниила Галицкого». Девятилетним ребенком впервые сажают на княжеский престол в Галиче Даниила крамольные галицкие бояре. Описывая трогательную сцену прощания Даниила с матерью, изгоняемой боярами из города, автор в небольшом эпизоде передал и отчаяние юного князя, бессильного что-либо изменить, и решительность в ситуации, затрагивающей его достоинство, когда управитель Александр силой пытался отвести за узду лошадь с Даниилом.

Твердость в принятом решении и уверенность в достижении поставленной цели звучат в устах 13-летнего Даниила и 11-летнего Василька, владевших крохотным уделом — Тихомлем и Перемылем — и мечтавших о богатой столице Волынского княжества — отцовском уделе: «Се ли, ово ли, Володимеръ будетъ наю, Божию помощю». Что, кстати, вскорости и случилось.

Воля и решительность были главными союзниками Даниила. «Жизнеописание» насыщено тому примерами. Он

³⁰⁷ Скажем, выяснение причины казни венгерского воеводы Фили (Фильния) и «мятежника земли» боярина Володислава, кроющейся, по мнению автора, в гневе Даниила на них. И поскольку автор не просто упомянул о казни, но указал причину, стало быть, хотел обратить на нее внимание.

никогда не отступал, демонстрируя поразительное мужество в бою. Скажем, во время битвы с монголо-татарами на реке Калке в 1223 году, в пылу боя 22-летний (автор уменьшил его возраст до 18 лет) Даниил не ощутил ран на теле своем и, только выйдя из боя и утолив жажду, почувствовал их: «Бе бо дерзь и храборъ, от главы и до ногу его, не бе на немъ порока», — заключает писатель цитатой из библейской Книги Царств.

Значительных усилий — выдержки, целеустремленности, дипломатического такта, полководческого искусства — потребовала от него борьба с боярством за отчий престол. Только в 1245 году, нанеся под Ярославом поражение Ростиславу Черниговскому, удерживавшего Галич при поддержке своего тестя — венгерского короля Белы, Даниил окончательно утвердился в столице княжества Галиче. Однако уже на следующий год вынужден был отстаивать свое право и добывать ярлык на Галицко-Волынское княжение у Батая.

Интересы Даниила не ограничивались одними русскими проблемами. И автор показывает рост с годами международного авторитета князя. Он выступил инициатором союза европейских правителей в организации похода против татар. И не его вина, что этот поход не состоялся. Со своей стороны он сделал все от него зависящее, даже пошел на сближение с римским папой. Признанием его заслуг и авторитета были присланные папой Иннокентием IV знаки королевского сана и коронация Даниила в 1253 году.

Перечисляя достоинства характера Даниила, «Жизнеописание» называет его князем добрым (примеры тому — его отношение к Михаилу и Ростиславу Черниговским, Александру Белзскому), «храбрым и мудрым, вторым по Соломоне». Эти качества, несомненно, способствовали тому, что к концу жизни он стал авторитетным и могущественнейшим князем, обладавшим вместе с братом Васильком Русской землей, Киевом, Владимиром-Волынским, Галичем; построившем много новых городов, в том числе Холм, Данилов, Львов.

Дружбой с братом дорожил он превыше всего. В «Жизнеописании» нет даже намека на какую бы то ни было размовку между ними.

Был он верен данному слову, отстаивал справедливость и того же требовал от своих сыновей. Прощал врагов своих и даже щедро одаривал их: отдал Киев Михаилу Черниговскому.

Своими победами и походами снискал славу и в Русской земле, и в Европе, куда так далеко, кроме него, никто из русских князей не ходил.

Он был искусным полководцем, признававшим только победу. С малой дружиной побеждал многочисленные полки. Ятвяги, литовцы, поляки, венгры, немцы, чехи — равно почувствовали силу и храбрость русского войска. Даже монголо-татарам пришлось считаться с ним и сделать его своим союзником, а не подданным.

Умер Даниил Романович в 1264 году и был похоронен в воздвигнутой им новой столице княжества — Холме.

Проще всего в построении описания такой насыщенной событиями жизни было бы использовать испытанный летописный прием — летосчисление. Погодная разбивка, вокруг которой концентрируются летописные рассказы, выступают надежным композиционным стержнем произведения. Если убрать из «Повести временных лет» хронологию, то летопись превратится в набор ничем не связанных занимательных рассказов.

Хронология выстраивает (и тем самым связывает между собой) события в строгой очередности, исключая всякое перемещение событий во времени, то есть упоминание о чем-то не в «свое» время, ибо сознанием летописца руководили представления о предопределенности каждого события как в истории государства или княжества, так и в судьбе людей.

Если летописцу середины XI века было важно соотнести событие со временем, в которое оно произошло, то в сознании галицких писателей середины XIII века событие имело значение само по себе, и временная привязка не иг-

рала былой роли. Вот почему они изначально отказались от хронологии, заявив об этом в самом «Жизнеописании»: «Хронографу же нужна есть писати все, и вся бывшая, овогда же писати в передняя, овогда же воступати в задняя. Чьтый мудрый разумеетъ. Число же летомъ zde не писахомъ, в задняя впишемъ... якоже... иннии хронографы списаша от Адама до Хрестоса».

Им было важно не просто вместить во временные рамки какое-то событие, а логически завершить рассказ о нем. Отсюда — иной принцип построения произведения, предоставляющий определенную свободу в изложении материала. По необходимости можно было забегать в изложении вперед или же возвращаться к уже ранее рассказанному. Насколько этот прием был нов для того времени, понимали и сами писатели, поэтому и заметили, что умный, читая, поймет. Отказавшись от хронологии, как связующего элемента повествования, они заменили ее прагматической связью событий. Причинно-следственные отношения стали ключевыми в «Жизнеописании Даниила Галицкого» и делали его цельным произведением.

Уже в самом начале — в завязке — дана попытка объяснить причины мятежа в Галицкой земле: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержца всея Руси, <...> велику мятежу воставшю в земле Руской, оставившима ся двема сынома его: одинъ 4 лет, а другии дву летъ». Причины смуты, как видно, во внезапной смерти 19 июня 1205 года во время похода в Польшу 55-летнего галицкого князя Романа Мстиславича, не успевшего вырастить себе преемника. Этими обстоятельствами воспользовались галицкие бояре и подняли мятеж. Жене Романа Анне пришлось срочно покинуть свою отчину с малыми детьми. Роман Мстиславич состоял в родстве как с венгерским королем Андреем II, так и с польским князем Лестьком Белым. Они-то и приютили Романовичей. Так начались многолетние скитания Даниила.

Галицкие бояре, стремясь прибрать власть к своим рукам, искусно манкировали приглашенными ими же сами-

ми на галицкий престол князьями, всячески препятствуя вокняжению на нем единственного законного правителя — Даниила Романовича. Фактически «Жизнеописание» до середины 40-х годов повествует о его борьбе за отчий престол и с боярской оппозицией, и с претендовавшими на Галицкое княжество черниговскими князьями³⁰⁸, и с посягавшими на него поляками и венграми.

Вся эта борьба довольно скрупулезно отражена писателем и очень зримо воссоздает обстановку той поры.

Но и при отказе от принципа временной последовательности в изложении событий и установлении между ними прагматических связей, не изменились взгляды на историю в целом. И галицким писателям присущи те же представления об истории, как проявлении Божией воли. Для них остается несомненным, что все события predeterminedены свыше. И покровительство, и заступничество небесных сил Даниил, по его молитве, ощущал постоянно.

Так, во время похода венгерского короля Белы на Галич в 1229 году «посла на ны Бог архангела Михаила отворити хляби небесныя» и «Богъ попусти на не рану фараонову» — потоп, а в результате карательная экспедиция Белы не получилась. Другой пример: «И во иная времена Божиею милостью избъени быша погании» — ятвяги (1248 г.).

Хвастовство венгерского воеводы Фильния (Фили) осталось только похвальбою, поскольку «Богу же того нет терпящую, во ино время убьенъ бысть Даниломъ Романовичемъ древле прегордый Филя» (1217 г.).

Под 1223 г.: «Богу же изволившю, Даниль созда град именемъ Холмъ».

В 1240 году «одержалъ бо беаше Богъ от безбожныхъ татаръ» новую столицу — город Холм.

³⁰⁸ Речь идет о черниговских князьях Игоревичах — Владимире, Романе и Святославе — сыновьях героя «Слова о полку Игореве» Игоря Святославича, претендовавших на Галицкое княжество, поскольку их мать — (предположительно, Ефросиния) Ярославна — была дочерью Ярослава Галицкого (ум. в 1187 г.).

В 1246 году Даниил вернулся от татар невредимым, «яко Богъ спаслъ есть его» (рассказ под 1250 г.).

И, наконец, в 1253 году Даниил Романович Галицкий королевский «венецъ от Бога прия, от церкви святыхъ апостоль, от стола святаго Петра...». В этом сообщении, кстати сказать, выражен долгое время отстаиваемый древнерусскими писателями постулат о богоданности княжеской власти, выраженный еще в «Повести временных лет» («Бог дает власть, кому хочет, ибо поставляет цесаря или князя Всевышний тому, кому захочет дать»), и провиденциализм истории. Но по сравнению с «Повестью временных лет» провиденциализм «Жизнеописания» заметно слабее. Нет ни одного случая, чтобы автор сказал, подобно авторам «Повести»: «На следующий год вложил Бог мысль добрую русским князьям: задумали дерзнуть на половцев пойти, в землю их». Или: «Вложил Бог в сердце князьям русским... и собрались на совет в Долобске».

По убеждению авторов, небесные силы, несомненно, оказывали значительную поддержку Даниилу, но, что важно, не руководили его поступками, а предоставляли ему свободу действий. Стало быть, в осмыслении истории писателями уже значительно возростала роль индивидуальных деяний личности, что и нашло отражение в описании биографии Даниила Галицкого.

Автор настолько четко представлял весь свой труд в целом, что давал названия некоторым его частям, выделяя тем самым и их самих, и главное в них: «Начнем же сказати бещисленныя рати, и великия труды и частыя войны, и многия крамолы, и частая востания, и многия мятежи. Измлада бо не бы има покоя» (1227 г.). Или: «Побоище Батыево» (1237 г.) и другие.

Авторы — искусные мастера описания баталлий: это и взятие Батыем Киева, и бой Даниила с Ростиславом под городом Ярославом в 1245 году. Подобных сцен в «Жизнеописании» много.

Предприняты в нем и попытки словесного портрета героев: «Василко бо бе возрастомъ середний, умомъ великъ и

дерзостью, иже иногда многожды побежаше поганые, или иногда многожды посылающима има на поганяя...» (1248 г.).

Авторы — мастера бытовой детали, вовремя подмеченной и к месту приведенной. Именно детали оживляют повествование, создают запоминающиеся художественные образы.

Четырехлетний Василько с кормилицей покидает Владимир ночью, убегая *через дыру* в городской стене! Девятилетний Даниил не узнает свою мать после вынужденной четырехлетней разлуки, а затем плачет, расставаясь с ней по воле галицких бояр.

Юный Лев Данилович *ломает копьё* о гордого воеводу Филю, чуть не захватившего в плен его отца. В той же битве Даниил с такой силой проткнул спешащего на помощь Филе воина, что древко копья сломалось, «и хоруговь его разда на полы». Или, скажем, деталь, приведенная в рассказе об осаде города Калеша: воины Даниила стояли в воде, окружавшей город, но на них было сброшено столько камней со стен городских, что вскоре они стояли на них, как на суше! Да и город не могли взять в первый день по вполне обыденной причине: поскольку город окружали заросли лозняка, то полки Даниила и Василька не видели друг друга и не могли скоординировать свои действия: когда наступали одни, другие тем временем отходили, и наоборот.

Всего одной фразой писатель передает многочисленность татарского войска, обступившего Киев. Но какой! Татар было так много, что от скрипа их телег, рева верблюдов, ржания лошадей нельзя было услышать голоса говорящего! И, казалось, не просто Киев был осажден, а *вся земля Русская* была наполнена ратными.

Таких ярких деталей много в произведении, и тем оно выделяется на общем литературном уровне своей эпохи.

Описание постоянной борьбы уже само по себе вносит в сюжет динамичность и напряженность. Но авторы «Жизнеописания», чтобы сохранить интерес читателя к повествованию, часто используют небольшие, предопределяющие

развитие событий в будущем ремарки. Скажем, жители Дорогочина не впустили князя Даниила в бывший его город в трудное для него время, и автор сообщает под 1240 г.: «Иже Богъ послезе отмъстьє створи держателю града того, и въдасть и в руце Данилу». Естественно, хочется узнать: когда и как именно? Но не всегда позднее приводятся более подробные ответы.

Под 1217 годом «Жизнеописание» рассказывает о хвастливом венгерском воеводе Фильние (Филе), грозившем пленить многих русских. И вот результат: «Богу же того нет терпящую, во ино время убьенъ бысть Даниломъ Романовичемъ древле прегордый Филя» Но на сей раз обстоятельства его гибели описаны более подробно под 1249 г.

Стремление к объективности или художественной правдивости, а скорее, то и другое вместе, способствовали появлению в повествовании противоположных точек зрения на события. Общий взгляд на происходящее и описываемое — это взгляд сторонника Даниила, человека ему преданного, отстаивающего его интересы. Поэтому эпизоды, в которых принимает участие галицкий князь, увиденны как бы его глазами, а ситуации оценены им самим. Как, например, в эпизоде со взятием Калиша Даниилом, Васильком и Конрадом, когда Даниил переодевается, чтобы инкогнито послушать переговоры с горожанами: Даниль же возма на ся шеломъ Пакославъ и ста за нима. Стоящимъ же мужемъ на заборолехъ и рекущимъ имъ: «... Не дай славы руси, не погуби града сего». И многа словеса глаголаху. Пакаславу же рекшу: «Кондрат радъ милость бы учинилъ вамъ, Даниль лють зело есть на съ, не хочеть отоити прочь, не приемъ града». Росмьявся, рче: «А се стоить самъ. Молъвьте с нимъ». Князь же тъче его оскепищемъ и соня собе шеломъ. Они же кликнуша с града: «Имей службу нашу, молимся, створи миръ»» (1229 г.)

Между тем, автор часто оставляет своих любимых героев и заглядывает в лагерь противников, и тогда события излагаются уже в их видении. Например, с позиции Ростислава Михайловича: «И видив же Ростиславъ приходъ рат-

ных, исполчивъ же вои свое, русь и угры и ляхы, и доиде *противу им* (то есть Даниила. — А.У.), пещце же остави противу вратом града стрещи вратъ, да не изиидуть на по- мощь Данилу и не исекуть праковъ...» (1249 г.)

И, наконец, это те эпизоды, в которых чувствуется лич- ное присутствие автора. Прежде всего, это описание поезд- ки Даниила в Орду. В ней столько подробностей, столько различных нюансов, что, скорее всего их мог описать толь- ко участник поездки. Им мог быть названный кандидат в Киевские митрополиты, печатник Кирилл — предполагае- мый автор первой редакции «Летописца Даниила Галицко- го» и «Повести о житии Александра Невского» — еще од- ного княжеского жизнеописания XIII века³⁰⁹, в котором нашли отражение галицкие литературные традиции.

«*Повести о житии Александра Невского*» могли быть на- писаны митрополитом Кириллом³¹⁰ уже после его постав- ления в Никее в митрополиты и переезда из Киева во Вла- дими́ро-Суздальскую землю (около 1249 г.), сразу после смерти князя Александра Ярославича в 1263 г. Основная их тема — богоданность княжеской власти и благоверность князя.

В «*Повестях о житии Александра Невского*» прославля- ются героический и духовный подвиги Александра Яросла- вича (1220–1263). Князь защищает Новгородскую землю и православную веру от врагов — шведских и немецких ры- царей, отстаивает народ свой у монгольского хана, прояв- ляя при этом смирение и расплачиваясь за это собственной

³⁰⁹ Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI—XIII вв. М., 2009. С. 287–255, 401–438.

³¹⁰ Лихачев Д.С. Галицкая литературная традиция в «Житии Александра Невского». — ТОДРЛ. Т. V. — М.-Л., 1947. — С. 36–56; Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»: редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы XI — XVII вв. Сб. 1. М., 1988. С. 247–283.

жизнью. Жизненный путь Александра Ярославича — это путь благочестивого православного князя.

Когда летом 1240 г. Батый воевал южнорусские княжества, то шведы высадились на Неве. Шведов князю удалось разбить, но в августе-сентябре подоспели и немцы с ливонцами. За два года крестоносцы захватили Псковские и Новгородские земли, а Батый вернулся из Европы и основал на Волге столицу Орды Сарай.

Александр Ярославичу пришлось выбирать из двух зол: или экспансия крестоносцев, ненавидевших и искоренявших православие, устанавливавших свой не только духовный, но и материальный диктат на завоеванной территории, или же подчинение монголо-татарам, ограничивавшим свои интересы только материальной сферой.

Александр предпочел «отдать в рабство тело, но не исказить душу»³¹¹.

Можно ли *нам* сейчас понять его: почему?

Можно, если мы попытаемся взглянуть на поставленный вопрос с христианских позиций, как смотрели на проблему православные древнерусские книжники.

Вспомним начало «Повести временных лет»: «По потопе три сынове Ноеви разделиша землю... Симъ же Хамъ и Афеть, разделивше землю, жребьи метавше, *не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части*»³¹². Это первое правило правителям земель, которое дает им Священное Писание. Будучи благочестивым князем, Александр Ярославич ему неукоснительно следовал. Он — единственный из русских князей XIII в., который никогда, как заметил В.А. Кучкин, не принимал участия в междоусобных войнах. И когда на *его* землю (которая ему, как *князю*, Богом дана в бережение) пришли завоеватели с Запада, то он обра-

³¹¹ Вернадский Г.В. Два подвига св. Александра Невского // Гумилев Л.Н. Черная легенда: друзья и недруги Великой степи. М., 1994. С. 557.

³¹² «Повесть временных лет». Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 7-8.

щается к Высшему Судье за помощью в отстаивании *правды*: «Боже хвалный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже превечный, основавший небо и землю и *положивы пределы языком* (т.е. границы народам), *повеле жити не преступающе в чюжую часть...* Суди, Господи, *обидящим мя* и возбрани борющимся со мною, *приими оружие и щитъ, стани в помощь мне*», ибо Бог — в правде³¹³. Для него завоеватели — шведы ли, немцы ли — отступники Божии, нарушившие Его заповедь. А потому Александр Ярославич и выступает против них, и по праву надеется на помощь себе Божью.

Но почему по-иному воспринято было им (да и вообще на Руси) нашествие монголо-татар? Почему князь *сам, добровольно* склонил голову под власть их?

Для осознания поступка князя Александра Ярославича важно понять представления о власти, основывающиеся на Священном Писании. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всяка душа властемъ предержашымъ да повинуется. Неть бо власть аще не от Бога: сущия же власти от Бога оучинены суть. Темже противляяйся власти, Божию повелению противляется: противляющиися же, себе грехъ приемлють» [13; 1-2].

Нашествие врагов православные русские расценивали как наказание Божье за прегрешения: «Наводит бо Бог по гневу своему иноплеменники на землю и тако, скрушеным им, въспомянутся к Богу... Земли же согрешивши... казнит Бог... наведением поганных...» — замечает «Повесть временных лет» под 1068 г. Но такую же оставалась оценка «казней Божиих» и в XIII в.: когда Батый подошел к Золотым воротам Владимира, князья говорили: «Си вся наведе на ны Богъ грех ради наших» (С.136). О том же говорят и другие современники XIII в.: «За умноженье безаконий наших попусти Богъ поганья ... нас кажа (наказуя), да быхом (чтобы) встягнулися (воздержались) от злых делъ. И сими казньми казнить

³¹³ «Житие Александра Невского» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 428. Далее страницы указаны в тексте.

нас Богъ, нахоженьем поганых; се бо есть батогъ (бич) Его, да негли (чтобы) встягнувшися от пути своего злаго» (С.138).

Что можно противопоставить наказанию Господню? Ничего!

Ему нельзя противиться, но должно принимать со смирением, как Иов праведный. И покаянием в грехах своих, молитвой и милостыней молить о прощении, и праведным житием попытаться искупить прежние прегрешения и не делать новые. К тому и призывали древнерусские книжники.

И княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом: «Яко же рече Исайя пророк: «Тако глаголетъ Господь: «Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я»», — замечает автор «Повестей о житии Александра Невского». В его представлении и оценке «воистинну бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича! (С.426). Но если княжеская власть дана Богом, то как само собой разумеющееся, и княжеское служение — это мирское служение Богу.

Княжеская власть подразумевалась и в словах апостола Павла, приводившихся выше. Но в середине XIII в. власть православных князей оказалась покоренной Богом монголо-татарскому хану Батыю. Здесь важно отметить, что монголо-татары, на основании «Откровения» Мефодия Потарского, были восприняты на Руси как некий библейский народ, загнанный царем Гедеоном за горы, но появившийся перед концом света, дабы «попленять вся землю от востока до Ефранта, и от Тигръ до Понетьскаго моря...» (С.132). Власть монголо-татарского хана была расценена православными русскими, как власть земного царя, которому Бог покорил Русскую землю. Это очевидно из слов князя Михаила Черниговского, сказанных им Батыю в Орде: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже *Богъ поручил ти естъ царство света сего*» (С.232). И позднее, в 1382 г. московский князь Дмитрий Иванович не решился выступить против *царя* Тохтамыша (т.е. против воли Божьей, установившей его царствование), хотя всего двумя годами ранее разбил на поле

Куликовом не менее грозного противника — Мамаю, но бывшего всего лишь темником!

Русские князья, если они были людьми православными на деле, должны были смириться и покориться Промыслу Божию — принять власть «земного царя» — хана. Думается, не случайно автор «Повестей о житии Александра Невского приводит слова пророка Исайи: «Князь... съмерень, по образу Божию есть» (С.436), то есть указывает на Божий путь княжеского служения. «Христианский подвиг, — замечает Г.В. Вернадский, — не всегда есть мученичество внешнее, а иногда наоборот — внутреннее: не только брань видимая, но и «брань невидимая», борьба с соблазнами душевными, подвиг самодисциплины и смирения. И этот подвиг может быть присущ не только частному лицу, но и властителю. <...> Подвиг власти может состоять в том, чтобы достойно отстаивать внешнюю независимость и величие сана — отстаивать даже до смерти. Но подвиг власти может состоять также и в том, чтобы, выполняя основные задачи сана — защищая «благочестие и люди своя», — внутренне преодолевать, когда это нужно для исполнения основной задачи, земное тщеславие власти»³¹⁴.

Первым признал свою вассальную зависимость от хана Батыея отец Александра — великий князь владимирский Ярослав Всеволодович. Поездкой в Орду он проложил путь *христианского смирения*, и явил пример его, ценою собственной жизни, всем русским князьям, в том числе и сыновьям своим. Но они были разными. Андрей, сменив отца на Владимирском троне, вначале избрал путь борьбы и проиграл. Александр же понял вложенный в отцовский подвиг смирения христианский смысл, последовал ему, и в итоге выиграл.

Вспомнить здесь приходится и отцовский завет детям, оставленный еще Ярославом Мудрым: следующий путем отцовского завета следует Богу, противящийся заповедям отца противится Богу.

³¹⁴ Вернадский Г.В. Два подвига св. Александра Невского. С. 566.

Но как теперь править князю Александру Ярославичу в земле своей, получив из рук того же Батыя *во владение* великое княжество?

До монголо-татарского нашествия князья, по точному наблюдению Н.И.Костомарова, «были только правителями, а не владельцами, не государями». Ханский ярлык усиливал власть князя, но и на него самого возлагал большую ответственность. По бытовавшему в то время монгольскому правилу, «за вину князя должна была расплачиваться вся земля»³¹⁵. Пример тому — Неврюева рать 1252 г., направленная Батыем против Андрея Ярославича. Когда князь Андрей с женой бежал в Швецию, ордынцы подвергли опустошению только принадлежавшие ему города в Переяславской и Суздальской землях.

Тогда становится понятным поступок князя Александра по пресечению восстания против монгольских «численников», проводивших перепись и обложение данью новгородцев. Великому князю пришлось силой уже в самом начале подавить непокорность своих подданных. Чем руководствовался князь, применяя силу к непокорным?

Примерами из жизни и Священного Писания. В отличие от многих других князей Александр Ярославич умел учиться у истории. Перед сражением на реке Калке в 1223 г. русские князья убили монгольских послов. По узаконенному обычаю монголов, это было тягчайшим преступлением. За ним и последовало жестокое наказание — мученическая смерть самих князей под деревянным настилом, на котором победители праздновали ратную победу. Да и случай с его братом, князем Андреем уже кое-чему научил его. Из двух зол опять приходилось выбирать меньшее. Лучше самому собирать дань и отправлять в Орду, чем терпеть постоянное присутствие завоевателей на своей земле. Они-то будут брать, что хотят и когда хотят...

Был у него пример и из библейской истории.

³¹⁵ Костомаров Н.И. Господство дома Св. Владимира. М., 1933. С. 170.

Богом был поставлен Давид царем Израиля. «И пошел царь и люди на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили Давиду: «ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые»... Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов. И сказал Давид в тот день: всякий убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромых, и слепых, ненавидящих душу Давида... И преуспевал Давид и возвышался, и Господь Бог Саваоф был с ним» [2 Кн. Царств, 5; 6-10].

Не случайно и в «Повестях о житии Александра Невского» трижды упомянуто имя Давида (а четвертый раз — иносказательно — Песнотворец), т.е. автор умышленно проводит между ними параллель. Сравнивает он князя и с Веспасианом: «храборъство же его — акы царя римскаго Еуспасиана, иже бе пленить всю землю Иудейскую» (С.426). Приведенная параллель (подавление восстания своего народа) получает и свое четкое обоснование.

Римский император Нерон послал Тита Флавия Веспасиана (9-79 гг.) *подавить восстание* в Палестине. За два года Веспасиан покорил всю страну, а когда в 69 г. его войска готовились к штурму Иерусалима, умер Нерон. Тогда легионеры провозглашают Веспасиана императором, и он с сыном Титом (пленившем в 70 г. Иерусалим) с триумфом въезжают в Рим.

Возникает в этой связи вопрос, почему Александр Ярославич сравнивался с Веспасианом: только ли потому, что тот «побеждая, был непобедим»? Или все же подразумевался и другой, более глубокий и сокрытый смысл?

Чтобы подчеркнуть непобедимость Александра Невского можно было сравнить его, например, с Александром Македонским, пожалуй, в истории более известным, чем Веспасиан. Но Александр Ярославич сопоставляется именно с Титом Флавием Веспасианом, «иже бе пленить всю землю Иудейскую» в 69 г. В этом сравнении легко угадывается прямая параллель с подавлением Александром Ярославичем новгородского восстания 1259 г.

Веспасиану подавление восстания в Иудее принесло славу в Риме. Александру укрощение новгородцев принесло славу в Орде. Оба воспользовались славой для укрепления своей власти, но каждый, разумеется, по-своему.

В приводившемся уже послании к римлянам апостол Павел говорит, что *власти* «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по *совести*»: «Сего бо ради и дани даете, служители бо Божии суть во истое сие пребывающе (сим самым постоянно занятые). Воздадите оубо всемъ должная: емуже оубо оурокъ, оурокъ; а емуже дань, дань; а емуже страхъ, страхъ; и емуже честь, честь» (Гл. XIII, 5-7). Благоверный князь Александр и следовал этой апостольской заповеди. А о том, что его деяния были угодны Богу, свидетельствует прославление благоверного князя чудесами. По смерти князя случилось и первое чудо: он принял свою рукою духовную грамоту от митрополита Кирилла, как свидетельствуют «Повести о житии Александра Невского».

«Два подвига Александра Невского — пишет Г.В. Вернадский — подвиг брани на Западе и подвиг смирения на Востоке — имели одну цель: сохранение православия как нравственно-политической силы русского народа. Цель эта была достигнута: возрастание русского православного царства совершилось на почве, уготованной Александром. Племя Александрово построило Московскую державу»³¹⁶.

2.1.4.3. СТАДИЯ МИРОПОНИМАНИЯ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV в. — ДО 90-х ГОДОВ XV в.)

Для литературного периода, совпадающего с процессом объединения северо-восточной Руси и образования Русского централизованного государства (конец XIV–XV века), характерен значительный интерес к историческим сочинениям, особенно к летописным сводам, которые создаются повсеместно. В Суздальско-Нижегородском княжестве в 1377 г., во времена правления великого князя Дмитрия Кон-

³¹⁶ Вернадский Г.В. Два подвига св. Александра Невского. С. 567.

стантиновича, составляется большой летописный свод, названный по имени его составителя Лаврентьевской летописью. Она включала в себя начальную историю Руси («Повесть временных лет») и была доведена до 6813 (1305) года. В Москве пишется первый Московский летописный свод митрополита Киприана 1408 (1409) года. Летописные своды возникают в Твери, Новгороде, появляются компилятивные сборники повествований из истории разных стран и народов, начиная с библейских времен — Хронографы. В это время составляются две редакции «Летописца Еллинского и Римского».

Победа русского войска в 1380 г. на Куликовом поле над монголо-татарами показала значение объединительной политики московских князей, пробудила национальное самосознание русского народа. Освободительная тема, тема Мамаева побоища, вызвала целый ряд литературных произведений: «Задонщину», Летописную повесть о Куликовской битве и «Сказание о Мамаевом побоище». Не остался без внимания древнерусских писателей и герой битвы — московский князь Дмитрий Иванович, прозванный в честь победы над монголо-татарами (а это было их первое поражение!) Донским.

В начале XV века создается «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского», близкое по своей тематике повестям и сказаниям о Куликовской битве, собственно и положившее начало всему Куликовскому циклу.

В этот период, то есть в конце XIV — первой половине XV века, агиография в Московской Руси становится особенно популярным и одним из основных литературных жанров. С одной стороны, это связано с общеславянским литературным процессом, выразившемся в распространении в славяноязычных странах литературного стиля, получившего название «плетения словес», то есть особенной художественной отделки. А с другой стороны, сказался интерес к человеческой личности, чувствам, поступкам, мыслям. От духовности литература прошла путь к душевности. В житиях

исторических лиц столь сильно акцентируется внимание на их вкладе в историю государства, что мотив гражданской деятельности отразится и в житиях церковных деятелей (но именно *деятелей!*) — Стефана Пермского, Сергия Радонежского, митрополита Алексия, митрополита Петра и других.

Преподобный Сергей Радонежский, основатель и игумен Троицева монастыря, почитался и почитается совестью русского народа. Это он благословил великого князя Московского Дмитрия Ивановича на битву с монголо-татарами и Мамаем в 1380 г. И непосредственно перед сражением на поле Куликовом, у Великого Дона, прислал грамоту — обращение к русским воинам, поднявшую ратный дух защитников Отечества. Монах, который не занимал отчужденную созерцательную позицию, а активно принимал участие в жизни Московского государства. Это — новый образ подвижника, обусловленный своим временем, хотя, конечно, духовный подвиг героя остается по-прежнему на первом месте.

Интерес к личности привел к усилению и обогащению личностного начала и в самой литературе. Во-первых, стали выражаться различные мнения по поводу тех или иных явлений русской жизни, и были они не отражением соборной точки зрения или официальных лиц — князя или митрополита, что практиковалось в литературе XI–XIII веков, а оценкой событий самим писателем. А во-вторых, все более отчетливо стали проявляться особенности индивидуального стиля писателя. Не случайно в этот период появляются первые профессиональные писатели, которые наряду со своей основной деятельностью профессионально занимались и литературой. Так, Киприан был митрополитом, Епифаний Премудрый — монахом, оба были авторами житий. Наиболее известным на Руси в XV веке был автор почти двадцати житий и сказаний Пахомий Серб, приехавший из Сербии и более 50 лет проживший в Москве. Все трое искусно выплели житийные словеса... Расширение кругозора, стремление пополнить географические знания способствовали появлению произведений о путешествиях (а не только паломничествах). Самым известным из них стало «Хождение за три

моря» тверского купца Афанасия Никитина, описавшего свое путешествие в Индию в конце 1460-х — начале 1470-х годов.

Произошедшие в XIV—XV веках изменения мировоззрения вызвали в древнерусской литературе появление беллетристических сочинений. Уже Киевская Русь пользовалась переводными повестями: «Повесть об Акире Премудром», «Девгениево деяние». Эта практика сохранилась и в описываемый период, и древнерусские читатели могли познакомиться с романом об Александре Македонском — «Александрией», «Повестью о Стефаните и Ихнелате», циклом повестей о царе Соломоне и другими переводными беллетристическими произведениями. Но оригинальных сюжетных повестей до XV века Древняя Русь не имела.

Появились они как ответ на возникший интерес к человеку, его чувствам, проявлениям характера, поступкам. В сознании человека произошли коренные изменения а представлениях о своем месте в сотворенном мире, а именно: сместился акцент с последнего, по времени, объекта творения и стоящего в списке творений последним, на творение — подобие Бога и потому ставшее в центр сотворенного мироздания. Непознаваемая ранее и величественная природа оказалась призванной его кормить, ему служить.

Человеческая личность занимает ключевое место в литературных произведениях, вначале — исторических, житийных, а в XV веке и в сюжетной мирской прозе.

К первым оригинальным произведениям мирского сюжетного повествования можно отнести «Сказание о Дракуле» и «Повесть о Басарге и его сыне Борзосмысле». Автор повести о воеводе Дракуле поставил перед собой трудную задачу — показать, как в одном человеке уживается добро и зло. Более ранние произведения литературы акцентируют внимание только на каком-то одном из этих качеств, не допуская никаких противоречий. Обнаружение их — еще не открытие характера, оно произойдет только в XVII столетии, но значительный шаг к этому открытию³¹⁷.

³¹⁷ Чичерин А.В. Очерки по истории русского литературного стиля. М., 1977. С. 40–43.

В основу «Сказания о Дракуле воеводе» легли рассказы о «мунтянском» (румынском) князе Владе Цепеше, прозванного за свою жестокость Дракулой («Дьяволом»). Эти сведения русский писатель, предположительно русский посол дьяк Федор Курицын, мог узнать во время своей поездки в 1482-1484 гг. к венгерскому королю Матвею Корвину и молдавскому господарю Стефану Великому³¹⁸.

При всей занимательности сюжета и явно вымышленных эпизодах, автор старается придать историчность своему повествованию. С этой целью он стремится представить сложную и противоречивую натуру Дракулы.

Уже начало повести претендует на историчность: «Бысть в Мунтянской земли греческия веры христианинъ воевода именем Дракула влашеским языком, а нашим — Дьяволь. Толико зломудръ, яко же по имени его, тако и житие его»³¹⁹. Не случайно в самом начале повести указывается вероисповедание героя. Автор покажет, что Дракула только именовался христианином, но дела его были греховные. К тому же, выгоды ради, чтобы не умереть в темнице, принимает «латинскую веру»: «Дракула же возлюби паче временнаго света радость, нежели вечнаго и бесконечнаго, и отпаде православия, и отступи от истины, остави светъ, и приа тму»³²⁰.

Прежде не подобало писать о таких персонажах, но и в этой повести есть назидательный аспект. Может показаться парадоксальным, но этот жестокий человек пытается истребить в своей земле зло — воровство, предательство своих воинов, нерадивость жены крестьянина и даже глупость посла — насилием! А другим способом он и не может. Дракула остроумен и жизнелюбив, но язвителен, лицемерен и

³¹⁸ Сказание о Дракуле / Комментарии Я.С. Лурье // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С.684.

³¹⁹ Сказание о Дракуле воеводе. // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. С.554.

³²⁰ Сказание о Дракуле воеводе. С.562.

немилосерден. Жестокость — стиль его жизни³²¹. Даже оказавшись в темнице, он рукоделием зарабатывает деньги на то, чтобы покупать птиц и мышей и казнить их! Вывод очень простой: человек, способный изменить православной вере и Богу не может быть милосердным, поскольку милосердие основано на любви.

Другое сказание — «Повесть о Басарге и его сыне Борзосмысле»³²² — представляет вымышленный рассказ об освобождении православной Антиохии от владычества латинского царя Несмеяна Гордого. Из Царьграда в Антиохию приезжает православный Купец Басарга со своим сыном Борзосмыслом. Имя сына — «говорящее», указывает на его быстрый ум (рассудок), в нем кроется загадка. Да и вся повесть строится на загадках. Кажется, что их задает царь Несмеян, по обычаю своему, а кто не отгадывает их, то попадает в темницу. Загадывает их открыто купцу Басарге, а отгадывает их малолетний сын купца Борзосмысл. Но в каждой его разгадке кроется своя тайная загадка царю, которую тот не способен разгадать, а потому не только теряет власть в своем царстве, но и жизнь. Правда восторжествовала, и жители Антиохии избирают себе царем Борзосмысла.

По сути дела, в обеих повестях отразилось свое время — XV век, в котором обострилась борьба православия с католицизмом и ересями.

Падение Константинополя в 1453 г. и освобождение Руси от монголо-татарского ига в 1480 г. приводят к осмыслению ее нынешней роли в христианском мире. Начинается устройство нового православного государства — Московского царства, преемника Византии. В произведениях второй половины XV века отражаются *предпосылки* теории «Москва — третий Рим».

В «*Повести о взятии Царьграда турками*» Нестор-Искандер рассмотрел историю Царьграда от его основания в IV

³²¹ Чичерин А.В. Очерки по истории русского литературного стиля. С. 41.

³²² Повесть о Басарге и его сыне Борзосмысле // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. С.566-577.

веке Константином, пророческого знамения — гибелью орла (христианства) в схватке со змеей (мусульманством), и до воплощения этого предзнаменования — захвата турками, причем накануне Софию Константинопольскую покидает Благодать Божия.

В «Сказании о Вавилонском царстве» говорится о происхождении царских регалий византийских императоров. Венцы царя Навуходоносора и его царицы были сокрыты до времени, а когда оно настало, то три православных отрока добыли их для царя Василия и царицы Александры. Следует напомнить, что в начале XVI века появится «Сказание о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы, повествующее о получении Владимиром Мономахом царских регалий от византийского императора Константина Мономаха, которыми будут венчаться русские цари. Стало быть, и русские царские венцы происходят от библейского царя.

Ближе всего к теории «Москва — третий Рим» предстает «Повесть о новгородском белом клубуке». Он был изготовлен императором Константином для папы Селивестра (IV в.). После падения благочестия в Риме, оказался в Константинополе у патриарха Филофея (XIV в.) который, узнав через пророчество о падении Константинополя, передал его на Русь, ибо «на третьем же Риме, еже есть на Руской земли, благодать святаго духа восия»...

Так древнерусские повести отражают важнейшую тенденцию централизации Русского государства и подъем национального самосознания во второй половине XV века.

2.1.5. КОНЦЕПТЫ «РУСЬ» И «РУССКАЯ ЗЕМЛЯ» В МИРОВОЗЗРЕНИИ ДРЕВНЕРУССКИХ КНИЖНИКОВ XI—XV вв.

В науке, как отечественной, так и зарубежной, до сих пор не прекращаются споры о происхождении названий *русь*, *русский*: варяжском, южнорусском, греческом и т.д. До конца не определены и понятия, этими словами обозначаемые. Не существует и единого мнения о формировании и значении концепта *Русская земля*. И я не ставлю перед собой цель разобрать в данной работе различные точки зрения на по-

ставленные выше вопросы³²³ и выявить (на основе уже моего субъективного мнения) более предпочтительные ответы, поддерживая ту или иную научную гипотезу.

Мне бы хотелось взглянуть на проблему, так сказать, «изнутри», глазами древнерусских писателей, то есть, предпринять попытку рассмотреть генезис концептов *русь/Русь* и *Русская земля* в мировоззрении древнерусских книжников XI-XV вв. и попытаться выяснить, что же они сами вкладывали в эти понятия.

2.1.5.1. «...ОТ ВАРЯГЪ БО ПРОЗВАШАСЯ РУСЬЮ...»

Наиболее часто и концептуально осознанно понятия *Русь* и *Русская земля* используются в раннем русском летописании. И связаны они с общей историософской концепцией начальной русской истории, осмысленной через призму Священного Писания и изложенной древнерусскими книжниками в «Повести временных лет». Рассмотрим, когда же впервые используется концепт *Русь* и как понимает его летописец.

Древнейшая русская летопись, в недатированной части, начинает свое повествование с космографической теории расселения народов — потомков библейского Ноя праведного — после всемирного потопа: «По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю, Симъ, Хамъ, Афетъ». Симу достались восточные страны, Хаму — «яся полуденная страна», «Афету же яшася полунощныя страны и западныя», в том числе и «реки Десна, Припеть, Двина, Волховъ, Волга». И здесь впервые летописец перечисляет *народы*, которые оказываются в Иафетовой части земли: «В Афетове же части седять *русь* (здесь и далее выделено мной. — А.У.), чюдь и вси языци: меря, мурома, весь, морьдва, заволочь-

³²³ См. обзор различных точек зрения в работах: Горский А.А. Проблема происхождения названия Русь в современной советской историографии // История СССР. 1989. № 3. С. 131–137; Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 13–372.

ская чюдь, пермь, печера, ямь, угра, литва... Ляхове же, и пруси, чюдь преседать к морю Варяжскому. По сему же морю седять *варязи...*³²⁴.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что летописец поместил *русь* среди других народов, причем *чюдь* упоминается в этом небольшом отрывке дважды: то в соседстве с *русью*, то в соседстве с *варягами* (отдельно названа *заволочьская чюдь*). Но, что важно, летописец не отождествляет *русь* и *варягов*. Более того, и в дальнейшем перечислении народов «колена Иафета» *русь* и *варяги* упоминаются отдельно, как самостоятельные народы, живущие в разных местах: «Афетово бо и то колена: *варязи*, свеи, урмане, готе, *русь*, агняне, галичане, волгхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочие...»³²⁵ (С.24).

Таким образом, летописец сообщил о появлении на исторической арене *нового народа* — *руси*, географически разместив его среди европейских народов. Далее приводится языковая идентификация *руси*. По разрушении Вавилонского столпа, разделении народов и языков, потомки Иафета «прияша западъ и полунощныя страны. От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словенскъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словене. По мнозехъ же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. От техъ словенъ разидошася по земле и прозвашася имены своими, где седше на которомъ месте. <...> Тако же и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася поляне, а друзии древляне, зане седоша в лесех <...> Словени же седоша около езера Илмеря, и прозвашася своимъ имянемъ, и сделаша градъ и нарекоша и: Новъгородъ. А друзии седоша по Десне, и по Семи, по Суле, и нарекошася

³²⁴ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 22–24. Далее страницы указываются в тексте монографии.

³²⁵ Не могу поэтому согласиться с утверждением В.Я.Петрухина о том, что «русь имеет варяжское происхождение». См.: *Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 61.*

северъ. И тако разидеся словенский языкъ, темже и грамота прозвася словенская» (С.24-26).

Итак, согласно космографической теории летописца, *словенский* народ расселился на восток, дав начало восточнославянским племенам — полянам, древлянам, дреговичам, полочанам, новгородским славянам и т.д. И хотя племена были разные, у них сохранилось языковое (родовое) единство, поскольку общей грамотой была славянская: «Се бо токмо словенескъ языкъ в *руси*: поляне, деревляне, ноугородьци, полочане, дреговичи, северъ, бужане, зане седоша по Бугу, послеже же вельняне. А се суть инии языци, иже дань даютъ *руси*: чюдъ, меря, весь, мурома, черемись, моръдва пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нерома, либь: си суть свой языкъ имуще от колена Афетова, иже живутъ въ странахъ полунощныхъ» (С.28).

Надо полагать, что под «словенским языком» летописец подразумевает не славянскую речь (т.е. собственно язык в нашем понимании), а единство славянских родов (племен), составляющих *русь*. Ей, *руси*, противопоставлены «инии языци», которые так же ведут свой род от колена Иафетова³²⁶, но имеют иную, не славянскую речь. «Бе единъ

³²⁶Нельзя поэтому признать удачным перевод Д.С. Лихачевым приведенного пассажа: «Вот кто только говорит по-славянски на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане... А вот другие народы, дающие дань Руси: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нарова, ливонцы, — эти говорят на своих языках, они — потомство Иафета, живущее в северных странах» (С. 29). Из перевода получается, во-первых, что Русь — это некая территория (государство), а во-вторых, по-разному переводится термин «язык»: то как славянская речь, то как народ, хотя в древнерусском тексте подразумевается *одно* понятие — народ (род). В связи с этим более удачным следует признать перевод О.В. Творогова: «Вот кто только *славянские народы* (выделено мной. — А.У.) на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане... А это другие народы, дающие дань Руси: чудь, весь, меря, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нарова, ливы, — эти говорят на своих

языкъ словенескъ: словени, иже седяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая *русь*³²⁷. Симъ бо первое преложены книги мораве, яже прозвася грамота словеньская, яже грамота есть в *руси* и в болгарех дунайскихъ» (С.40).

Общность славян и *руси* подчеркивается и одним их христианским учителем — апостолом Павлом. Поскольку «словеньску языку учитель есть Павелъ, от него же языка и мы есмо *русь*, темъже и нам *руси* учитель есть Павелъ, понеже учил есть языкъ словенескъ и поставилъ есть епископа и намесника по себе Андроника словеньску языку. А словеньский языкъ и *русский* одно есть, от варягъ бо прозвашася *русью*, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа речь бе. Полями же прозвани быши, зане в поли седяху, а язык словенски един» (С.42).

Из приведенных выше пассажей получается, что восточнославянские племена, объединенные славянской речью, а затем и христианской верой, и представляют собою *русь*³²⁸.

языках, они от колена Иафета и живут в северных странах». (Библиотека литературы Древней Руси. Том 1. СПб., 1997. С. 69). Но, как видим, разница наблюдается только в переводе первой фразы.

³²⁷ Из этого уточнения летописца получается, что *теперь* *русью* называются поляне как преемники целого колена Иафета, прежнее название которого ныне перенесено на одно из славянских племен.

³²⁸ Я умышленно пишу слово *русь* со строчной буквы, как оно обычно и писалось в рукописях. Публикаторы летописей поднимали первую букву по своему усмотрению там, где предполагали, что древнерусскими авторами подразумевается некое государственное образование *Русь*, и оставляли строчную там, где подразумевали народ *русь*. Это вносит путаницу в понимание концепта *русь*, поскольку искажает его восприятие древнерусским книжником. Концепт *русь* несет в себе понятие языковой (позднее — и религиозной) общности библейского народа, разделившегося в ходе своего исторического развития на восточнославянские племена и вновь объединившегося после крещения в единый русский народ, пасомый православной церковью. Этим, возможно, и объясняется титул митрополита Киевского и *всех*

Стало быть, концепт *русь* для древнерусского летописца имел и более древнее и более широкое значение, нежели *словене*. Хронологически их упоминание можно выстроить в следующей последовательности: *русь* — *словене* — восточнославянские племена. *Русь* воспринимается как *библейский народ* (а не государственное образование, которое подразумевается, когда это слово пишется с большой буквы), происходящий от Иафета. *Словене* и племена — как последующие в историческом времени производные образования, потомки библейской *руси*, а стало быть, по-прежнему — *русь*³²⁹. Такое восприятие *руси* как библейского народа сохранится в древнерусском восприятии вплоть до XV века (см. ниже).

Характерно, что и византийцы в IX веке воспринимали *русь* как некий таинственный народ, отождествляя его с библейским народом Ρώς, упоминаемом в пророчествах и «Апокалипсисе».

Исследовавший этот вопрос М.Я.Сюзюмов пишет: «В греческом переводе пророка Иезекииля раз встречается название Ρώς: «И бысть слово Господне ко мне, глаголя, сыне человекь, утверди лице свое на Гога и на землю Магога, князя Рос (Ρώς)». В «Апокалипсисе» указывается, что Гог и Магог перед концом света во главе бесчисленных войск сатаны подойдут к «священному граду». При том интересе, с каким византийцы относились к пророчествам о гибели мира, совершенно естественно, что схоластические комментаторы Библии стали искать, где же обитает этот страшный народ Ρώς. Большинство церковных комментаторов помещали страну Гога и Магога по ту сторону Кавказских гор, вообще куда-нибудь подальше на север, называя их гипер-

Руси, т.е. всего православного славяноязычного народа даже в тот период, когда киевский митрополит окормлял православных христиан сопредельного государства — Литвы.

³²⁹ В определенном смысле В.Я.Петрухин прав, когда говорит, что «начальная русь не принадлежала «словенскому языку»» (С. 61): это «словенский язык» принадлежит руси, поскольку происходит от нее.

борейскими народностями (т.е. народами Севера) и скифами. Итак, название Рѡс было хорошо знакомо византийскому обществу задолго до появления русских. Опустошительные набеги русских в начале IX в. навели ужас на византийцев. К тому же созвучие названия «русь» с библейским «рос», конечно, не могло остаться незамеченным. Невольно могла зародиться мысль, что выступивший на историческую сцену русский народ — это и есть библейский народец Рѡс, ужасный своим именем, связанным с эсхатологическими пророчествами»³³⁰.

Посмотрим, где же географически древнерусский летописец помещает *русь*: «Полянѡмъ же жившимъ особе по горамъ симъ, бе путь изъ варягъ въ греки и изъ грекъ по Днепру, и верхъ Днепра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмень озеро великое, из него же озера потечеть Волховъ и вѣтчеть в озеро великое Нево, и того озера внидеть устье в море Варяжское... Днепръ бо потече из Оковьскаго леса, и потечеть на полъдне, а Двина ис того же леса потечет, а идеть на полунощье и внидеть в море Варяжское. Ис того же леса потече Волга на вѣстокъ, и вѣтчеть семьюдесять жерель в море Хвалисьское. Темже и из *Руси* (*руси?*³³¹ — А.У.) может ити по Волзе в Болгары и въ Хвалисы, и на вѣстокъ дойти въ жребий Симовъ, а по Двине въ Варяги (*варяги*. — А.У.), изъ Варягъ (*варяг*. — А.У.) до Рима, от Рима же и до племени Хамова. А Днепръ втечеть в Понетьское море жереломъ, еже море словеть *Руское*, по нему же училъ святой Ондрей, братъ Петровъ...» (С.26).

Следует обратить внимание на три обстоятельства. Во-первых, летописец помещает *русь* на пути из *варяг* в *греки*, то есть от одного народа к другому. Во-вторых, один народ — *варяги* — дал название Варяжскому морю на севере, дру-

³³⁰ Сюзюмов М.Я. К вопросу о происхождении слова Рѡс, Рѡсиа, Россия // Вестник древней истории. 1940. № 2. С. 121–122.

³³¹ Конечно, если *Варяги* пишутся с прописной, то и *Русь* следует писать с прописной; однако не было государства *Варяги*! Очевидно, что летописец указывал путь от одного *народа* к другому, а не от одного государства к другому.

гой народ — *русь* — дал название Русскому морю на юге, т.е. в противоположной стороне. В-третьих, через апостола Андрея, занимавшегося просветительской деятельностью по берегу Русского моря, ветхозаветная (языческая) история *руси* связывается с новозаветной — христианской историей нового богоизбранного народа *русского*.

Логика повествования летописца здесь очевидна. Коль *русь* является библейским народом, то и о ней должно быть пророчество, касающееся ее новозаветного будущего. Вот почему, отправившись путем из греков к варягам, апостол Андрей промыслительно остановился у Днепровских гор. «И заутра вьставъ и рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: «Видите ли горы сия? — яко на сихъ горахъ восияетъ благодать Божья; имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать». И вьшедъ на горы сия, благослови я, и постави крестъ, и помоливъся Богу, и сълезъ съ горы сея, идеже послеже бысть Киевъ» (С.26).

Сказывается в истории *русских* и еще одно пророчество. Живущим в погибели по языческим обычаям восточнославянским племенам летописец противопоставляет жизнь по христианским законам уже крещеного народа. Господь не дал погибнуть *славяноязычным*, избрал свой *новый народ* и вывел его из рабства греха и хазарского владычества, как когда-то одарил десятью заповедями (Законом) народ Моисея и вывел из-под владычества фараона.

По замечанию В.Я. Петрухина, «вводная космографическая часть «Повести временных лет» завершается рассказом об избавлении славян (племени полян) от хазарской дани и власти русских князей над хазарами, подобно тому, как «погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе имъ». Таким образом, обретение полянами своей земли в Среднем Поднепровье и утверждение там власти русских князей сопоставлялось с избавлением избранного народа от египетского плена и обретением земли обетованной — будущей христианской Руси... Это отождествление Русской земли с «новым Израилем» становится характерным для

русского самосознания задолго до формирования идеи «Святой Руси»³³².

Так завершается недатированная **космографическая** история *руси* — *славяноязычного народа*, потомка племени Иафета, то есть, по сути своей — библейского народа. Хоча обратить внимание, что в этой дохронологической части «Повести временных лет» употребляется только один концепт — *русь*, и ни разу не использован концепт *Русская земля*, широко используемый книжниками в **хронологической** части древнерусской летописи. Из этого можно предположить, что в концепте *русь/Русь* отразилось особое средневековое представление о синергетическом слиянии в слове *русь* двух понятий: народа и страны (как Греки и Варяги), в которой проживает этот народ. Однако, как мы знаем, такой страны с единым институтом княжеской власти еще не было, поэтому значение *народ* в концепте *русь* превалирует.

История *Русской земли* — нового государственного образования под объединяющей княжеской властью начинается с точной даты — 852 года, когда в царствование византийского царя Михаила «нача ся прозывати *Руска земля*. О семь бо уведехомъ, яко при семь цари приходиша *Русь* (народ *русь*, а не целое государство! — А.У.) на Царьгородъ, якоже пишется в летописаньи гречьстемь. Темже отसेл почнем и числа положимъ <...> А от первого лета Михайлова до первого лета Олгова, *рускаго князя*, лет 29...» (С.34). То есть, ранее описанное княжение в Киеве трех братьев — Кия, Щека и Хорива — относится еще к дохронологическому периоду — космографической истории *руси*. Олег же становится *русским* князем потому, что стал князем *народа русь*. В этом акте воплотились воля и свободный выбор самого этого народа, но в нем уже чувствуется и прообраз выбора христианства при Владимире Святославиче.

Спустя десять лет от первого упоминания *Русской земли*

³³² Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 67.

в греческом летописании, сначала изгнав варяг за море, новгородцы опять призывают их княжить в свою землю: ««Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нетъ. Да поидете княжить и володети нами». И избрашася 3 братья с роды своими, пояша по собе всю *русь* <...> И от техъ *варягъ* прозвася *Руская земля...*» (С.36).

Приведенная цитата из «Повести временных лет», кажется, перечеркивает все сказанное прежде о двух разных народах — *руси* и *варягах*. Традиционно выражение «пояша по собе всю *русь*» переводят как «и взяли с собой всю *русь*» (С.37). Иными словами, отправляясь в Новгородскую землю, варяги прихватили с собой и «всю *русь*». То есть целый народ! Однако историки до сих пор не могут найти в Скандинавии следов существования ни народа *русь*, ни народа *рос*³³³, поскольку такого народа там, по всей видимости, никогда и не было. А фразу из летописи правильнее было бы перевести как «покорили себе всю *русь*»³³⁴ (в древнерусском языке существует выражение «поима (от *пояти*) землю или городаы», т.е. покори́л землю или города, но не взял с собой!³³⁵).

Проведенный А.А.Шахматовым текстологический анализ «Повести временных лет» показал, что чтения об идентификации *руси* и *варягов* являются позднейшей вставкой, поскольку их нет в Новгородской первой летописи младшего извода, отразившей более ранний, чем дошедшая до

³³³ Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 100.

³³⁴ «Словарь русского языка XI—XVII вв.» так объясняет второе значение слова *пояти* (пояша — производное от него): «Взять себе (в свое распоряжение, владение), забрать, завладеть, захватить» и приводит в качестве примера к этому толкованию разбираемую нами фразу. См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 18. М., 1992. С. 94.

³³⁵ См.: «Батый всю землю Рускую поима» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 344; «Ростислав же с смолянны поима въ вьлости ихъ 4 городаы» // Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 18. М., 1992. С. 94.

нас редакция «Повести временных лет», летописный свод³³⁶. Правда, и в Новгородской первой летописи младшего извода имеется свидетельство, что «от тех Варягъ, находникъ техъ, прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля»³³⁷. Как же тогда воспринимать эти слова летописца? Их можно понимать как свидетельство, что пришлые варяги прозвали подчиненный ими народ *русь*, а территорию ими занимаемую, *Русской землей*. То есть, приведенное выше выражение «от тех Варягъ...» можно переводить как «теми варягами, пришлыми теми, прозвались *русью*, ими прославлена *Русская земля*»³³⁸.

В связи с этим интересно еще одно пророчество о Русской земле, вложенное летописцем в уста пришедшего в Киев варяга Олега: «И седе Олегъ княжа въ Киеве, и рече Олегъ: «Се буди (т.е. еще будет в будущем, но не сейчас! — А.У.) мати градомъ *русьскимъ*». И беша у него варязи и словени и прочи, прозвашася *русью*» (С.38). Интересная деталь, отмеченная летописцем: варяги, славяне и прочие народности прозвались *русью*, т.е. стали называться *русью* в силу складывающихся обстоятельств — приходом в Киев!

Хочу обратить внимание, что определение (новый концепт) *русский* является притяжательным прилагательным, указывающим на принадлежность кому-то или чему-то. Русский князь, и города русские, и мать-столица принадлежат *руси* — народу (не территории!). То есть доисторический библейский народ *русь* в новый, исторический период, соотносимый с новозаветной христианской историей греков (они зафиксировали его пребывание на исторической сцене), трансформировался в новый *русский* народ.

Пророческие слова Олега о Киеве как о будущей *русской* столице соответствуют греческому термину $\mu\acute{\iota}\tau\rho\upsilon\pi\lambda\acute{\iota}\varsigma$ —

³³⁶ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 284–340.

³³⁷ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 106.

³³⁸ См. многочисленные тому примеры: Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 13. М., 1987. С. 175–178.

мать городов, метрополия, столица³³⁹. Если же вспомнить и более раннее благовествование апостола Андрея о том, что «на сихъ горахъ восияеть благодать Божья; имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать», — то мы получим пророчество о новой христианской столице нового христианского народа — *русского*.

Тема нового богоизбранного — *русского* — народа становится доминирующей в «Слове о Законе и Благодати» пресвитера Илариона, прочитанном в церкви Благовещения на Золотых воротах в Киеве в субботу 25 марта, на престольный праздник в канун Пасхи 1038 года³⁴⁰.

Промыслительное появление *русского народа* на исторической сцене обусловлено, по мнению Илариона, самим Священным Писанием: «Приде бо Спась, и не приать бысть отъ Израиля. И по еуагельскому слову: «Въ своа прииде, и свои его не приаша». От языкъ же (т.е. другими народами. — А.У.) приать бысть. Яко же рече Иаковъ: «И ть чаяние языкомъ». Ибо и въ рождении его вълсви от языкъ прежде поклонишася ему, а иудеи убити его искааху, его же ради и младенця избиша. И събысться слово Спасово: «Яко мнози отъ Вьстокъ и Западъ приидут и възлягутъ съ Авраамомъ, и Исакомъ, Иаковомъ въ царствии небеснемъ, а сынове царьствия изгнани будутъ въ тму кромешнюю». И пакы: «Яко отимется от васъ царство Божие, и дасться странамъ, творящимъ плоды его». Къ ним же посла ученикы своа, глаголя: «Шедъше въ весь миръ проповедите еуагелие всеи твари. Да иже веруетъ и кръститься спасенъ будетъ! И шьдше научите вся языкы крестяща я въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, учяще а блюсти вся, елика заповедахъ вамъ»³⁴¹.

Собственно, эта история христианизации народов и была описана летописцем частично в доисторической (недати-

³³⁹ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современниками и потомков (IX—XII вв.). М., 1999. С. 176.

³⁴⁰ Ужанков А.Н. Из лекций по истории русской литературы XI— первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999. С. 5–24.

³⁴¹ Там же. С. 88. Далее страницы указаны в тексте.

рованной) части «Повести временных лет», в которой упомянуто крещение славян апостолом Павлом, частично в «Речи философа», частично в рассказе о крещении языческой *руси* князем Владимиром. Совершенно очевидно, что летописец искал место крещенной *руси* — *русских* — уже среди «исторических» христианских народов.

Тем же поиском был озадачен и Иларион: «Лепо бо бе Благодати и Истине на новы люди въсиати. Не въливають бо, по словеси Господню, вина новааго учения благод/е/тъна въ мехы ветхы, обетъшавъши въ иудестве, аще ли то просядутся меси и вино пролеется. Не могъше бо Закона стена удержати, но многажды идоломъ поклонявшися, како истинныа Благодати удержать учение? Нъ ново учение — новы мехы — новы языки, и обое съблюдется. Яко же и есть. Вера бо благодатьнаа по всеи земли простресея, и до нашего *языка рускааго* доиде» (С.88-90).

Итак, спасительная благодатная вера дошла до *русского* народа. В этом и заключается промыслительно-исторический путь распространения христианства — оно приходит на *Русскую землю*: «Тогда тма бесслужания погыбе, и слово еугагельское землю нашу осиа» (С.104).

Особая заслуга в этом «великааго кагана нашеа земли» Владимира Святославича, который «не въ худе бо и неведоме земли владычствоваша, нъ в *Руське*, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли». И деяния его приравниваются к апостольскому подвигу императора Константина, который «въ елинехъ и римлянехъ (т.е., в языческих народах. — А.У.) царство Богу покори», а русский князь — «въ *руси*» (С.114).

Аналогичная оценка заслуг князя Владимира содержится и в «Чтении о Борисе и Глебе», написанном преподобным Нестором до 1088 г.³⁴²: «Бысть бо, рече, князь въ тыи годы, володый всею *землею Рускою*, именовемъ Владимиръ

³⁴² См.: Ужанков А.Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Проблемы медиевистики. 2000. № 2. С. 28–50; 2001. № 1(3). С. 37–49.

<...> Вчера не ведаше, кто есть Исусъ Христосъ, днесь проповедатель Его явися; вчера елинъ Владимиръ нарицааяся, днесь кръстьянъ Василий наричається. Се вторый Костянтинъ в *Руси* явися»³⁴³.

Можно предположить, что с установлением института династической княжеской власти у восточных славян название доминирующего единоплеменного этноса *русь* определило в X веке и название государства с центром в Киеве — *Русь*. На такое двойственное понимание концепта *русь* вроде бы указывает инициатива Олега в 911 г. «положити ряд межю Русью и Грекы» (С.46), т.е. заключить с Византией (а не просто с греками!) межгосударственный договор, для чего и было послано князем Олегом посольство к византийским соправителям Льву, Александру и Константину. В таком случае народы *Русь* и *Греки* олицетворяют собой сами государства. Однако, как следует из самого договора, заключен он все же между двумя народами — греками и *русью*. И здесь примечательно еще одно смысловое их противопоставление — уже по конфессиональному признаку. Прибывшие в Византию мужи свидетельствуют, что они «от рода *рускаго*» и «послани от Олга, великого князя *рускаго* <...> на удержание и на извещение от многих лет межю христианы и *Русью* бывшуюю любовь». И еще раз будет подчеркнута, что прибывшие послы стремятся укрепить договором «любовь, бывшую межю христианы и *Русью*» (С.46).

В самом договоре греки фигурируют как христиане, им противопоставлены *русины*: «Аще кто убьет или хрестьянина *русин*, или хрестьянинъ *русина*, да умрет, идеже аще сотворит убийство. <...> Аще украдетъ что любо *русин* у хрестянина, или аки хрестьянинъ у *русина*...» и т.д.

Для нас весьма существенным является это противопоставление христиан-греков и язычников-руси. *Русь*, стало быть, воспринимается древнерусским летописцем как «вет-

³⁴³ *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Птр., 1916. С. 4.

хозаветный» языческий народ, но уже включенный в мировую исторический процесс контактами с византийцами.

Важно отметить, что и в XI-XII веках концепт *русь* воспринимался как народ, а не государство. Например, описывая борьбу Ярослава Мудрого со Святополком, автор «Сказания о Борисе и Глебе» замечает: «В лето 6526 приде Болеславъ съ Святополкомъ на Ярослава с Ляхы. Ярославъ же, съвкупивъ *Русь*, Варягы, Словени, поиде противу...»³⁴⁴. В данном контексте совершенно очевидно, что слово *русь* использовано для обозначения этноса, и поэтому должно писаться со строчной буквы, как и варяги и словени³⁴⁵.

Со временем понятие *Русь* воспринимается как обобщенный образ: земли (территории) и ее однородного (православного) населения. Так возникает собирательный образ Руси.

2.1.5.2. «ОТКУДА ЕСТЬ ПОШЛА РУСКАЯ ЗЕМЛЯ, ... И ОТКУДУ РУСКАЯ ЗЕМЛЯ СТАЛА ЕСТЬ»

Уже само название древнейшей русской летописи, составленной в начале XII века в Киево-Печерском монастыре монахом Нестором, дважды использует понятие *Русская земля*: «Се повести времяньных лет, откуда есть пошла *Руская земля*, кто въ Киеве нача перее княжити, и откуду *Руская земля* стала есть». Здесь нет, как может показаться на первый взгляд, тавтологии. Летописец обещал рассказать, от-

³⁴⁴ *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 45.

³⁴⁵ К сказанному следует добавить, что, по исследованиям А.В. Назаренко, нет никаких оснований для утверждения о заимствовании греческого слова *Сют* из языка варягов, «между тем для того, чтобы объяснить вокализм ср.-греч. *Сют*, вовсе нет нужды искать какие-то иные варианты оригинала, помимо славяноязычного др.русск. *русь*». См.: *Назаренко А.В.* Имя «Русь» в древнейшей западноевропейской языковой традиции (IX-XII века) // *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII веков. М., 2001. С. 33.

куда пошла *Русская земля*, т.е. ее история (или происхождение) до первого киевского князя. Собственно, эта часть уже рассмотрена нами: *Русская земля* происходит от библейского народа *русь* — из колена Иафетова. Остается рассмотреть становление *Русской земли* и определить самое понятие. Оно так же связано с эсхатологическим осмыслением человеческой истории.

Характерны в этом плане названия древнерусских летописей, например, Новгородской первой летописи: «Временникъ, еже есть нарицается летописание князеи и земля *Руския*, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»³⁴⁶. Или «Софийского временника», включенного в Тверскую летопись: «Временникъ Софейский, иже глаголется летописецъ Рускихъ князей, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»³⁴⁷. Или самой Софийской первой летописи: «Временникъ, еже нарицается Летописецъ рускихъ князь, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»³⁴⁸.

Из приведенных примеров явствует, что понимание *Русской земли* как новой обетованной (христианской) земли формируется в процессе осмысления «последнего времени».

Стало быть, *русская история* осмыслиется новгородскими и тверским летописцами так же, как и киевскими — как Промысл Господень перед концом света. Характерно, что и само древнерусское летописание велось до «конца времен» — Страшного суда³⁴⁹.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что понятия *Русская земля* и *русь* связаны в древнерусских про-

³⁴⁶ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. 3. М., 2000. С. 103.

³⁴⁷ Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // Полное собрание русских летописей. Т. 15. М., 2000. С. 26.

³⁴⁸ Софийская первая летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 1. М., 2000. С. 11.

³⁴⁹ Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. М., 1999. № 4. С. 151–177.

изведениях с действиями (поступками) князей, митрополитов или святых. Князья владычествуют в Русской земле, митрополиты носят титул «митрополита Киевского и всея Руси», святые молятся пред Богом за землю Русскую.

Характерно, что среди *руси* святых не было, поскольку это был языческий народ, однако, «родъ праведныхъ благословиться, рече пророкъ, и семья ихъ въ благословении будеть»³⁵⁰, и они просияли в *Русской земле*. Заслуга в том — Владимира Крестителя (сначала язычника, а потом христианина), при котором и стал складываться концепт *Русская земля* как *христианская земля*: «Сущю самодръжьцю въсеи Русьскеи земли Володимиру, сыну Святославию, вьнуку же Игореву (русский род князей. — А.У.), иже и святыимъ крещениемъ вьсю просвети сию землю Русьску»³⁵¹. А его сыновья пошли путем Христовым и стали первыми *русскими* святыми, которые ныне «ни о единомъ бо граде, ни о дву, ни о вьси попечение и молитву въздаета, нъ о всеи земли Русьскеи». Но они не только стали молитвенниками Русской земли, но и связали ее со всем христианским миром, создавая уже ее новозаветную (христианскую) историю.

«О Христова угодняка! — продолжает автор жития святых. — Блаженъ по истине и высокъ паче всехъ градъ Русьскихъ и вышій градъ, имый въ себе таковое скровище, ему же не тьчнь ни вьсь миръ! По истине Вышегородъ наречеса: вышій и превышій городъ всехъ, вьторый Селунъ явися въ Русьске земли, имый въ себе врачество безмьздное. Не нашему единому языку тькъмо подано бысть Бьгьмь, нъ и вьсеи земли спасение, отъ всехъ бо странъ ту приходяще туне почьреплють ицеление, яко же и вь святыихъ евангелиихъ Господь рече святымъ апостоломъ, яко туне прияста, туне и дадите»³⁵². Благодаря тому,

³⁵⁰ *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пгр., 1916. С. 27.

³⁵¹ Там же. С. 27.

³⁵² Там же. С. 50.

что Господь послал таких святых целителей Русской земле, теперь она посещается стала православными паломниками со всех стран. То есть уже географически оказалась связанной со всем христианским миром. Сам святой Георгий направляет слепого человека к святым страстотерпцам: «Иди къ святыма мученикома Бориса и Глеба, <...> тема есть дана благодать отъ Бога — въ стране сеи земля Русьске працати и исцелити всяку страсть и недугъ»³⁵³. Таким образом, в начале XI века Русская земля, в которой появляются свои христианские святые, становится оплотом православия, и это констатируют древнерусские книжники.

ФОРМИРОВАНИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ПОНЯТИЯ *РУССКАЯ ЗЕМЛЯ*

Наблюдения Б.А.Рыбакова над летописными определениями понятия *Русская земля* в XI—XII вв. привели его к выводу «о существовании трех географических концентров, одинаково называемых Русью или Русской землей: 1) Киев и Поросье; 2) Киев, Поросье, Чернигов, Переяславль, Северная земля, Курск и, может быть, восточная часть Волыни, т.е. лесостепная полоса от Роси до верховьев Сейма и Донца; 3) все восточнославянские земли — от Карпат до Дона и от Ладоги до степей Черного (Русского) моря»³⁵⁴.

Это, если так можно выразиться, чисто географическое осмысление *Русской земли*. Однако выделение трех разных по величине «географических концентров» свидетельствует, что не одно лишь территориальное (географическое) понятие вкладывалось древнерусскими писателями в выражение *Русская земля*. Подразумевалось нечто более значительное и значимое, объединяющее все перечисленные княжества в одно государство: исповедание единой православной веры и очерчивание территории, на которой она была распространена, возможное при четком определении

³⁵³ *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Птр., 1916. С. 59–60.

³⁵⁴ *Рыбаков Б.А.* Древние русы // Советская археология: Сборник статей. М., 1953. Вып. XVII. С. 29.

всех не православных соседей. Между тем, надо полагать, такое религиозное понимание названия *Русская земля*³⁵⁵ появилось не сразу, а только в XIII веке.

Наблюдения А.В. Соловьева показали, что широкое понимание термина *Руси* как совокупности всех восточнославянских княжеств имело постоянное значение в двух случаях: во-первых, во взаимоотношении с западноевропейскими странами; во-вторых, в сфере церковной жизни. Он же отметил, что расширительное понимание *Руси* или *Русской земли* как всей страны было присуще периоду между 911—1132 годами. И даже смоляне и новгородцы (примечательно, что Смоленск и Новгород никогда не входили территориально в тот узкий географический ареал, который выражался в XI—XII вв. понятием *Русская земля*) в договорах с иностранцами назывались «русинами»³⁵⁶.

В период же феодальной раздробленности, особенно со второй половины XII в., оно закрепилось преимуществен-

³⁵⁵ После того, как я предложил такое широкое религиозное понимание названия *Русская земля* (См.: Ужанков А.Н. Некоторые наблюдения над «Словом о погибели Русской земли» (к вопросу о написании и времени присоединения его к «Житию Александра Невского») // Герменевтика древнерусской литературы. — Сб. 9. М., 1998. С. 114—117), аналогичное толкование представил, спустя год, и И.Н. Данилевский: «Пожалуй, самой сильной (а для средневекового книжника — и наиболее важной) чертой, которая помимо общего происхождения, роднила народы и земли, было и остается единое вероисповедание их населения. Если именно этот признак составители «Слова о погибели» и «Списка городов» рассматривали в качестве существенного при отнесении каких-либо территорий или географических пунктов к категории «русский», что само по себе весьма вероятно, то следует сделать вывод: под термином «русский» они имели в виду скорее всего этно-конфессиональную общность, близкую тому, что сейчас именуется термином «православный». См.: Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современниками и потомков (IX—XII вв.) М., 1999. С. 174.

³⁵⁶ См.: Der Begriff «Russland» im Mittelalter. Von Alexander Soloviev (Genf). // Studien zur älteren Geschichte Osteuropas. I. Teil. Festschrift für Heinrich Felix Schmid. Graz. Köln, 1956, S. 149-150.

но за Киевской областью³⁵⁷. Широкое понимание названия *Русская земля* в этот период сузилось, по мнению А.Н. Робинсона, до древних границ Среднего Поднепровья, ранее населенного полянами, т.е. включало в себя бывшее Киевское княжество, Переяславское княжество и большую часть Черниговского княжества³⁵⁸.

В обстановке распада *Русской земли* на удельные княжества, по мнению ученого, «само определение «русские» обычно не применялось, судя по летописям, ни к княжествам, находившимся за указанными пределами «Русской земли», ни к населению этих княжеств, в которых жили «суздальцы», «ростовцы», «новгородцы», «смоляне», «рязанцы», «черниговцы» и др. (по названиям столичных городов)...»³⁵⁹.

В рассматриваемый период феодальной раздробленности возникает концепция самостоятельных земель — «Суздальской земли», «Смоленской земли», «Северской земли», «Новгородской земли» и т.д., и появляется «новая концепция «Руси» — «Русской земли», уже не объединявшей многие восточнославянские «земли», а противопоставляемой этим «землям»»³⁶⁰.

По мнению А.Н. Робинсона, «во второй половине XII в. «широкая» концепция «Русской земли» существовала преимущественно как историческое предание, а «узкая» концепция — как обычная политическая реальность»³⁶¹, причем не только в летописании, но и в «Слове о полку Игореве» (правда, в несколько расширительном значении, за счет северских и союзных с Игорем князей)³⁶².

Интересно отметить, что понятие «Русская земля» в «Слове о полку Игореве» имеет своего антипода — понятие

³⁵⁷ См.: Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 223 и прим. 18–19.

³⁵⁸ Там же. С. 225.

³⁵⁹ Там же. С. 226.

³⁶⁰ Там же. С. 225–226.

³⁶¹ Там же. С. 226.

³⁶² Там же. С. 227–229.

«Половецкая земля»³⁶³, точно так же, как в двух литературных памятниках XIII в. — «Слове о погибели Русской земли» и «Галицкой летописи» — «Русская земля», или просто «Русь», имела антиподами всех своих соседей — «Ляхов», «Угров», «Ятвягов» и т.д.

Если продолжить сопоставление понятий *Русская земля* в исторических сочинениях XII в. и в «Слове о погибели», то мы обнаружим совершенно противоположную XII в. концепцию в памятнике XIII века. И это при том, что социально-историческая обстановка ничуть не изменилась, более того, дальнейшее обособление княжеств еще усилилось, как и их дробление.

Тем не менее понятие *Русская земля* в «Слове о погибели» трактуется в самом широком смысле и включает в себя все восточнославянские земли, населенные православными людьми, в том числе и западно— и северорусские, что опять же роднит этот памятник с «Галицкой летописью».

Уже в самом начале ее автор, говоря о Романе Галицком, замечает: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержьца *всёя Руси...* велику мятежу воставшю в *земле Руской*, оставившима же ся двума сынома его...»³⁶⁴. Или в рассказе об истории основания новой столицы княжества — города Холма: «..созда град..., егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю *землю Рускую* поима»³⁶⁵. Совершенно очевидно, что выражение «вся земля Русская» использовано здесь в самом широком значении, не ограниченном ареалом Киево-Черниговских, или — шире — южнорусских земель, а подразумевает и Владимирские, Суздальские, Рязанские и Галицко-Волынские земли, то есть, те земли, через которые прошли полчища Батыея.

³⁶³ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе... С. 233.

³⁶⁴ «Галицко-Волынская летопись» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 236.

³⁶⁵ Там же. С. 344.

И еще на одном примере уместно будет остановиться, поскольку он характеризует взгляды первого автора «Галицкой летописи» («Летописца Даниила Галицкого») ³⁶⁶.

В заключительной части своего труда, в описании поезда князя Даниила Романовича в Орду за ярлыком, он дважды использует выражение *Русская земля*: «О злее зла честь татарская! Данилови Романовичю, князю бывшу велику, обладавшу *Рускою землею*, Киевомъ и Володимеромъ и Галичемъ со братомъ си, инеми странами... Его же отецъ бе царь в *Руской земли*, иже покори Половецкую землю и во ева на иные страны все» ³⁶⁷.

Интерес представляет это указание на царство князя Романа в *Русской земле* и на владение ею его сыном Даниилом. Дело в том, что и Роман Мстиславич, и его сын Даниил Романович владели Киевом временно и непродолжительный срок, но автору, видимо, было достаточно самого факта для создания их обобщенной характеристики как «самодержцев *Русской земли*». В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства. Князь Даниил никогда не управлял *Рускою землею* из Киева, но только из Галицкого княжества: первоначально из Галича, а с конца 30-х годов — из Холма.

При устойчивом употреблении автором выражения *Русская земля* относительно Галицких земель, и *Русь* — *русский* — относительно жителей княжества, напрашивается вывод, что Холм как новая столица княжества становится административным центром *Русской земли* во времена владения Киевом князя Даниила Романовича (т.е. в первой половине 40-х годов XIII века), во всяком случае, в представлении самого автора.

Могло ли такое быть?

Как известно, к концу XII в., «Киев не только утратил свое

³⁶⁶ См.: Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 3. М., 1992. С. 149–180.

³⁶⁷ ПЛДР, XIII век. С. 314.

значение столицы («матери») всех городов, но даже лишился суверенных прав в собственном княжестве. Киевского княжества как государства более не существовало, так как городом Киевом владел в интересующее нас время (середина 80-х гг. XII в.— А.У.) один князь..., а землями Киевщины — другой»³⁶⁸. В Киеве княжил Святослав Всеволодович до своей смерти в 1194 г., а Киевскими землями управлял в то же время Рюрик Ростиславич.

Практически закат былой славы Киева как центра *Русской земли* начался с его разорения в 1169 г. Андреем Боголюбским. Затем Киев часто стал переходить от одного князя к другому.

Батыево нашествие завершило этот процесс, но не только потому, что Киев был фактически разрушен до основания и истреблены его жители (Михаил Черниговский по возвращении в Киев в 1245 г. не смог даже жить в нем), а и потому, что с этого момента Киев перестал быть центром русской православной церкви — митрополичьим городом. Не позднее 1240 г. митрополит-грек Иосиф покидает Киев из-за угрозы его захвата монголо-татарами, а в 1243 г. князь Даниил Романович назначает «печатника» Кирилла новым митрополитом «*всей Руси*». Именно ему, по моему мнению, и принадлежит первая редакция «Летописца»³⁶⁹. Но тогда выражение *Русская земля* — в широком смысле — обретает под его пером новое звучание и значение для XIII века.

Кирилл писал свое сочинение, будучи уже названным митрополитом «*всей Руси*». И для него, естественно, *Русская земля* не ограничивалась только Киевским, Черниговским и Переславским княжествами. Для него *Русская земля* — это тот географический ареал, на котором проживают православные христиане. Он называл «христианами» католиков, венгров и поляков, но тем не менее всегда отличал их от жителей православной *Руси*, равно как и от языческой Лит-

³⁶⁸ Робинсон А.Н. Литература Древней Руси... С. 225.

³⁶⁹ Ужанков А.Н. «Летописец Даниила Галицкого»... С. 150—180.

вы и ятвягов. Поэтому его понятие *Русская земля* было гораздо шире устоявшегося в XII в. и включало в себя помимо традиционно называемых в XI—XII вв. центральных территорий еще и Галицкое, Волынское, Смоленское и др. княжества. Фактически он подразумевал всю территорию восточных славян, говоря о *Русской земле*. Описывая западных соседей *Русской земли*, он повествует о венграх, поляках, чехах, ятвягах, литве и немцах. Обращаю на этот факт внимание умышленно, поскольку эти же западные соседи *Русской земли* перечисляются и в «Слове о погибели». И думается, не случайно, поскольку автор использовал выражение *Русская земля* в самом широком смысле, подразумевая под ним территорию, населенную православным народом и окруженную язычниками и «неправоверными христианами» — католиками. Этот момент в «Слове» подчеркивается особо. Перечислив всех западных, северных и восточных соседей, автор замечает, что расположенная между ними территория была покорена «Богом христианскому языку», то есть правоверному христианскому народу — православным.

«О, светло светлая и украсно украшена, земля Руськая! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладязми месточестными, горами крутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковными, и князми грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руская, о праваяверная вера хрестияньская!

Отселе до угоръ и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немецъ, от немецъ до корелы, от корелы до Устюга, где тамо бяху тоймици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ, от болгаръ до буртась, от буртась до чермись, от чермись до моръдвви, — то все покорено было Богомъ хрестияньскому языку...»³⁷⁰.

³⁷⁰ ПЛДР, XIII век. С. 130.

Стало быть, и в понимании митрополита Кирилла, автора первой редакции «Летописца», и в понимании автора «Слова о погибели» *Русская земля* — это населенная *православным народом* земля, которую окружают неправославные народы. То есть, концепт *Русская земля* использован в этих двух памятниках в самом широком смысле: и по отношению к соседям; и в религиозном понимании.

Складывается впечатление, что если во второй половине XII — начале XIII в., т.е. в период феодальной раздробленности, концепт *Русская земля* воспринимался в узком смысле, как Киевское, Черниговское и Переяславское княжества — Среднее Поднепровье (т.е. подчиненные двум соправителям Святославу Всеволодовичу и Рюрику Ростиславичу как главам родов Ольговичей и Мономаховичей), то с появлением монголо-татар, т.е. внешних врагов, завоевавших Русскую землю, границы ее в представлении русских средневековых книжников значительно расширились, как об этом свидетельствует «Слово о погибели Русской земли». И одновременно за ней закрепляется понятие земли православной³⁷¹.

Особенно заметным соединением двух понятий — *Русской земли* и христианской веры — происходит в повестях Куликовского цикла, в частности, в «Задонщине»: «...Царь Мамай пришел на *Рускую землю*... Князи и бояря и удалые люди, иже оставиша вся дома своя и богаество, жены и дети и скот, честь и славу мира сего получивши, главы своя положиша за *землю Рускую* и за веру христианскую <...> И положили есте головы своя за святыя церькви, за *землю за Рускую* и за веру крестьянскую»³⁷² и т.д.

³⁷¹ Появление самоназвания как показатель сложившегося самосознания этноса всегда предполагает и осознание иноэтничного и инокультурного — «чужого» — окружения; самоназвание не только выделяет собственный «свой» народ, но и противопоставляет его другим народам», — замечает В.Я.Петрухин. См.: *Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 33.*

³⁷² Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 7, 13.

Ощущая себя народом библейским, но «народом новым» — христианским, древнерусские книжники показывают причастность своего Отечества к течению истории, определяемой Богом.

В этом отношении характерно вступление «Задонщины», созданной в конце XIV в. или в XV в.³⁷³: «Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (весьма существенное добавление, свидетельствующее о переосмыслении концепта *русь* в новое, уже христианское, время. — А.У.). Взыдем на горы Киевския и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земли Руской. И оттоля на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганья татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша родъ Афетов. И оттоля Руская земля седить невесела...»³⁷⁴.

Предопределенность такого развития событий для автора «Задонщины» очевидна: «А казнил Богъ Рускую землю за своя согрешения»³⁷⁵. Очевидна она и для автора «Сказания о Мамаевом побоище»: «Попущением Божиимъ за грехы наша, от навождения диаволя въздвижеся князь от вьсточныа страны, имянем Мамай, еллинъ сый верою (т.е. язычник. — А.У.), идоложрецъ и иконоборецъ, злый христьянский укоритель»³⁷⁶.

³⁷³ Дмитриев Л.А. Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 307–310; Дмитриев Л.А. Задонщина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Часть 1. А–К. Л., 1988. С. 345–350.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что издатель повести Л.А.Дмитриев «*русь православную*» напечатал со строчной буквы, подразумевая, видимо, под этим понятием народ, а не государство.

³⁷⁴ Задонщина // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 7.

³⁷⁵ Задонщина. С. 13.

³⁷⁶ Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 25.

Однако «уподобилася еси земля Руская милому младенцу у матери своей: его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дела милуеть его. Тако Господь Богъ помиловал князей русских ... на поле Куликове, на речки Непрядве. <...> И помилова Богъ Рускую землю, а татаръ пало безчислено многое множество»³⁷⁷. Но и русских воинов пало немало, а потому и сетует великий князь Дмитрий Иванович: «Братия, бояра и князи и дети боярские, то вам сужено место меж Доном и Непром, на поле Куликове на речке Непрядве. И положили есте головы своя за святыя церкви, за землю за Рускую и за веру крестьяньскую. Простите мя, братия, и благословите в сем веце и в будущем»³⁷⁸.

Автор «Задонщины» часто использует рефрен «за землю за Рускую и за веру крестьяньскую». Его нельзя воспринимать как литературное клише. В сознании древнерусского человека XV в. понятие *Русская земля* неразрывно было связано с христианской (а точнее — правоверной, т.е. православной) верой. Об это свидетельствует и «Краткая летописная повесть»: «...Князь великий Дмитрей Ивановичь, собравъ воя многы, поиде противу их (Мамая и его рати. — А.У.), хотя боронити своя отчины и за святыя церкви и за правоверную веру христианьскую и за всю Руськую землю»³⁷⁹. И в «Пространной летописной повести» Дмитрий Иванович обращается с призывом к «брату своему Владимиру и къ всем княземъ рускимъ и воеводам: «Поидемъ противу сего оканнаго и безбожнаго, нечестиваго и темнаго сыроядца Мамая за правую веру крестьяньскую, за святыя церкви и за вся младенца и старьци и за вся крестьяны суцаа и не суцаа; възьмемъ съ собою скипетръ царя небеснаго, непобедимую победу, и възприимем Аврамлю доблесть»»³⁸⁰. Не менее важно и само осмысление князем Дмит-

³⁷⁷ Задонщина. С. 13.

³⁷⁸ Там же.

³⁷⁹ Краткая летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 14.

³⁸⁰ Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 16.

рием ратного подвига, совершающегося в день праздника Рождества Пресвятой Богородицы: «Приспе, братие, время брани нашае; и прииде праздникъ царици Марии, матере Божии Богородици, и всех чиновъ Госпожи и всеа вселенныа и честнаго еа Рожества. Аще оживем — Господеви есмы, аще ли умрем за миръ — Господеви есмы»³⁸¹. То есть, если живы останемся или погибнем за православных, в обоих случаях Господу принадлежим, в Его воле пребываем.

Промысл Господень все время ощущается древнерусскими авторами: «Господь же нашъ Богъ, царь и творецъ всеа твари, елико хоцеть, ть и творить»³⁸². Но столь же важно для них понять предопределение Божие о судьбе Русской земли: «И възвыси Богъ род христианскый, а поганых уничижи и посрами их суровство, яко же въ прежняя времена Гедену над мадиамы и преславному Моисею над фараоном»³⁸³. Осмыслению Промысла Господня о новом христианском народе способствует библейская ретроспективная аналогия. Русский народ осмысляется как носитель Божественной воли.

Интересно, что освобождение *руси* от хазарской дани происходит в конце «ветхозаветного периода» — перед началом новой, хронологической истории. Освобождение Русской земли от монголо-татарской дани происходит в «конце времен» — перед ожидаемым по окончании 7000 лет (в 1492 г.) концом света.

В осмыслении «последних времен» и формируется понятие русского народа как нового исторического народа — православного, избранного Богом на «последнее время».

С падением в 1453 г. Константинополя, столицы православной Византии, не осталось больше ни одного независимого православного государства. Однако в 1480 г. *Русская земля* освобождается от монголо-татарского ига и становится независимым государством. В древнерусских сочинени-

³⁸¹ Пространная летописная повесть. С. 19–20.

³⁸² Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 25.

³⁸³ Там же.

ях происходит не переосмысление, а закрепление понятий: концепт *русский* стал синонимом *православного*: «Того же лета (1453 г. — А.У.) взят был Царьград от царя турскаго от салтанаа, а *веры Руския* не преставил, а патриарха не свел, но один в граде звон отнял у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литергию божественую, и завтреню и вечерню поют без звону, а *Русь* к церквам ходят, а пенни слушают, а *крещение Руское* есть»³⁸⁴.

Так к концу XV века, когда ожидался «конец света» и Страшный суд окончательно сложилось у древнерусских книжников понимание *руси* как библейского народа, избранного Богом перед «концом времен», а *Русской земли* как земли православной, поэтому и определение *русский* становится синонимом понятия *православный*.

* * *

Таким образом, уже в начальный период русской истории, отразившийся в русском летописании, в концепт *русь* древнерусскими книжными людьми вкладывалось особое понимание библейского народа, потомков сына Ноя — Иафета. Этот народ, как в свое время народ израильский, был избран Богом в «последние времена» — в преддверии Страшного суда — для определенной эсхатологической миссии — сохранения Православия. Исполняя этот Промысл Господень языческая *Русь* принимает христианство, становится *Русской землей*. Понятия *русский* и *православный* становятся синонимами. После падения православной Византийской империи в 1453 г. и освобождения от монголо-татарского ига в 1480 г. Московское государство в полной мере ощутило свою миссию — защитника Православия до ожидаемого в 1492 г. «конца света», что еще больше закрепило в сознании древнерусских книжников тождественность концептов *русский* и *православный*.

В первой трети XVI века в Московском государстве стала

³⁸⁴ Тверской сборник // ПСРЛ. Т. 15. СПб., 1897. С. 495.

формироваться новая эсхатологическая концепция «Москва — третий Рим», концепция последнего перед Страшным судом праведного христианского *царства*. Зримое ее воплощение началось с венчания в 1547 г. на *Московское царство* первого русского монарха Иоанна IV Васильевича и признания его верховенства в православном мире восточными Патриархами, а в 1589 году учредится пятая православная патриархия — Московская.

Так стал складываться в русском православном сознании новый концепт — *Московское царство* как оплот Православия, просуществовавший до петровских преобразований начала XVIII века, когда усилиями Петра I стала строиться светская *империя*. Пока мировоззрение книжников было религиозным, и осмысление отечественной истории было христианским — через призму Священного Писания как проявления Божественного Промысла. С обмирщением сознания и история Отечества стала превращаться в «гражданскую историю», складывающуюся из поступков наделенных свободой воли отдельных людей...

Вторая половина XV — XVI век — это стадия антропоцентризма, свойственная эпохе Возрождения. И на Руси это была эпоха Возрождения. Но если в Западной Европе при наметившейся еще в середине XIII века секуляризации сознания возрождались языческие образцы античности, то в Русской земле возрождалась христианская духовность.

Обилие новых монастырей по всей Русской земле, в которых открывались скриптории и собирались собственные библиотеки, способствовало расширению книжного дела. Переводились и переписывались новые произведения, создавались новые редакции житий русских святых Киевского периода (например, особая редакция «Жития Александра Невского» XV в. или «Житие преп. Сергия Радонежского» Пахомия Логофета). Для этой цели восставливался церковно-славянский язык «старой поры» (явление не совсем правильно названное «вторым южнославянским влиянием»). Для «Великих Четых-миней»

митрополита Макария писались новые жития как прежде прославленных святых, так и новоканонизированных на двух церковных Соборах 1547 и 1549 годов. Причем значительная часть праведников была тоже старой Киевской поры — княгиня Ольга, князь Владимир, святые князья Петр и Феврония Муромские и др. Тогда вдруг и осознали, что была Святая Русь XI-XIII веков. А в XV-XVI вв. вдруг появляется 25 святых-юродивых, отказывающихся от мирских благ ради спасения души в будущем веке!

В Московском православном царстве как бы возрождалась былая духовность Киевской Руси домонгольского периода. Да и сама монгольская тема приобретает в это время особое внимание и звучание. Создаются «Повесть о житии Дмитрия Ивановича Донского», «Задонщина» Ефросина, «Сказание о Мамаевом побоище», «Повести о Николе Зараском», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Повесть о Меркурии Смоленском», «Легенда о граде Китеже». В этих произведениях христианскую веру на Руси будут называть чаще всего *православной*.

В повестях XV века — «Сказание о Вавилонском царстве», «Повесть о Новгородском белом клобуке» — возникают предпосылки теории «Москва — Третий Рим». Она восходила, как полагают историки, к идее смены трех царств, изложенной в библейской Книге Ездры, и получила свое обоснование на Руси уже в 20-е годы XVI века в посланиях старца и игумена Псковского Елеазаровского монастыря Филофея. Появятся «Сказание о Мономаховом венце» Спиридоны-Саввы и «Сказание о князьях Владимирских», в которых русские историографы выведут родословную первого русского царя Иоанна Васильевича от самого Августа Цесаря, при котором в Римской империи родился Иисус Христос.

Русская история встраивается в мировую. Пишутся хронографы, и создается огромный Лицевой летописный свод, начинающийся с библейской истории и завершающийся русской.

Совершенно очевидно, что XVI век в Московском царстве — это эпоха Русского, т.е. Православного, Возрождения.

2.1.6. ЭВОЛЮЦИЯ «КАРТИНЫ ПРИРОДЫ» В ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ XI — КОНЦА XV в.

В данном разделе предпринята попытка воссоздать историю развития художественных принципов изображения «картин природы» в произведениях древнерусской словесности и литературы.

Выбор этой темы исследования отнюдь не случаен. Дело в том, что в средневековый период сознание древнерусского, книжно образованного человека было приковано к трем важнейшим мировоззренческим вопросам: о Боге, о человеке (как образе Божиим) и о природе (как творении Божиим).

Поскольку Бог не подвластен человеческому познанию, а человек из субъекта познания превратился в объект познания лишь в XVI в., то, получается, что только «природа» оказалась на протяжении всего Средневековья (XI — первая треть XVII в.) в центре внимания древнерусских книжников: как объектом познания, так и предметом «художественного» изображения.

В переходный период от Средневековья к Новому времени ученые выделяют три другие важные понятия, оказавшиеся в центре внимания — природу, личность и культуру³⁸⁵ (отсутствие в этой триаде Бога — есть свидетельство секуляризации сознания).

Поскольку только «природа» остается постоянным на всем протяжении XI — первой трети XVIII в. объектом

³⁸⁵ «Рассматривая мир как «природу», человек переносит его с самого себя; понимая себя как «личность», он делает себя господином собственного существования; проникаясь волей к «культуре», он берет на себя построение собственного бытия»: *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 140.

познания человека (т.е. можно проследить эволюцию познания-отражения *одного и того же объекта* познания на семисотлетнем временном промежутке), это и обусловило выбор «картин природы» как продукта творческого сознания в качестве объекта исследования данного раздела.

Следует сразу же оговориться, что под «картиной природы» подразумевается творчески осмысленная и опосредованно воспроизведенная в средневековом «художественном произведении» (т.е. имеющем эстетическую ценность) окружающая человека живая и неживая природа как дольная (видимая) часть бинарного мира.

Рядом с этим широким категориальным понятием постоянно будет фигурировать более узкое — *пейзаж*, как неотъемлемая составляющая часть «картины природы».

Что понимать под пейзажем (франц. *pay sage*, от *pays* — страна, местность) в древнерусской литературе? Применимы ли к нему те же критерии оценки, что и для литературного или живописного пейзажа Нового и Новейшего времени, когда пейзаж рассматривается как «один из содержательных и композиционных компонентов художественного произведения: описания природы, шире — любого незамкнутого пространства внешнего мира», в котором автор выражает эстетическое отношение к описанному?³⁸⁶

Вопрос отнюдь не риторический. Ряд исследователей полагает, что «эстетическое отношение к природе — довольно позднее завоевание человечества». Поэтому «пейзажа в современном понимании как объективно-реального изображения природы до 18 в. в литературе не было»³⁸⁷.

В то же время, на всем семисотлетнем протяжении русской средневековой литературы древнерусские писатели с завидным постоянством обращали внимание на окружающий их мир и описывали природу в своих сочинениях. Только ли это скромные прообразы будущих пейзажей Нового

³⁸⁶ Щемелева Л.М. Пейзаж // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 272.

³⁸⁷ Там же. С. 272.

времени, или все же литературные пейзажи, но специфические, средневекового типа, в которых «эстетическое отношение к описанному» выражено в аксиологическом (с христианских позиций) подходе православного писателя к предмету своего изображения? Это обстоятельство так же хотелось бы выяснить.

Из всех описаний природы в древнерусской словесности и литературе оставим в поле зрения только те, в которых воспроизведены, во-первых, открытые пространства местности, а, во-вторых, состояния природы, и посмотрим, могли ли они восприниматься как «картины природы» древнерусским читателем, и какова была их роль в структуре произведения³⁸⁸.

2.1.6.1. ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРИРОДЫ В ДРЕВНЕРУССКИХ ТВОРЕНИЯХ XI — XII ВЕКОВ

Познание и воспроизведение природы в древнерусских сочинениях связано со спецификой средневекового мировоззрения и идеалистического мышления. Единственным способом познания на этой стадии мировосприятия выступало умозрение с соответствующим ему религиозно-символическим методом познания-отражения.

Окружающий мир, природа воспринимались как Божественное творение, непостижимое разумом, как символ величия Творца. Отсюда и метод ее воспроизведения в литературных произведениях XI–XII вв. — на уровне символа — прежде всего религиозного.

Как же в это время с помощью единственно подвластного древнерусским писателям религиозно-символического метода изображалась в литературных творениях природа?

Академик Д.С.Лихачев утверждает: «...древняя русская литература знает очень мало описаний того, что находится

³⁸⁸ Более подробно вопрос рассмотрен мной в главе «Эволюция пейзажа в русской литературе XI — первой трети XVIII вв.» коллективной монографии: Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М., 1995. С. 19–88.

в статическом состоянии, того, что не связано непосредственно с событиями или нуждами человека»³⁸⁹. Прерву цитату, чтобы сделать по ходу два замечания. Во-первых, не следовало бы говорить о всей семисотлетней древнерусской литературе в целом. Во-вторых, что кроется за определением «очень мало»: единичные случаи или десятки примеров? Как увидим ниже, таких описаний насчитывается более чем достаточно, чтобы опровергнуть оба утверждения Д.С. Лихачева. Другое дело, что в произведениях XI—XV вв. их было значительно меньше, чем динамичных описаний сражений, осад городов, походов и поездок князей и т.д., тогда так и нужно было писать, и объяснять — почему, ведь на то, надо полагать, были свои причины (о них тоже будет говориться ниже).

«По существу, — продолжает Д.С.Лихачев, — объективного, самоустраненного описания природы, статичного литературного пейзажа, *статичной картины природы древняя русская литература не знает* (выделено мной. — А.У.). В этом одно из коренных отличий отношения к природе древней русской литературы от новой»³⁹⁰. Того же мнения, правда только для литературы XI—XIII вв. придерживается и А.С.Демин: «В памятниках XI—XIII вв. тоже нет самостоятельных, самодовлеющих пейзажей, высотных или плоскостных»³⁹¹.

Насколько верны эти утверждения? И какое же воспроизведение находит природа в древнерусской литературе?

Следует здесь заметить, что «статичную картину природы» и «самодовлеющий пейзаж» в русской средневековой литературе хотели бы видеть представители науки, воспитанные на эстетических вкусах XIX—XX вв., на формирование которых оказала влияние философия нового времени

³⁸⁹ Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Изд. 2-е. Л., 1985. С. 29.

³⁹⁰ Там же. С. 30.

³⁹¹ Демин А.С. К вопросу о пейзаже в «Слове о полку Игореве» // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 146.

(в том числе и марксистско-ленинская теория отражения). Совершенно логичным было бы предположить, что у приверженцев эстетических вкусов XI—XII вв., основанных на мировоззрении того времени, были несколько иные требования к описаниям природы. Насколько мировоззрение XI—XII вв. не совпадает с нашим, настолько, надо полагать, различны и требования к описаниям природы. Не следует забывать и о разных литературных методах воспроизведения, присущих разному времени.

2.1.6.1.1. Поскольку природа воспринималась как символ величия Творца, то и ее явления — суть *символы*³⁹². И в произведениях их охотно использовали как художественные символы — в качестве литературных тропов: метафоры, сравнения и метонимии, и, прежде всего, — в объяснении Божественного христианского вероучения.

С особым мастерством использовал этот литературно-художественный прием Иларион Киевский, автор «Слова о Законе и Благодати». «Отъиде бо светъ луны, солнцю въсиавшу, тако и Законъ — Благодати явльшиися, и студенство ночное погыбе, солнечней теплоте землю съгревши...»³⁹³. Если в начале фразы Закон (Ветхий Завет) и Благодать (Новый Завет) сравниваются, соответственно, со светом луны и солнца, то в конце фразы наяву метонимия: и за «студенством ночным» и «солнечным теплом» скрываются те же понятия.

Чаще же природные явления используются писателями в качестве метафоры: «Вера бо благодатная по всей земли распростресе... и законное езеро пресше, евангельский же

³⁹² По замечанию М.М.Бахтина, в символе присутствует «смысловая глубина и смысловая перспектива» (см.: *Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества*. М., 1979. С. 361). Символ многозначен. Образ в этом ему уступает. Образ детализирован. По сути, путь древнерусской литературы — это путь от символа к образу и детализации.

³⁹³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1. СПб., 1894. С. 62. Далее страницы указываются в тексте.

источникъ наводнився, и всю землю покрывъ и до насъ проливаясь» (С.67). Интересным кажется наблюдение Д.С.Лихачева, что «средневековые метафоры создаются по сходству действия, а не по сходству внешности»³⁹⁴. Вот еще тому пример: «...пусте бо и пресъхши земли нашей сущи, внезапно потече источникъ евангельский, напаяя всю землю нашу» (С.67). Но помимо сходства по действию наличествует еще и смысловая связь тропа и описываемого понятия: «Тогда начать мракъ идольский отъ насъ отходити, и заря благоверия явишася, тогда тьма бесовского служенья погыбе и солнце евангельское землю нашу осия...» (С.71).

В «Слове о Законе и Благодати» нет «картины природы», нет пейзажных зарисовок. Да их и не могло быть, поскольку Иларион не описывает, а провозглашает: в динамичном ораторском произведении, где все находится в движении, нет места статичным описаниям. А вот использование «природных вещей» — солнца и луны — в качестве символов, и природных явлений в качестве тропов (тех же, по сути, символов), усиливают художественную образность творения, но при этом не возникает даже обобщенная (даже нашим сознанием) «картина природы».

2.1.6.1.2. Первые панорамные описания открытой местности в древнерусской литературе, которые можно было бы назвать «развернутыми пейзажами»³⁹⁵, имеются в «Хождении» игумена Даниила³⁹⁶, написанном в самом начале XII века.

Сразу же хотелось бы обратить внимание на специфику предмета словесного воспроизведения, поскольку в нем

³⁹⁴ Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения. Из записных книжек разных лет. М., 1989. С. 129.

³⁹⁵ Под «развернутым пейзажем» я понимаю описание открытого трехмерного пространства — по горизонтали, по вертикали и в глубину; соответственно, «неразвернутый пейзаж» представляет собой описание только в одной плоскости.

³⁹⁶ Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 25–116. Страницы указываются в тексте работы.

спрятан ключ к пониманию значимости приводимых Даниилом описаний.

Игумен Даниил совершил паломничество в Палестину, к Гробу Господню, и «исписах путь си и места сии святаа» (С.24). Предметом его описания, таким образом, стала не просто окружающая природа, не случайная местность или встреченные по пути различные населенные пункты, а только те места — города, горы, острова, — которые тесно связаны с ветхозаветной и новозаветной историей. К примеру, город Ефес интересен игумену (и, естественно, читателю) тем, что в нем находится гроб Иоанна Богослова; остров Патм, — что на нем Иоанн Богослов написал Евангелие; гора привлекла к себе внимание потому, что на ней св. Елена воздвигла крест с гвоздем Христовым; Иерусалим и его святыни — церковь Воскресения Господня, лобным местом, жертвенником Авраама и т.д. — т.е. тем, что связано с ветхозаветной историей, пророками и земною жизнью Христа.

Специфичность описанных игуменом мест заключается в том, что они, будучи связанными с сакральной историей, являются христианской святыней, т.е. сами сакральны. Сакральность эта выражается в неизменяемости их во времени. Как святые обретают, переходя в «будущий век, жизнь нетленную», вечность, так и святые места остаются неподвластными времени — вечно неизменными. Эту-то специфическую особенность и должен был донести до читателей игумен Даниил в своих описаниях, равно как и составить зримый образ тех святых мест, чтобы «добрии человеци», которые не могут совершить паломничества, но и «дома суще в местех своих... мыслию своею и... добрыми своими дела», могли достичь «месть сихъ святых, иже болшую мзду примуть отъ Бога Спаса нашего Иисуса Христа» (С. 26). Поэтому описания его достаточно подробны и неторопливы и, как правило, опираются на начальные знания из священной истории.

Иордан знаменит прежде всего своею купелью, в кото-

рой крестился Иисус Христос. Напомнив о творимых здесь в библейские времена чудесах (воды священной реки потекли вспять при виде Творца своего; расступались и перед народом израильским, и перед Елисеем; по водам дважды прошла Мария Египетская: к отцу Зосиме и обратно в пустыню) Даниила дает, наконец, описание реки, как предстала она, неизменившаяся, перед его взором. Начинается оно с нижнего, горизонтального уровня: «Иордан же река течет быстро, брега же имать об онъ полъ прикруть, а отсуду пологы; вода же мутна велми...». Вроде бы река как река, с пологим и крутым берегами, с быстрым течением, и, как следствие, мутной водой. Но далее следует несколько неожиданная для такой замутненной воды оценка ее вкусовых качеств, и сразу же приводится соответствующее этому обстоятельству логическое для христианина объяснение: «... и сладка пити, и несть сыти пиюще воду ту святую». Не будь она святой, не была бы она сладкой, поскольку засорена песком, и оказалась бы даже вредной для людей, а так «ни с нея болеть, ни пакости во чреве человеку» (С. 52).

Автором изначально как бы дается установка читателю на верное восприятие описываемого: речь идет не о простой реке, а христианской святыне. С одной стороны, чтобы подчеркнуть это, а с другой — чтобы воссоздать ассоциативный образ Иордана у «дома сущих» читателей, игумен решил сравнить его с рекой обычной — небольшой Сновью, текущей по Черниговской земле и впадающей близ Чернигова в Десну: «Всеми же есть подобень Иордан к реце Сновьсей — и вшире, и вглубле, и лукаво течет, и быстро велми, яко же Сновь река. Вглубле же есть 4 сажень среди самое купели, яко же измерих и искусих сам собою, ибо пребродих на ону страну Иордана, много походихомъ по брегу его; вшире же есть Иордан яко же есть Сновь на устий» (С. 52).

Сказанного пока маловато, чтобы получился зримый образ святой реки: описан лишь нижний уровень ее — вечно текущая вода. Чтобы получился развернутый панорам-

ный пейзаж, необходимо трехмерное описание — в системе трех координат. Именно таким путем Даниил и расширяет, детализируя, картину. Он развертывает описание по горизонтали, увеличивая оком, и одновременно простирает взгляд в глубину, к горизонту.

Панорамное обозрение прилегающей к реке местности начинается с пологого берега (собственно, с места обзора): взгляд паломника скользит по кустарникам и тростнику, постепенно поднимаясь и простираясь поверх них до затонов: «Есть же по сей стране Иордана на купели той яко леей древо не высоко, аки вербе подобно есть, и выше купели тоя по брегу Иорданову стоять яко лозие много, но несть яко же наша лоза, но некако аки силажи подобно есть; есть же и тростие много; болоние имать, яко Сновь река. Зверь мног ту, и свинии дикий бе-щисла много, и пардуси мнози ту суть, лвове же» (С.52). Передний план получился у игумена предельно насыщенным, густо заселенным. Четырежды в этом коротком пассаже употреблено слово «много» и добавлено «бе-щисла». Очевидно, Даниил стремился передать «благословение Божие на земли той святей» (С.48) через обильный животный и растительный мир.

С этого берега взгляд его переходит на противоположный, причем сразу вдаль и вверх, к небу: «Об онъ пол Иордана горы высокы каменя; и суть подаль от Иордана». Затем спускается вниз по направлению к наблюдателю: «А под теми горами другыя горы близь суть белы; и ты суть близь Иордана...». Такой «обратный» путь взгляда в описании противоположного берега реки был вызван необходимостью сосредоточить внимание на близлежащей к Иордану местности, чтобы ввести в повествование существенную и многое объясняющую информацию: «И ту есть близь место къ востоку лицъ яко двою дострелу вдалье от реки, иде же Илия пророкъ всхищенъ бысть на колесници огньней. Ту же и пещера святаго Иоанна Крестителя...».

Сами святые пребывают в мире ином, но людям в память остались неизменными «место» и пещера — матери-

ализованные свидетели святой истории. Возникает такое ощущение, что в описываемом игуменом Даниилом пространстве остановилось время, и ничего за тысячелетие не изменилось. Собственно, так оно и должно быть, ведь это сакрализованное пространство, и задача Даниила в том и состояла, чтобы донести этот факт до сознания читателя: «И ту есть поток (не был, а и ныне есть! — А.У.), воды исполненъ (не убывает в веках в нем вода! — А.У.) и течет красно (а как же иначе, если он необычен?! — А.У.) по камению во Иордан; и вода та студена зело и сладка велми; и ту воду пил Иоаннъ Предтеча Христовъ, егда жилъ в пещере той святей» (С. 52). Вот и доказательство того, что ничего не изменилось во времени: Иоанн Креститель пил ту воду, что и ныне течет. То есть какой источник и вода в нем были при Иоанне Предтече, такими же остались и во времена игумена Даниила: для них не существует времени, как не существует его и для всего описанного пространства, связанного со святой рекой Иорданом и купелью Иисуса Христа.

Воспроизведенный Даниилом ландшафт присущ только Иордану у купели, он предельно индивидуализирован, его невозможно ошибочно отнести к другой местности. Поэтому нельзя согласиться с утверждением Д.С.Лихачева, что в средневековых русских сочинениях «*индивидуальность места никогда не описывается*»³⁹⁷ (выделено мной. — А.У.). Все зависит от предмета изображения. Индивидуальность святого места, известного из библейской истории, всегда подчеркивается, иначе и не могло быть, ведь оно единственное в своем роде.

Индивидуальные черты обнаруживаются и в описании окружающей святые места близлежащей местности. Однако в поле зрения игумена Даниила по-прежнему попадают только те места, удивительному устройению которых способствовало Божественное участие: «Лавра же святого Савы есть

³⁹⁷ Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 106.

на дебри Асафатове, ...от Гепсимании бо дебрь поидеть скво-
зе лавру и приходить к Содомьскому морю» (С. 56–58).

Содомское море уже упоминалось ранее в записях Дани-
ила: в него впадает Иордан. Таким образом, описываемое
русским игуменом пространство замыкается в ограничен-
ных библейской историей пределах. И все, что попадает в
эти пределы, несет на себе печать сакральности: «Лавра же
святаго Савы есть уставлена от Бога дивно и несказанно:
поток бе некако страшень и глубоць зело и безводень, сте-
ны имя бе высоки, и на тех стенахъ лпяць келий прилепле-
ны и утвержены от Бога некако дивно и страшно; на высоте
бо той стоять келии по обема странами потока того страш-
наго и лпят на скалах, яко звезды на небеси утвержены»
(С. 58). Конечно же, укрепить на отвесных скалах келии не
под силу человеку, только Бог, в сознании игумена, мог «ут-
вердить» их, «яко звезды на небеси».

Следующее за этим описание безводного места тоже не
случайно, ибо содержит свидетельство проявления Бо-
жественной воли: «В месте бо том нигде же несть реки, ни
потока, ни кладязя...; есть бо место то безводно в горах ка-
менных, и есть пустыни та вся суха и безводна...». Многократ-
ное указание, что место то «сухо и безводно» потребовалось
Даниилу, чтобы подчеркнуть Божественное происхождение
единственного на всю округу источника — «кладязя свята-
го Савы», который указало Божиим повелением святому «в
нощи осля дикое» невдалеке от пещеры — земной обители
Саввы, которую, опять же, «показа ему Богъ столпом огне-
ным над местом темь святым» (С. 58).

И многочисленные подробности (они не часто встреча-
ются в пейзажах), и неповторимость описанного горного
ущелья можно объяснить уже называвшейся причиной —
Даниил воспроизводит не простой ландшафт, а святое мес-
то, к воссозданию которого требовался особый подход. И
все, что находится рядом с этим святым местом, также от-
личается (как и в случае с раскинувшейся по обоим берегам
Иордана территорией) индивидуальностью: «И ту есть близь

лавры место на полудне лицъ от лавры (происходит расширение описания ландшафта по горизонтали. — А.У.), имя месту тому Рува, и есть близъ моря Содомскаго. И суть горы высоки каменья, и пещеры многы ту суть в горах тех... И ту суть жилища пардусом, и осли дивии мнози суть» (С. 58).

От общей панорамы игумен переходит к описанию еще одного, известного из Библии, места — Содомского моря: «Море же Содомское мрътво есть, не имать в себе никакo же животна, ни рыбы, ни рака, ни сколии. Но обаче внесеть быстрость Иорданская рыбу в море то, то не можетъ жива быти ни мала часа, но вскоре умираеть: изходитъ бо из дна моря того смола чермная верху воды тоя, и лежит по берегу тому смола та много; и смрад изходит из моря того, яко от серы горяща...» У Даниила даже и не возникает вопроса, почему море оказалось мертвым. Объяснение этому феномену находится в Библейском предании, и он его только напоминает: «...ту бо есть мука под морем темъ» (С. 58). Тем самым, уже в который раз, устанавливается смысловая связь между Библией и приводимым Даниилом описанием. Можно с уверенностью сказать, что пейзажи Даниила символизируют собой библейскую историю.

В них нет обобщений и вымысла, они предельно реалистичны и достаточно подробны (если их сравнивать с другими описаниями). Подробность, детализация как раз и способствует их реалистичности. Особенно это заметно при описании локализованного пространства (горного ущелья) или одного предмета (тоже святыни), например, Мамврийского дуба, у которого ветхозаветному Аврааму явилась Троица: «Есть же дуб-от святой..., и стоит красенъ на горе висоце... И есть дуб-от не велми высокъ, кроковат велми, и часть ветми, и много плод на нем есть; ветви же его близ земли приклонилися суть, яко мужъ можетъ, на земли стоя, досячи ветви его. Втолще же есть двою сажень моихъ около его, а голомя възвыше до ветвей его полуторы сажени. Дивно же и чудно есть толь много лет стоящу древу тому, на толь висоце горе, не вредися, ни испорохнети, но стоитъ утвержень от Бога, яко то перво насаженьъ» (С. 68).

Даже Даниил удивлен таким долгим веком дуба — со времени Авраама! Но легко объясняет тому причину — «от Бога утвержень», и, стало быть, не поддается влиянию времени, сакрален.

Выше уже указывалось на существующую непосредственную связь между мировоззрением писателя и проявляющимся в его сочинении методом осмысления и изображения действительности. Окружающий мир (т.е. мироздание в целом, а не только святые места) воспринимался людьми православными и книжными, как Божественное творение. Поэтому в отношении к природе выражалось отношение к Богу: через ее величие ощущалось величие Творца.

Прекрасно это ощущение передано современником игумена Даниила князем Владимиром Мономахом в его «Почуении»: «Велий еси, Господи, и чудна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не может исповедати чудес твоихъ... Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоя и твоих великихъ чудес и доброт, устроеных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ промыслом, Господи!... И сему ся подивуемы, како птица небесныя изъ ирья идут, и первее, въ наши руже, и не ставятся на единой земли, но и сильныя и худыя идут по всемъ землямъ Божиимъ повеленьемъ, да наполнятся леей и поля... И ты же птице небесныя умудрены тобою, Господи; егда повелиша, то вспоють, и человекы веселять тебе; и егда же не повелиши имъ, языкъ же имеюще онемеють» (С. 396–398).

Мысленным взором пытается охватить Мономах сотворенную Богом видимую картину мира: от неба и светил, до земли («угодий») и человека на ней живущего (т.е. практически, весь ряд библейских шестидневных творений), но не способен разум человеческий изведать и передать («исповедати») эти чудеса — видимый мир. Однако это не означает, что «разум» в рассматриваемый период бездействует.

Наоборот, с его помощью нужно, по словам Климента Смолятича, митрополита и писателя из того же XII в., «рассматривать... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою Божию...»³⁹⁸.

Если обычная природа своею разумною устроенностью и красотой олицетворяет величие Творца, то святые места (в том числе и их пейзажи) символизируют вдобавок и сакральность священной истории. Как настоящее время церковной службы символизирует вечный смысл ежегодно повторяющихся христианских праздников³⁹⁹, так неизменяющаяся природа святых мест символизирует вечный смысл ветхозаветных и новозаветных событий.

Прошло почти одиннадцать столетий с того момента, как Сын Божий вступил в воды Иордана для принятия святого крещения, но река ничуть не изменилась. Другая бы давно пересохла, или сменила бы русло, или глубину (что при быстром течении вполне закономерно), то только не священный Иордан: он остался таким же, каким был и прежде, и в этом самолично убедился игумен Даниил, измерив его глубину. Хотя воды реки текут, т.е. движутся, но это как бы «застывшее» вечное движение, как и в потоке, из которого пил Иоанн Креститель, «осталась» прежняя, с его времени, вода. И пейзаж вокруг священной реки остался неизменным, таким же, каким был и тысячу лет назад при Иисусе Христе — сакрализованным пространством. Потому-то святые места и являются предметом паломничества христиан: посетив их, можно из своего времени попасть в начало новой эры — новозаветной истории.

В «Хождении» игумена Даниила отразилось наложение, точнее сказать, сопряжение двух времен: сакрального и земного.

Сам Даниил, путешествуя, находился в движении; зна-

³⁹⁸ *Никольский Н.К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 127.

³⁹⁹ *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С. 272–273.

чит, для него время существует⁴⁰⁰. Но описываемые им Святые места, их ландшафт пребывают в сакральной неизменности. Природа их олицетворяет сотворенную вечность, и потому статична. Можно сказать, что пейзажи святых мест в «Хождении» — это запечатленное остановившееся время, отраженная «вечность».

«Вечность» описываемого пейзажа подчеркивается и его безжизненностью, т.е. отсутствием в зарисовках людей. Описываемая природа существует обособленно от человека, нет никаких следов его деятельности, что свидетельствовало бы об изменяемости времени. Горная гряда с глубоким ущельем, в котором разместился монастырь св. Саввы, казалось бы, хоть немного должна была оживиться пребыванием здесь людей. Но нет, в описании отвесных каменных стен рва и расположенных на них келиях монахов, вокруг «прилепленных» Богом, а не руками человека, царит мрак и безжизненность. Даниил ни разу не указал на источник света, но ощущение мрака исходит от использованных им сравнений: келий расположены на скалах, как звезды на небе, т.е. на ночном, темном небе; Бог указывает Савве пещеру, столпом огненным — свет столпа не ассоциируется со светом дня, а тоже с мраком. Единственный источник воды указал Савве осел ночью. Жизни не чувствуется здесь еще и потому, что в монастыре описаны только захоронения святых отцов, и ни слова не сказано о здравствующих монахах. Даниилу удалось передать состояние вечно царящего здесь покоя.

⁴⁰⁰Хочу обратить внимание на один любопытный факт: на родине игумена-путешественника время его паломничества воспринималось по отношению к нему самому как бы остановившимся, т.е. связывалось с сакрализованным пространством, в котором он пребывал. Позднее это представление распространилось на всякое путешествие. Если описание паломничества или путешествия попадало в летопись, то, независимо от лет его продолжительности, помещалось под одним годом. Время как бы стягивалось, спрессовывалось. Сам же паломник ощущал течение времени и измерял его сменяющимися днями и ночами.

Единственное оживление в пейзажи во всех трех случаях вносит своим присутствием сам Даниил. Он сам измеряет глубину Иордана, как бы нарушив покой вечно текущих вод его. Сам пробует сладкую и студеную воду из колодца св. Саввы. Сам измеряет толщину Мамврийского дуба. Но присутствие в пейзажах Даниила только подчеркивает величие и отстраненность самой природы от человека. Он — временно пребывает в ней, а природа существует вечно вне зависимости от него, как и от других людей.

Что отношение Даниила к пейзажам святых мест Палестины было именно как к сакральным, свидетельствует его совершенно иной подход в отражении мест святостью не отмеченных. Например, описание земли Ханаанейской, заселенной родом внука Ноя Ханааном после потопа — жизнеутверждающее, активно демонстрирующее преобразовательную деятельность человека под Божиим покровительством: «И ныне по истинне есть земля та Богомъ обетованна и благословена есть от Бога всем добром: пшеницею, и вином, и маслом, и всяким овощом обилна есть зело, и скотом умножена есть; и овци бо и скоти дважды ражаются летом; и пчелами узязло ту есть в камени по горамъ темъ красным; суть же и виногради мнози по пригорием темъ, и дрeвеса много овощнаа стоять бес числа, масличие, смокви, и рожцы, и яблони, и черешни, инородия, и всякий овощ ту есть; и есть овощетъ лучи и болий всехъ овощей, сущих на земли под небесемъ, несть такого овоща нигде же. И воды добры суть в месте том и всемъ здрави, и есть место то и красотою и всемъ добром. Неисказанна есть земля та около Феврона!» (С. 70).

Что, прежде всего, бросается в глаза, так это отсутствие в этом описании пейзажа. Дана обобщенная, и даже не картина, а характеристика Ханаанейской земли. Нет в ней конкретных, индивидуальных деталей. И достаток в ней — это заметно — результат труда рук человеческих. Хотя земля благословенна от Бога (потому и обильна плодами), но не святое место, а потому и не конкретно-узнаваема, и не является это пространство сакрализованным, неизменяю-

щимся. И, следовательно, нет его литературного описания, пейзажа. Дана характеристика, а не зримый образ; оценка, а не символ.

Следовательно, можно сделать вывод, что в литературе XII в. наличествовал двоякий подход к описанию местности. В зависимости от того, что служило объектом воспроизведения — обычное пространство или сакрализованное, связанное со священной историей, — в произведении появлялась или характеристика местности, или ее описание, которое можно назвать средневековым пейзажем.

2.1.6.1.3. О символичности пейзажа в «Слове на Антипасху» Кирилла Туровского писали уже неоднократно. Но чтобы представить целостную картину господства в XI–XII вв. религиозно-символического метода познания-отражения, мне придется коснуться этой проблемы еще раз, тем более что в этом сочинении Кирилла Туровского религиозно-символический метод познания-отражения проявился с наибольшей ясностью и полнотой.

Речь в «Слове» идет о первом воскресеньи после Пасхи, еще называемом «Фоминым воскресеньем» или «Антипасхой», в которое празднуется обновление Воскресения, т.е. светлого праздника Пасхи. Как символом Пасхи выступает «Антипасха», так символом духовного обновления (сменой Ветхого Завета Новым, иудейства — христианством) выступает обновляющаяся природа: «Днесь ветхая конець при- яша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая» (С. 416).

У Кирилла Туровского нет того конкретного описания статичного пейзажа, какой мы наблюдали в «Хождении» игумена Даниила. Он приводит обобщенный образ пре- ображающейся природы, т.е. динамичный пейзаж. Солнце, весна, тепло — символизируют в православии Новый Завет; зима, холод — Ветхий. Эти символы использовал в «Слове о Законе и Благодати» Иларион Киевский. Но если Иларионом использовались отдельные символы, расположенные на удалении друг от друга и не находящиеся в тесной смысловой взаимосвязи, то у Кирилла получилась единая картина пробуждающейся после зимней стужи природы

— развернутая поэтическая метафора. Если опустить религиозные толкования символов, сразу же следующие за реальными деталями, то получится зримо воспринимающийся весенний пейзаж: «Ныне небеса просветишася, темных облак яко вретница съвълекъше, и светлымъ въздухом славу Господню исповедають... Ныне солнце красуяся к высоте възсходить и радуяся землю огреваеть... Ныня зима... престала есть, и лед... растаяся... Днесь весна красуетсяя оживляючи земное ество, и горнии ветри тихо повевающе плоды гобъзуютъ, и земля семена питаючи зеленую траву ражаеть... Ныня новоражаеми агньци и уньци быстро путь перуше скачють и скоро к матерем възвращающеся веселяться... Ныня древа леторасли испущаютъ, и цветы благоухания процвитають, и се уже огради сладку подавають воню, и делатели с надежею тружающеся плододавца Христа призываютъ... Ныня ратаи... уньца к... ярму приводяще, и... рало в... браздах погружающе, и бразду... прочертающе, семя... всыпающе. Ныня реки... наводняются, и... рыбы плод пушаютъ... Ныне... трудолюбивая бчела... на цветы възлетаючи медвены с(о)ты стваряють... Ныня вся доброгласныя птица... гнездящеся веселяться...» (С. 416-417).

Все в этом описании торжественно, величаво и радостно, и во всем чувствуется величие Творца, сотворившего эту красоту и гармонию. Весенняя картина получилась объемной: взгляд книжника спускается с небес и дневного светила на крону деревьев, любитися завязями плодов, скользит вниз на землю, покрытую зеленой травой. Затем взору открывается панорама жизнедеятельности человека: в садах, в поле и на реке. Это одновременно и горизонтальный охват, и в глубину: и поле с первой бороздой должно уходить к горизонту, и река. И поскольку все составляющие это описание элементы находятся в тесной взаимосвязи, можно говорить о хорошо продуманном Кириллом литературном пейзаже.

Своей объемностью он напоминает трехмерные пейзажи Даниила. Но у игумена сакральный смысл описанного,

подразумевааясь, оставался «за кадром». У Кирилла Туровского он выражен открыто, ибо его зримый пейзаж — всего лишь видимый символ невидимого: «Не си глаголю видима небеса, нъ разумныя, апостолы... Святымъ Духомъ осенившесе Въекресение Христово ясно проповедають...» (С. 416). Поэтому не просто солнце взошло на небе, а «взиде... от гроба праведное солнце Христос». И за каждым явлением природы кроется свой религиозный смысл: зима олицетворяет грех; лед — «Фомине неверие», семя — слово Божие; «весна красная» — «есть вера Христова», «бурнии же ветри» — «греховнии помыслы, иже покааниемъ претворьшесе на добродетель душеполезныя плоды гобъзують...» и т.д. (С. 416).

С этой символикой весенняя картина природы уже изначально, в соответствии с авторским замыслом, несет в себе сакральный смысл. Причем сакральность описанного выражается сразу на нескольких смысловых уровнях, помимо открыто-символического.

Во-первых, вовсе не случайно, что весеннее пробуждение приведено в настоящем времени, ибо настоящее время воплощает в себе один из «аспектов вечности»⁴⁰¹. В совершаемой в настоящее время божественной литургии переживается событие из Священной истории. Любой эпизод ее — не прошлое, не прошедшее, и не проходящее, а всегда и ныне сущее — вечное. Грамматической формой настоящего времени (да еще аориста и имперфекта) можно было передать сакральное время — вечность⁴⁰². Ею удачно и воспользовался для этой цели епископ Туровский.

⁴⁰¹ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 274–278.

⁴⁰² Матхаузерова С. Функции времени в древнерусских жанрах // ТОДРЛ. Т. 27. Л., 1972. С. 227–235. В XVI в. Максим Грек попытался заменить в богослужебных книгах аорист и имперфект на формы прошедшего сложного времени. Слова древней службы о Христе «взыде на небеса и седе одесную Отца» («взошел на небеса и пребывает (сидит) одесную Отца») он перевел как «сидел одесную Отца». То есть грубо исказил сакральный

Во-вторых, примечательна и особая динамичность пейзажа Кирилла Туровского. Природа им описана не в статике, а в движении: и пчелы, и птицы, и ягнята, и люди — все пребывают в действии, ибо воскресающая после зимы природа символизирует сакральное действие — Воскресение Христа.

В-третьих, сакральность пейзажа передана Кириллом Туровским через постоянно повторяющееся, а потому вечное, движение природы (в этом смысле образ регулярно приходящей весны также символизирует вечность): весна наступала, наступает и будет наступать вне зависимости от воли человека, и все будет вновь (как праздник Пасхи) повторяться: распускаться деревья, летать пчелы, птицы будут вить гнезда, а землепашцы выходить в поле, — т.е. ничего в описываемой картине весны не изменится, ибо она к тому же не конкретна, как река Иордан или Мамврийский дуб, а абстрактна, представляющая собой собирательный образ пробуждающейся весной природы. Эту «картину» можно встретить где угодно, но нигде конкретно. В этом сила созданного Кириллом Туровским абстрактного образа весны.

2.1.6.1.4. Совершенно по-иному воспринимаются описания животного мира, явлений и состояние природы в «Слове о полку Игореве». С одной стороны, ими до предела насыщено художественное пространство произведения: в нем присутствуют и животные (белки, волки, лисицы, горностаи и т.д.), и птицы (вороны, орлы, лебеди, чайки, гоголи, дятлы, соловьи и т.д.), и растения (деревья, кустарники, трава) и упоминаются различные природные явления (гроза, зной), и знамения (затмение солнца) и т.д. Такого обилия представителей флоры и фауны, кажется, нет ни в одном другом древнерусском сочинении. Но с другой стороны, все

смысл, ибо аорист передавал действие, начавшееся давно («взыде»), но не завершившееся и донныне («седе»). Иными словами, «вечное время» заменено на «мимошедшее и минувшее», что считалось недопустимым и великим преступлением. Не случайно он был заключен в монастырскую тюрьму. (Там же. С. 229.)

эти реалии не более чем символы и художественные тропы. Они не слагаются в целостную картину, как это было у игумена Даниила или у Кирилла Туровского, ибо не связаны единством времени и места. Нет в «Слове» и развернутых описаний открытой местности. Литературные тропы не в силах построить даже одномерный плоскостной пейзаж.

Уже в самом начале «Слова», в рассказе о «вещем Бояне», вроде бы начинает складываться плоскостная вертикальная картина: «Боянъ бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подь облакы» (С.9). Кажется, что присутствует в этой поэтической метафоре земля, со скачущим по ней волком; дерево, со скользящей по нему вверх белкой (или мыслью); небом, с парящим в нем сизым орлом. Однако дальше сравнений дело не пошло. Три плоскости — земля, воздух и небо — не связаны воедино, поскольку один глагол «растекашется», относящийся ко всем трем представителям фауны, говорит о последовательности действия на трех уровнях, а не указывает на их одновременность. Плоскости сменяют в воображении поочередно друг друга, со сменой белки, волка, орла и даже в образном восприятии не формируют художественной картины — не достает зримых деталей⁴⁰³.

Затмение солнца, в сознании книжника XI—XII вв. — это предупреждение. На небесные знамения постоянно указы-

⁴⁰³Ср. у А.С. Демина: «Здесь перечислены три пространственных элемента: облака, ассоциирующиеся с небом, т.е. с пространственным верхом по отношению к наблюдателю; земля, ассоциирующаяся с пространственным низом; и некое древо, представляющее между верхом и низом. Три элемента складываются и происходит чудо, возникает реальный, пейзажный «высотный» образ — образ огромного пространства, которое снизу доверху заполнял своим пением Боян. Однако всерьез принимать это место «Слова» за реальный художественный пейзаж, получившийся у автора, мешает какая-то неопределенность...» (Демина А.С. К вопросу о пейзаже в «Слове о полку Игореве» // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 143–144).

вают летописцы, пытаясь понять их тайны смысл. В авторском восприятии описываемых событий исход Игоревго похода был заранее предопределен Божьим промыслом, о чем и предупреждает Богом сотворенная природа.

Затмение в «Слове» описано иносказательно, а не прямо: взглянул князь Игорь «на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты» (С.10). Получился великолепный оксюморон: светлое солнце тьмою воинов покрывает! Таких изысканных тропов не много отыщется в древнерусской словесности. Читателям понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь промыслом своим...

Интересно сравнить этот художественный троп с летописным описанием того же события: «Бы знаменьє въ с/о/лнци, и морочно бысть велми, яко и звезды видети, человекомъ въ очю яко зелено бяше, и въ солнци учинися яко месяц, из рогъ его яко угль жаровъ исхожаше: страшно бе видети человекомъ знаменьє Божье...»⁴¹⁵. Это — описание из «Лаврентьевской летописи» под 1186 г. Сколь велика разница между парящим художественным складом речи автора «Слова о полку Игореве» и приземленной деловой речью летописца.

Немногим ближе к тексту «Слова» повествование «Ипатьевской летописи»: «...Игорь же возревъ на небо и виде солнце стояще яко месяц. И рече бояромъ своимъ и дружине своеи: «Видите ли? Что есть знамение се?» Они же узревше и видиша вси и поникоша главами, и рекоша мужи: «Княже! Се есть не на добро знамение се». Игорь же рече: «Братья и дружино! Тайны Божия никто же не вестъ, а знамению творецъ Богъ и всему миру своему»⁴¹⁶.

Летописный Игорь понимал значение знамения и от кого оно, чего не скажешь об Игоре «Слова», у которого желание «искусити Дону великаго» знамение заступило. Не вмешает предупреждению новгород-северский князь: «... въсту-

⁴¹⁵ Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Киев, 1988. С. 71.

⁴¹⁶ Там же. С. 78–80.

пи... въ златъ стремянь и поеха по чистому полю». Тогда вторично (!) «солнце ему тьмою путь заступаше; ночь стонуци ему грозою птичь убуди; свистъ зверинь въста; збися дивь, кличетъ врѣху древа...» Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное — против чьей-то воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы — удерживало. В реальном затмении день потемнел, и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому: крычатъ телегы полунощы, рци, лебеди роспущени» (С.12). Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клекот, зовущий зверей на кости... «Длъго ночь мръкнетъ. Заря светъ запала. Мъгла поля покрыла. Щекотъ славий успе» (С.13). Ночь днем, мрак, стихшие голоса птиц нагнетают тревогу...

Из всех рассмотренных до сих пор описаний природы лишь в «Слове о полку Игореве» она не только символична, но и глубоко психологична, одухотворена.

Описание грозового неба перед главным сражением не только символизирует битву-грозу, но и передает психологическое напряжение: «Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведають; чръныя тучя съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещутъ синий мльнии. Быти грому великому!» (С.14).

Надвигающиеся кроваво-черные тучи с трепещущими в них синими молниями предвещают в природе большую грозу — беду. Тем более страшно, что эта гроза застает в чужой степи, где не спрятаться человеку, не избежать столкновения со стихией: «И солнце, и тучи, и дождь — это символы, обозначающие русских князей, половцев, и их битву, — замечает А.С.Демин. — Описание символично, а если брать только его реальную сторону, то реалии оказываются не связанными друг с другом: солнце мыслится вовсе не над морем, а отдельно от моря. Все свидетельствует о том, что

автор «Слова о полку Игореве» нигде не занимался созданием литературных пейзажей»⁴¹⁷.

Анализируя «Слово» лишь только на уровне лексики можно придти к выводу, сделанному А.С.Деминым, но такой анализ не дает ответа на вопрос, почему в «Слове о полку Игореве» нет статичных пейзажей, сродни хотя бы пейзажам «Хождения» игумена Даниила, ведь «Слово» в художественном отношении стоит гораздо выше?! Объяснение находится на уровне господствующего в то время религиозно-символического метода осмысления и воспроизведения действительности: статичных пейзажей в «Слове о полку Игореве», написанном на военно-бытовую тему, и не могло быть, поскольку в нем нет ни сакрального пространства, ни сакральной истории, ни сакрального времени. В движении пребывает князь Игорь с дружиной, в движении пребывает и природа. Но это не вечно повторяющееся движение, как сменяющиеся времена года, а движение во времени (и автор не случайно называет дни недели, постоянно обозначает утро, день и ночь), которое прямо связано с движением в пространстве. Художественное время «Слова» сопряжено с его художественным пространством. Герой движется одновременно и в пространстве, и во времени. Это время «мимошедшее и минувшее», т.е. проходящее, временное. И пребывание Игоря в чужом ему пространстве — половецкой степи — временное. В связи с этим хочу обратить внимание на то, что ни в одном из эпизодов «Слова» природа не находится в ее нормальном состоянии, то есть проявления природы также носят временный характер, ибо ночь с обязательной закономерностью сменится рассветом и днем, а небо очиститься от грозowych туч, и т.д.

Одним словом, все носит в «Слове» временный и временной характер, а потому в нем не могло быть статичных пейзажей, символизирующих сакральные время и пространство — вечность.

⁴¹⁷ *Демин А.С.* К вопросу о пейзаже в «Слове о полку Игореве». С. 145.

Но нет в «Слове» и пространственных описаний, выдержанных хотя бы в одной плоскости: по вертикали, или горизонтали, или в глубину. Что же тогда есть в «Слове», ведь нельзя же отрицать наличие в нем великолепного образа природы?!

Автор сумел живописать природу в разное время суток и в разных состояниях — создал временные картины природы. На рассматриваемом отрезке — XI-XII вв. — это единственный пример такого воспроизведения природы.

Проследим за походом Игоря и авторским его описанием. Начинается он днем, в который произошло затмение. В природе смятение, и в душах выступающих с военным походом людей смятение. Не понятно: день ли это, или ночь, и собственная судьба тревожит воинов — видно не случайно тьма им путь «заступаше». Природа в тревоге замирает... «Длъго ночь мръкнетъ». ...И взрыв — утром в пятницу: «Съ зараня въ пятокъ потопташа поганья плъкы половецкыя». Динамично развиваются события, и природа тут же реагирует: на следующее утро «кровавые зори» встают, идут черные тучи с моря. Разгорается битва: «Се ветри, Стрибожи внуци, веютъ съ моря стрелами на храброя плъкы Игоревы. Земля тутнетъ, реки мутно текутъ, пороси поля прикрываютъ» (С.14). Обилием глаголов (каждое 2-3 слово) передана динамика действий и мгновенная реакция природы на происходящее. «Съ зараня до вечера, съ вечера до света летятъ стрелы каленя... Третьяго дни къ полудню падоша стязи Игоревы» (С.16).

В полдень битва проиграна князем Игорем. И возникает тот же образ тьмы, что и в начале описания похода, и спадает темп изложения: «Темно бо бе въ 3 день: два солнца померкоста (Игорь и Всеволод Святославичи. — А.У.), оба багряная стлъпа погасоста... тьмою ся поволокоста... На реце на Каяле тьма светъ покрыла...» (С.19-20). Свет дня для Игоря вновь сменяется тьмою.

Почувствовав беду, «Ярославна рано плачетъ въ Путивле на забрале». Княгиня обращается к силам природы за помощью своему мужу. Трижды употребляет автор слова

«рано» и трижды описана природа ясным днем: «О ветре, ветрило! Чему, господине, насильно веши... на моя лады вои? Мало ли ти бьшетъ горе подъ облакы веяти, лелеючи корабли на сине море? Чему, господине, мое веселие по ковылию развея?» (С.27). Как по-другому можно описать ветер? Образ его удался и даже проступает плоскостная (по вертикали) картина природы: облака на небе, корабли на море, ковыль на берегу. Но нет конкретных описаний, подкрепленных деталями, и она не закрепляется в сознании читателя.

И в обращении Ярославны к солнцу возникает только некий обобщенный образ неконкретной степи: «Светлое и тресветлое слънце! Всемъ тепло и красно еси: чему, господине, простре горячую свою лучю на ладе вои? Въ поле безводне жажду имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче?» (С. 27).

Ярославна описана средь бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор: «Прысну море полунощи, идутъ сморци мъглами. Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату (вспыхнул блеск новой цели! — А.У.) столу» (С. 27–28).

Прежде, перед походом, Бог тьмою путь заступал. Теперь, после наказания за княжеское своеволие и гордыню, после осмысления их самим князем и его раскаяния (для чего он вызвал священника из Руси), Господь во тьме указывает ему дорогу домой. «Погасоша вечеру зори... Въ полуночи Овлуръ свисну за рекою... и полете (князь Игорь. — А.У.) соколомъ подъ мъглами» (С. 28). Природа, подвластная Богу, тому всячески способствует: Дон лелеял князя на волнах, стлал «ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ», одевал его теплыми туманами под сенью зеленых деревьев, сторожил его гоголем на водах, чайкой на волнах, чернеями на ветру (С. 29). А когда пустилась за ним погоня, «тогда врани не граахуть, галици помлъкоша, сорокы не трескоташа, полозие ползаша только. Дятлове тектомъ путь къ реце кажуть» (С. 29). Побег удался и «соловии веселыми песньми светъ поведають» (С. 30). Опять свет тьму сменя-

ет — князь на свободе: «Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Руской земли» (С. 30).

В «Слове о полку Игореве» нет ни одного развернутого пейзажа, описания открытой местности, но разве тот обобщенный образ природы, который создал в своем сочинении безымянный автор, уступает в художественном плане пейзажам игумена Даниила?

2.1.6.1.5. Остановимся на описании реальных и вымышленных представителей животного мира, ибо эти средневековые характеристики лучше всего передают суть религиозно-символического метода познания-отражения, присущего мировоззрению XI-XII вв. Мы уже видели, как описывая природу или ее явления писатели указывали или угадывали сокровенный смысл этих явлений. В целом, природа оценивалась как символ величия Творца. Не отличается от этого общего представления о мироздании частный взгляд на его обитателей. И в нем сказывается одна из важных особенностей религиозно-символического метода познания — поиск тайного религиозного смысла в вещах реальных (с точки зрения их описывающего) — камнях и деревьях, животных и птицах (в том числе и вымышленных — с нашей точки зрения).

Собраны эти характеристики представителей флоры и фауны с аллегорическо-символическим толкованием в «Физиологе» — византийском раннехристианском сочинении II-III вв. В рассматриваемый период он уже, видимо, был известен и восточным славянам, если и не весь полностью «Физиолог», то, по крайней мере, некоторые из его статей, которые вошли в состав «Шестоднева» и «Толковой Палеи». Во всяком случае, Владимир Мономах (умер в 1125 г.) использовал навеянный статьей «Физиолога» образ горлицы в своем знаменитом письме к Олегу Святославичу.

Толкования «Физиолога», как образцы из школьного учебника, дают примеры доступного познания сущего.

Вот, к примеру, что сообщает «Физиолог» об одном из трех свойств льва — царя зверей: «Егда бо раждает лвица мъртво и слепо раждает, седит же и блюдет до третьего дъни.

По трех же днех приидет левъ и дунет в ноздри ему и оживет. Тако и о верных языцехъ (т.е. христианских народах. — А.У.). Прежде бо крещения мъртви суть, по крещении же просвещаются от Святаго Духа»⁴¹⁸.

Факт мертвого рождения львенка подается как реально имеющий место в природе. Только на третий день отец вдыхает в него жизнь — душу, и прозревают очи детеныша. Налицо — аллегория. Смысл ее в том, что человек рождается от матери «мертвым духовно», и только при крещении входит в него Дух Святой (одна из ипостасей Святой Троицы — Бога Отца), и человек «оживает», прозревает духовно, обретает право на жизнь вечную. Образ прозрения от принятия крещения известен на Руси с IX в. Прозревает Владимир Святославич, одолеваемый глазным недугом в Корсуни, именно после своего крещения.

Напрашивается и еще одна аналогия-символ. Вдыхает жизнь львенку лев-отец, царь зверей. Дух Святой нисходит, по «Символу веры», на принявшего крещение человека от Бога Отца.

Естественно, что эти толкования даны в христианском плане, ибо и основа мировоззрения была христианская. Но уровень символического значения природы и животных для человека разный, хотя за всем, конечно, стоит Творец, и об этом никогда не забывали. Картины природы и ее явления символизировали что-то глобальное, историческое, связанное с судьбами народов и всемирной историей (например, пейзажи Палестины), или с судьбою княжества (мор, засухи, наводнения), или же князя (знамения, особенно затмения солнца). Животный мир — низший уровень символов. В приводимых характеристиках животных, прежде всего, читателя интересовали толкования, с заключенной в них христианской моралью. Например, «о елени: Елень живет 50 лет. И по сем ходит по странах и во дрязгах горьских пухает змии, да идеже налезет ю, облинавшую трижды, обу-

⁴¹⁸ Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 473. Далее страницы указаны в тексте.

хает ю и пометаеть ю. И шедъ пьеть воду. Аще ли не пьеть, то умирает. Аще испьеть, да живет другую 50 лет. Да сего дея рече пророкъ, якоже желает елень на источьники воднья. Тако и ты, человече, три обновления имаши в себе: крещение, покоание и неистление. Да егда согрешиши, теци ко церкви и ко источнику живу книжну и на сказание пророческое и пии воды живы, сиречь святое комкание» (С.476).

Таким образом, каждое проявление свойств предмета или поведение животного дано Богом для наставления человеку: нужно стремиться понять этот сокрытый смысл и внимать ему. Сообразно этому наставлению и следует поступать каждому христианину: «О ластовици. Ластовица в пустыни гнездо имат на распутии. Егда же ослепнет едино от птенець ея, идет в пустыню и принесет былие и положит на очию его. И прозрит Тако и ты, человече, егда съгрешши, иди к молитве и приими покаяние и единосущная ради Троица избавишися греха того» (С.478).

Но есть, согласно «Физиологу», птица феникс, которая символизирует не морально-этическое поведение христианина, а Воскресение Богочеловека. Она — самая красивая из всех птиц и живет в Индии возле Солнечного города, возлегая на кедрах ливанских пятьсот лет и питаясь одним только Духом Святым. Когда же иерей Солнечного города ударяет в било, феникс сходит к нему в церковь. И в алтаре превращается в пепел, чтобы на завтра преобразиться в птенца, а через два дня — во взрослую птицу. И уходит опять на свое прежнее место. Рассказано это с целью вразумить «неразумних жидове», которые «не яша веры тридневному воскресению Господа нашего Иисуса Христа». Если Он сам эту птицу оживляет, то разве «самъ себе не востави»? (С.478). И этому в подтверждение приводятся слова пророка Давида: «Праведникъ яко фениксъ процветаетъ, яко кедръ ливаньский умножится насаждение в дому Господни» (С.478).

Думается, достаточно и приведенных примеров, чтобы убедиться в характере религиозно-символических толкований.

Подведем краткие итоги нашему разбору специфики мировоззрения XI–XII веков и практикуемого древнерусскими писателями и художниками метода воспроизведения природы в своих творениях. Единственным способом познания на этой стадии мировосприятия выступало умозрение с соответствующим ему религиозно-символическим методом познания-отражения.

Окружающий мир, природа, воспринимались как Божественное творение, непостижимое разумом, как символ величия Творца. Отсюда и метод ее воспроизведения в литературных и изобразительных произведениях — на уровне символа. Таковы использования природных явлений как художественных символов — литературных тропов: метафор, сравнений, метонимий, оксюморона.

«Картина природы» в древнерусской литературе XI—XII веков представлена несколькими типами пейзажей. Сакральный пейзаж символизировал собой сакральное время — вечность. Он подчинялся закону единства места и времени. Статичный пейзаж святых мест символизировал к тому же сакральность Священной истории, отражал сокровенный смысл Святого Писания. Этот тип пейзажа присущ паломнической литературе.

Другой тип пейзажа — образ вечно повторяющейся весны — символизировал вечный смысл Воскресения Иисуса Христа, описан в настоящем времени божественной литургии. Он наличествует в торжественном слове-проповеди.

В литературном плане они содержат иной смысл, нежели реалистические пейзажи Нового времени. Они не связаны напрямую с чувствами человека, хотя выражают его отношение к Богу и его творению — природе, воспринимаемой как символ величия Творца. Отсюда — монументальность в описании открытых пространств. Отсюда и их авторская религиозно-эстетическая оценка. Поэтому они могут выступать композиционным центром повествования. Это видно и по новеллам игумена Даниила, и по «Слову на Антипасху» Кирилла Туровского.

Временное, связанное как с событиями, так и с суточными изменениями, состояние природы воспроизведено в «Слове о полку Игореве», но в нем нет развернутых плоскостных или объемных пейзажей. Правда, зарисовки природы в «Слове» содержат ту психологическую соотнесенность с ощущениями и переживаниями людей, которая будет развита в литературных пейзажах позднее.

Одним словом, пейзажи в литературе XI–XII вв. носят чисто символический, чисто «толковательный» характер: с их помощью «читают», «толкуют» сокровенный смысл Божественного Писания, даже в тех случаях, когда пейзаж практически реален (например, описание реки Иордана или горного ущелья). В видимом мире человек еще не разглядел причинно-следственных связей ни между явлениями природы, ни между событиями истории, но обнаружил их смысловую (или символическую) связь: ибо одно (святые места или небесное знамение) символизирует другое (вечность или историческое событие).

2.1.6.2. ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРИРОДЫ В XIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIV ВЕКА

На *стадии мирозерцания* способом познания, наряду с еще сохранившимся в начале XIII в. умозрением (толкованием) выступало интуитивное созерцание идеи бытия, как эйдоса, т.е. некоего духовного образа. Это — переходный период, во время которого *религиозно-символический метод* стал вытесняться новым — *религиозно-прагматическим*.

Уже на раннем этапе, в начале XIII в., в литературе заметно присутствие этих двух методов. Если в предыдущий период наличествовала одна связь — по смыслу (отсюда прослеживалась и «зависимость» события от символа), то в переходный период появилась и *причинно-следственная связь*: одно событие выступало причиной другого.

Она отразилась, прежде всего, в летописях. Повествование «по летам» заменяется связным рассказом о событиях нескольких лет. Скажем, уже в самом начале «Галицко-Волынской летописи» появилось указание на связь событий,

не характерное для летописания предыдущих веков: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержца всея Руси... велику мятежу воставшю в земле Руской: оставившима же ся двеима сынома его единъ 4 лет, а друтии дву летъ»⁴¹⁹. Автор указывает на прямую связь между смутой в Галицко-Волынском княжестве («земле Руской») и смертью великаго князя Романа Мстиславича, после котораго не осталось совершеннолетнего наследника.

Так через причину находят объяснения некоторые исторические события — следствие. Но все же, чаще поступки князя и явления жизни трактуются в традиционном *провиденциализме*: «Божиимъ повелениемъ прислаша князи Литовьскийи к великой княгине Романове...» (С.252). «Спасъ Богъ от иноплемьникъ... тако бо милость от Бога Руской земле» (С.254). «Богу же изволившю, Даниилъ созда градъ именемъ Холмъ... Божиею же волею избранъ бысть и поставленъ бысть Иванъ пискупъ княземъ Данииломъ» (С.256) и т.д.

Однако, наряду с господствующим, по-прежнему, в сознании провиденциализмом, обнаруживается и *прагматизм* в трактовке исторических фактов, принятии князьями решений: «Время есть христьяномъ на поганее, яко сами имеютъ рать межи собою» (С.320). «По убьеньи же герьцюкове, рекомаго Фридриха, ... мятежу же бывшу между сильными людьми о честь и о волость герьцюкову убьенюго» (С.324).

Отношение к окружающему миру также претерпело изменение. Соответственно и к природе стали относиться не как к иллюстрации Святого Писания, а на чисто бытовом, потребительском уровне. Это обстоятельство внесло соответствующие коррективы в воспроизведении ее в литературных произведениях, способствовало появлению новых оценочных критериев. Ландшафт могли оценить с точки зрения его удобства для строительства города или монастыря, но не научились еще любоваться его красотой.

⁴¹⁹ Галицко-Волынская летопись // ПЛДР. XIII век. С. 237. Далее страницы указаны в тексте.

К концу периода, к середине XIV в. прагматизм стал играть весьма заметную роль в мышлении древнерусских писателей, а религиозно-прагматический метод познания-отражения полностью вытеснил религиозно-символический.

Рассмотрим изменение отношения древнерусских писателей к природе и новые приемы в воспроизведении «картин природы».

2.1.6.2.1. Мы имеем возможность рассмотреть эволюцию метода познания-отражения даже на очень коротком временном промежутке, разделяющем появление двух произведений, приписываемых Даниилу Заточнику: «Слова» и «Моления». Таких «двойных» литературных произведений в Древней Руси больше нет, тем более интересно их рассмотреть с позиции воспроизведения в них мировоззрения своей эпохи, ведь одно произведение принадлежит середине — второй половине XII в. («Слово»), а другое («Моление») — началу XIII в.

В обоих памятниках нет пейзажных зарисовок, описаний природы, природных явлений. Хотя солнце, ветер, деревья, трава, звери, птицы и присутствуют в сочинениях, но только в качестве литературных тропов — метафор. Они не слагаются в единую «картину природы», как это получилось в «Слове на Антипасху» Кирилла Туровского, и не выстраиваются во времени, как в «Слове о полку Игореве». Они используются только в качестве сравнений, причем для «Слова» характерны более сжатые сравнения, для «Моления» — развернутые.

«Азь бо есмь ... яко трава блещанна растуще за стению, на нюже ни солнце сияеть, ни дождь идетъ...»⁴²⁰. Это — лапидарное «Слово». А вот как разворачивается это же сравнение в «Молении»: «Вижду, господине, вся человеки, яко солнцем греими милостию твоею. Точию аз единъ, яко трава в застени израстущи, на нюже ни солнце сияеть, ни дождь

⁴²⁰ «Слово Даниила Заточника» с предисловием и примечаниями И.А.Шляпкина. СПб., 1889. С. 5.[Тексты]. Далее страницы указаны в тексте.

идеть. Тако азъ хожю во тме отлученъ день и ночь света очию твоею» (С.37). Второй автор ввел дополнительно в метафору солнце и оксюморон — тьму дня, в которой он пребывает, не видя света очей князя своего, — и получилась целая поэтическая картина.

Оксюморон дневной тьмы раньше использовал автор «Слова о полку Игореве». Умело он применен и в «Молении» для усиления контраста сравнения.

Оба сочинения — «Слово» и «Моление» — стремились на притчах (т.е. на иносказательности, символах) строить свое повествование. В них, особенно в начале, приводятся известные библейские «символы»: избиение младенцев, «буесть» ханаанского царя, Черное море, поглотившее фараона, рабыня Агарь, изгнанный из рая Адам и т.д. Кстати сказать, часть из них использована и Иларионом в «Слове о Законе и Благодати». Из «природных» библейских сравнений укажем на смоковницу, не имеющую плода.

Не меньше, однако, в этих произведениях природно-бытовых сравнений из практики человеческой деятельности: «Княже мой, господине мой! Избави мя отъ нищеты сея яко серну отъ тенета, яко птицу отъ кляпцы, яко утя отъ когтей носимаго ястреба, яко овцу отъ усть лвовыхъ. Азъ бо есмь княже господине, яко древо при пути: мнози посещаютъ его и на огонь вмещуть» (С.9-11). Или другой пример: «Зане князь щедръ, аки река безъ береговъ текуще всквозе дубравы, напаяюще не токмо человецы, но и скоти и вся звери; а князь скупъ, аки река, великъ брегъ имущъ каменны: нелзя пити ни коня напоити» (С.17).

Фенологические наблюдения также дали примеры для сравнений и охотно используются в качестве метафор: «Птица бо радуется весне, а младенецъ матери; ...весна убо украшаетъ цветы землю, а ты ... своею милостью» (С.11). «Дубъ крепокъ множеством корениа, тако и градъ нашъ твоею дръжавою» (С.15).

Это — цитаты из «Слова». В «Молении» этот ряд полностью сохранен, но появились уже и другие наблюдения из практического обихода: «Азъ бо не во Афинех ростох, ни от

философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветомъ и отуду избирая сладость словесную и совокупля мудрость яко в мехъ воду морскую» (С.41). «Земля плод дает обилия, дрeвеса овощь, а ты намъ княже богатство и славу» (С.45). «Не стоит вода на горахъ, ни мудрость в срдцы безумныхъ» (С.47). Мотив мудрости разворачивается только в более позднем «Молении» и соответствует своему прагматическому времени.

Приведем несколько сравнений, вызывающих ассоциативную связь с «Физиологом»: «Толмо аз единъ жадаю милости твоя, аки елень источника воднаго» (С.37). «Орел птица царь надо всеми птицами, а осетръ над рыбами, а лев над зверми, а ты княже над переславцы. Левъ рыкнетъ, кто неустрашится, и ты княже речеши, кто не убоится. Якоже бо змии страшен свистанием своимъ, тако и ты княже нашъ грозенъ множеством вои» (С.47). Но эти сравнения уже не воспринимались как некий божественный символ, не нужно угадывать за чисто бытовым действием сокровенный смысл. Сравнение производится на сугубо природном уровне — по схожести действия. «Ряпть збирая птенцы не токмо своя но и отъ чюжих гнездъ приносит яйца. Воспоет рече ряпть, созовет птенца, ихже роди и ихже не роди. Тако и ты княже многи слуги совокупи» (С.49).

Автор вводит в повествование многие подмеченные в природе детали: «Не стоитъ вода на грахъ» (С.47); «ни камень по воде плаваетъ» (С.49). «Ползая мыслию, яко змия по камению» (С.53). «Да не возненавиденъ буду многою беседою, яко же птица частящи песньми ненавидима человеки» (С.53). И закончу особенным примером, с выводом, до которого автор «Слова» еще не домыслил: «Коли поженет синица орла, тогда безумны ума научитца... Безумных бо ни сеютъ, ни орут, ни пряду[т], но сами[ся] рожают» (С.49).

Какой можно сделать вывод, сопоставляя опыт использования явлений природы в качестве литературных тропов авторами XI—XII и начала XIII века?

Во-первых, в XIII в. сравнения проводятся на чисто бытовом уровне, по сходству действия. Во-вторых, автор не пытается увидеть за ними какой-то божественный смысл, как это было ранее. В-третьих, сравнения черпаются не из книг Библии, а из наблюдений над природой, и сделаны они в ходе практической деятельности человека. Размышление над словом Священного Писания заменяет подмеченная в природе деталь. Природа стала раскрываться, восприниматься не только как символ величия Творца, но и как совершенное Его творение. В жизни ее обитателей замечено много похожего на жизнь человека. Эти открытия произошли в ходе его практической деятельности и развития зачатков рационального мышления.

2.1.6.2.2. «Картина природы» в произведениях XIII в. сопряжена с практической деятельностью человека. Таков панорамный пейзаж Русской земли в «Слове о погибели Русской земли»: «О, светло светлая и украсно украшена, земля Руськая! И многими красотами удивлена еси: озера многыи удивлена еси, реками и кладязьми месточестными, горами крутыи, холми высокими, дубравами чистыми, польми дивными, зверьми различными, птицами бещисленными, города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Руская, о прававерная вера хрестияньская!»⁴²¹

Эта панорама Русской земли несколько напоминает описание Ханаанейской земли, выполненное игуменом Даниилом. Подобие создается за счет отмеченной деятельности человека под покровительством Господним: обильная плодами земля дарована трудолюбивому и благочестивому народу. Но описание у Даниила более приземленное: его взгляд скользит по-над садами, виноградниками, богатыми овощами огородами.

Панорама же Русской земли сделана с высоты птичьего

⁴²¹ «Слово о погибели Русской земли» // ПЛДР. XIII век. С. 130. Знаки препинания расставлены мною. — А.У.

полета и в движении. Поэтому и в поле зрения попадают не сплошной цепочкой сады и огороды, но и реки, и озера, и горы, и холмы, и целые города, и села. И что главное — в пейзаже появился человек, причем с оценочной характеристикой, т.е. человек деятельный, практичный.

Вот он — наяву — практицизм XIII века. Земля — от Бога, но города великие и села дивные — от практической деятельности человека.

А какой географический обзор — это уже не указание на четыре части света, как у Даниила: «Отселе до угорь и до ляховъ, ... до ятвязи, до литвы, до немецъ, ... до корелы, от карелы до Устюга» и до «Дышащего моря» на севере, а на юге — до самого Царьграда!

Один с игуменом Даниилом литературный прием — окинуть мысленным взором всю землю сверху — да разное получилось наполнение. У Даниила не вышло ландшафтного описания земли Ханаанейской, к этому он и не стремился, поскольку акцентировал свое внимание на дарах природы, посланных за труды человека Богом. А в «Слове» получилась просто грандиозная панорама всей Русской земли с характерными признаками ее ландшафта: реками, озерами, источниками, горами, холмами, дубравами, полями и т.д. Это описание — единственное в своем роде в древнерусской литературе. И, тем не менее, его трудно назвать пейзажем. Все вошедшие в него реалии расположены в одной горизонтальной плоскости, на одной координате, а не на трехмерной системе координат. При чувствующемся просторе не видно неба. Взгляд прикован к земле. Начав с масштабных фигур — гор, рек, холмов, — перечень заканчивается мелкой — человеком. Принцип дедукции, присущий литературным описаниям XI—XIV вв., чуть было не сузил границ описания, только обилие реалий не позволило.

Литературное воспроизведение всей Русской земли рассчитывает на ассоциативное мышление читателя, дает толчок его воображению, предполагает с его стороны «внутреннее созерцание» всей территории Руси, а не конкретной местности. Да, земля Русская одна, да не один пейзаж в ней.

Автор дает обобщенное ее описание, с характерными признаками — реками, озерами, местнотчтимыми источниками, крутыми горами и высокими холмами, чистыми дубравами и т.д. Все это — характерные детали русского ландшафта, во многих местах встречающегося, и автор полагался на воображение читателя, могущего живо представить какой-то уже хорошо знакомый ему пейзаж.

Таким образом, описание Русской земли в «Слове о погибели» — это абстрактная «картина русской природы», а не конкретный пейзаж (нет *конкретной* местности нет и *конкретного ее описания*), но абстракция, рассчитывающая на ассоциативное «внутреннее созерцание» конкретного пейзажа, возникающего в воображении читателя.

2.1.6.2.3. Развивающийся в XIII в. практицизм вызвал и практическое отношение к природе. Рост городов и сел побуждал к освоению новых территорий. Новые территории — это лучшие места ландшафта. Они выбирались скрупулезно, ответственно. От выбора места — «велии прекрасного» — зависело благосостояние города, ибо сулило приток жителей. Вот почему в летописях и некоторых сочинениях, посвященных истории города, обязательно указывается на тщательность поиска князем подходящего уголка природы для строительства нового города: «Холмъ бо городъ сиче бысть созданъ Божиимъ веленьемъ. Данилови бо княжашу во Володимере... Яздящу же ему по полю и ловы деющу, и виде место красно и лесно на горе, обходящу округь его полю. И вопроша тоземець: «Како именується место се?» Они же рекоша: «Холмъ ему имя есть». И возлюбивъ место то, и помысли, да сожижеть на немь градець малъ...» («Галицко-Волынская летопись», с. 344).

Нет в этом описании места, понравившегося князю Даниилу Романовичу Галицкому, развернутого пейзажа. Дана очень четкая, можно сказать, чисто практическая оценка местности: среди поля возвысился холм, покрытый лесом — нельзя придумать лучших природных условий для новой крепости, какой являлись средневековые города. Гус-

той лес скрывает от глаз врагов поселение, а естественные условия — холм — затрудняют подход и штурм крепостных стен неприятелем.

Поскольку описание основания города Холма сделано уже в 1260-е годы, т.е. спустя почти сорок лет после его строительства, автор мог оценить правильность выбора Даниила Романовича: «...егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю землю Рускую пойма... И бе жизнь, и наполниша двory окрестъ града поле села» (С. 344).

Таким образом, не холмский ландшафт как таковой интересовал автора, а практическая ценность этой местности, поскольку выбор места оказался благоприятным для судьбы Холма.

Аналогичный критерий оценки содержится и в «Легенде о граде Китеже»: «...Благодарный князь Георгий поеха... сухим путем, а не по воде. И перееха реку Узолу, и вторую реку перееха именем Санду, и третью реку перееха именем Саногту, и четвертую перееха именем Керженец, и приеха к езеру именем Светлояру. И виде место то велми прекрасно и многолюдно. И... повеле благодарный князь Георгий Всеволодович строити на берегу езера того Светлояра град именем Болший Китеж, бе бо место то велми прекрасно, и на другом же брезе езера того роща дубовая» (С. 214).

Автор «Легенды» указал долгий путь к озеру Светлояру — через четыре реки, сообщил, что на противоположном берегу озера — дубовая роща. Казалось бы, есть возможность описать чудесный пейзаж, но приходится верить автору на слово, что это место «велми прекрасно», ведь кроме двух деталей — озера да дубовой рощи — нет более в описании реалий.

Как и в «Галицкой летописи», автор проявил слишком прагматичный подход к описываемому: князь нашел для поселения понравившееся ему место и заложил город. Опять выразилось чисто потребительское отношение к природе: естественные условия благоприятствуют строительству города, и решили возводить Большой Китеж. И в этом случае «Легенда» подчеркивает удачный выбор места кня-

зем: в трудное время монголо-татарского нашествия город ушел под воду от врагов...

Есть оценка, но нет пейзажа.

* * *

Делая общие заключения по поводу воспроизведения природы в литературных творениях переходного периода: XIII — первой половины XIV вв. — следует заметить, что природа в восприятии древнерусских книжников стала терять свое символическое значение. Ее явления и «картины природы» уже не несут в себе второго — сокровенного — смысла. Постигание природы происходит не столько через слово Священного Писания (в начале стадии), сколько в ходе повседневной практической деятельности человека. Стало заметно потребительское отношение к природе. И в тех случаях, когда в литературном произведении в качестве сравнения используются представители флоры и фауны или их повадки, сопоставление происходит на чисто бытовом уровне. Появляется эстетическая оценка автором какого-то места, выбранного для заселения (холма с лесом или озера с дубравой), как «велики прекрасного». Но пока нет еще художественно воспроизведенного пейзажа, даже хотя бы такого, как был у игумена Даниила в описании Палестины.

Тем не менее этот переходный период (от идеалистического [словесного] способа познания Бога к материалистическому [чувственному] способу познания бытия) весьма важен для эволюции изображения природы: в природе, через практическое к ней отношение, увидели реальную красоту реального места, что дает возможность уже на следующей стадии мировоззрения создать реальные «картины природы» и литературные пейзажи.

**2.1.6.3. ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРИРОДЫ
НА СТАДИИ МИРОПОНИМАНИЯ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV в. — ДО 90-х ГОДОВ XV в.)**

Начиная со второй половины XIV в. и, особенно, в XV в. — отношение к природе заметно обмирщилось. Утвердился наметившийся в предшествующее время утилитарный

подход к ней. Человека приводило в восторг ее совершенство, разумность всего сотворенного Богом, но за материальным творением уже не пытались увидеть его тайный (сокровенный) смысл. В природе между причиной и следствием была установлена прагматическая связь, равно как и между историческими событиями.

В это время окончательно сформировался и стал доминирующим религиозно-прагматический метод познания-отражения действительности, основанный на дедукции. Собственно, в XV в. были посеяны семена мирской культуры, взошедшие позднее в виде рационализма и давшие в XVII в. ростки светской, т.е. нерелигиозной, литературы.

2.1.6.3.1. Рассмотрение описаний природы в древнерусской литературе этого периода хотелось бы начать с жанра «Хожений». Во-первых, он по-прежнему оставался очень популярным и сохранял отмеченную ранее реалистичность в отражении природы. Во-вторых, в нем проявляются прежде не встречавшиеся в древнерусских произведениях *описания моря*, хотя его величавость и непостижимость могли, казалось бы, прекрасно символизировать величие Творца. В-третьих, интересно то, что древнерусский писатель выбирает для воспроизведения моря не его величественное спокойствие, а буйство стихии; не статичность, символизирующую вечность, а движение, передающее время. И этот подход автора вполне объясним: описывается не сакрализованное пространство, а временное состояние стихии. Эти зарисовки напоминают временные описания природы в «Слове о полку Игореве».

Рассмотрим пример из «Хожения Игнатия Смольнянина в Царьград»: «Ветру же добру и пособну бывшю», когда путешественники вышли из гавани. Но вот «в 3 день тяжек ветр въпреки бяше, и прияхом истому велику потопления ради корабленаго. Но и сами корабленици стояти не могут, но паче валяхуся, якоже пиани и избивахуся... В 5 день в четверток възвевя ветр съпротивен и поведе ны... И възвевя добр и покосен ветр, и поплыхом близ брега. Бяху же ту горы высоки и впол тех гор стирахуся облаци...» (С. 100-101).

В приведенном описании морского волнения, выполненного Игнатием Смольнянином, не просто присутствует человек — встречалось такое и ранее у игумена Даниила, — но показано воздействие стихии на человека, его болезненное состояние во время шторма. Собственно, и описан-то шторм ради передачи его воздействия на человека.

В описании моря и берега есть все три компонента для плоскостного вертикального пейзажа: морская гладь; берег, на котором возвышаются горы; и небо, точнее, облака, покрывшие горы. Картина зримо воспринимаемая, но еще мало насыщенная деталями.

Почти дословно совпадает с приведенной зарисовка из более поздней, летописной редакции, хождения: «Таже възвезя добръ и покосенъ ветр, и поплыхом близь брега; бяху тамо горы высоки зело, в половину убо тех гор стирахуся облаки, преходяще по въздуху...» (С.111). Это сочинение имеет название «Пименово хождение в Царьград», хотя принадлежит перу того же автора⁴²².

Любопытно, что Игнатий вспомнил в своем произведении о «грамоте» митрополита Киприана, в которой рассказывалось о морском путешествии, и попытался даже пересказать описанную в ней морскую бурю: «... быша им громы, и трески, и мльнция; и от страшений волн морских бысть душа их при смерти; и отъ великих ветров и вихров развеяни быша корабли их по морю, и не ведяху друг друга, где кто бысть; таже Божиєю благодатию буря преста, и бысть тишина велиа, и помале собрахомся вси и спасени быхом» (С.115-116).

Опять стихия описана в ее воздействии на человека. Но это не пейзаж, не описание природы, а авторское абстрактное представление о буре.

Приближено к натуре описание пешего путешествия из того же хождения: «Бысть же сие путное шествие печально и уныльниво, бяше бо пустыня зело всюду, не бе бо видети

⁴²² Книга хождений. Записки русских путешественников XI—XV вв. / Составление, подготовка текста, перевод, вступительная статья и комментарии Н.И.Прокофьева. М., 1984. С. 403.

тамо ничтоже: ни града, ни села; аще бо и быша древле грады красны и нарочиты зело видением места, точю пусто же все и не населено; нигде бо видети человека, точию пустыни велиа, и зверей множество: козы, лоси, волци, лисицы, выдры, медведи, бобры, птицы, орлы, гуси, лебеди, журавли, и прочая; и бяше все пустыни великиа» (С.109).

В этом пассаже автору удалось передать ощущение пустынности вокруг. Игнатий трижды в небольшом отрывке употребил слово «пустыня». Оно уже само по себе обозначает место, в котором отсутствует человек, но автор еще дополнительно усиливает его значение троекратным подчеркиванием, что «ни града, ни села» там нет, «все и не населено; нигде бо видети человека», и добавляет «точью пусто же все».

Даже обширный перечень представителей животного мира (кстати, очень напоминающий перечень Аввакума, но у протопопа он способствовал созданию противоположной эмоциональной окраски), не «оживляет» местности, а наоборот подчеркивает ее безжизненность, «пустынную» в восприятии путешественников.

Это один из примеров серьезной попытки психологизировать пейзаж. Он напоминает аналогичный опыт автора «Слова о полку Игореве». В последнем, как мы помним, разные (т.е. меняющиеся) состояния природы соответствовали душевному состоянию воинов. Природа и человек, каждый в отдельности, реагировали на события. Солнечное затмение предвещало поражение русских князей. Автор передал смятение воинов, вызванное беспокойством о будущем исходе похода, через тревожное состояние природы во время затмения.

У Игнатия Смольнянина несколько иной подход. Описанный им в хождении пустынный пейзаж существует сам по себе в неизменном своем состоянии, вне восприятия его человеком, чем напоминает сакральные пейзажи Святых мест. Он был таким до появления людей, и останется таким же после их ухода. Отчетливо проступает изначальная несоотнесенность пространства и человека со временем. Пус-

тыня бездушна и не отражает чувств путешественников. Однако, что примечательно, она сама (а не события, как в «Слове о полку Игореве») воздействует на чувства человека: своей унылой безжизненной картиной навеивает (вызывает у него) печаль и тоску. Об этом автор сообщает, приступая к описанию пейзажа.

Влияние природы на состояние души человека — это новый, примененный Игнатием Смольнянином прием в древнерусской литературе. Он не мог появиться раньше — в XI–XII вв., когда природа воспринималась как символ величия Творца, а только при развитии рационализма, утилитарного отношения к природе, т.е. уже на стадии религиозно-прагматического мировоззрения, когда природа воспринималась как Богом данная в услужение человеку реальность.

Несомненно, от XII к XIV веку произошло развитие пейзажа в сторону его психологизации.

2.1.6.3.2. «Хождение за три моря» Афанасия Никитина содержит многочисленные описания нравов и быта Индийской земли. В этом также сказался развивающийся в XV в. интерес к практической деятельности человека, путешествиям купцов, а не только паломников, и естественный в их среде утилитарный подход к описываемому. Отсюда такой практицизм в сочинении Афанасия Никитина, купца из Твери.

А из претендующих называться пейзажем — всего одно описание территории вокруг города Виджаянагора, столицы одноименного государства: «А индейской же султан кадамь... сидит в горе в Биченегире, а град же его велми великъ. Около его 3 ровы, да сквозе его река течеть. А со одну сторону его женьгель (джунгли) злый, и з другую сторону пришел дол, чюдна места велми и угодна на все. На одну же сторону прийти некуды, сквозе град дорога, а града взяти некуды, пришла гора велика да деберь зла тикень» (С. 29).

Афанасий Никитин обращает внимание читателя на разумность и расчетливость в выборе султаном места для своей столицы, описывая расположенную в труднодоступ-

ных горах крепость и окружающее ее пространство. И, как результат правильного выбора, приводит такой пример: «Под городом же стояла рать месяц, и люди померли съ безводия, да головъ много велми изгыбло с голоду да с безводоци; а на воду смотреть, а взять некуды» (С. 29).

Не красоту, не величие пейзажа (во многом решающие при выборе места под монастырь), а удачное расположение города, делающее его неприступным для врагов, подчеркнул Афанасий Никитин, употребив уже известный нам критерий оценки по произведениям XIII в. А развернутого описания, которое можно было бы назвать пейзажем, не получилось. Взгляд автора, брошенный как бы сверху, сосредоточен исключительно на земле. Он отмечает только существенные, согласно критерию, рамки — три рва с рекой, дбрь, джунгли и дол — делающие город труднодоступным. Попала в описание и гора, но поскольку по той же причине, а не являясь художественной деталью, то она не связывает землю с небом, и потому вертикальная плоскость не вырисовывается. Неба не видно. И глубины в описании нет — пространство ограничено. Все реалии расположены в одной горизонтальной плоскости, и пейзаж не получился.

2.1.6.3.3. «Оценочный» пейзаж имеется и в другом сочинении XV в.— «Сказании о Железных вратах»: «Близ синева моря Астраханьскаго есть Железные врата. В первобытные лета бывал город и измер в моровое поветрие и запустело. А стоят те врата над морем Астраханским: две стены от моря в горы высокие каменные... А от моря до тех гор три версты добрые. А был зело велик: из лука турецкова три перестрела промеж стенами ширина. А стены мурьяные, а вышина 15 сажен... А поперег Железных врат 7 сажен между вереями. А в той земле пашут землю, а сеют пшеницу и ячмень, и ярицу, и полбу. А зима у них не велика: толко 12 дней снег лежит. А лду на лесах не бывает и не мерьзнет. А земля за Железными вороты такова же, яко и здесь; лес есть и дубравы, и горы, и реки. А озера и блата, и города, и деревни, и села, и сады, и винограды, и мельни-

цы, и всякой овощ земный, и распространится до синева моря Хвалынъскова и до Инъдеи богатие»⁴²³.

Автор весьма дотошно воспроизводит местность, расстояния, толщину стен «Железных врат» (Дербента). Казалось бы, мог получиться прекрасный горный пейзаж. И начало ему положено конкретностью описания. Но не вышло, ибо автор от конкретности ушел к обобщению, дает характеристику земли в целом: сообщает и о ее климатических условиях, и о плодородии и т.д., и охватывает все большее пространство, т.е. нарушает принцип единства места и времени, необходимый для получения пейзажа.

2.1.6.3.4. «Задонщину» принято сравнивать со «Словом о полку Игореве». Несомненно, автор сочинения о Куликовской битве не только хорошо знал «Слово», но и следовал его художественной манере. Отсюда многочисленные параллели между «Словом» и «Задонщиной», как композиционные, так и художественные. Не будем отступать от этой традиции и упускать редкую возможность сопоставить изображение природы в двух памятниках, написанных, на первый взгляд, в одной художественной манере, но относящихся к двум разным мировоззренческим (а, стало быть, и литературным) стадиям, и выясним, действительно ли отличался метод осмысления и изображения действительности XI–XII вв. от метода осмысления и изображения действительности второй половины XIV—XV века.

В «Слове о полку Игореве» природа теснейшим образом связана с описываемыми в нем событиями. Она не существует обособленно, самостоятельно, но чувствительно реагирует на обстоятельства. Точнее же сказать — предсказывает их своим состоянием, начиная с затмения солнца в начале произведения, предвещающем русским князьям плен, а воинам смерть, и его ярким сиянием в конце, когда Игорь Святославич вновь обретает потерянную свободу. То есть, природа не просто реагирует на события, но как бы предугадывает их. Тем самым является символом.

⁴²³ Бегунов Ю.К. Древнерусское описание Дербента и Ширвана // ТОДРЛ. М.-Л., 1965. Т. 21. С. 126–127.

Как не могут события «Слова» произойти одновременно, а только в развитии сменяя друг друга, так и отражающая их природа не слагается в единую цельную картину — развернутый пейзаж. Нельзя, однако, сказать, чтобы у читателя «Слова» на основании разбросанных по всему его тексту зарисовок, не возник собирательный образ природы. Но этот образ будет у каждого свой, и строиться на индивидуальных ассоциативных связях. Никто из читателей не воспроизведет независимо друг от друга два одинаковых пейзажа «Слова», ибо такого пейзажа нет и у самого автора.

Природа в «Слове» символична в плане использования ее явлений в качестве художественных тропов: метафор, сравнений и даже редкого оксюморона. Как показал пример Кирилла Туровского, используя явления природы только в качестве литературно-художественных тропов, также можно создать пейзаж. Правда, не конкретный, а обобщенный, абстрактный. Весенний пейзаж у него получился, поскольку все природные реалии сведены воедино во времени и пространстве: «днесь» весна красуется, и все в природе происходит одновременно, в настоящее время, и в едином пространстве; описываемое видится из одной точки, а потому и слагается цельная картина весеннего пробуждения.

Свести воедино реалии «Слова о полку Игореве» невозможно, ибо они одновременные и следуют за событиями, точнее сказать, предвосхищают развитие событий.

Но и весенняя картина Туровского — не более чем символ, таково было восприятие мира.

Схожесть художественной манеры автора «Задонщины» со «Словом о полку Игореве» как бы сама собой предполагает и наличие символичности в изображении природы. Сравним имеющееся в двух памятниках славословие русских князей. В «Слове» не соловья призывает автор спеть хвалу князьям, а Бояна, которого сравнивает с соловьем: «О Бояне, соловию старого времени! Абы ты сиа плъкы уще-коталь, скача, славию, по мыслену древу, летая умомъ подь облакы». (С.11). Налицо художественный образ — сравнение певца с соловьем. Правда, не совсем точный. Соловей

поет на ветке, причем даже не дерева, а куста, а Боян воспаял «умомъ подъ облакы». На память здесь приходит жаворонок, поющий в поднебесье.

Первым заметил это несоответствие мысли автора «Слова» и созданного им образа создатель «Задонщины» и из одного, объединенного образа сделал два. Сначала к жаворонку обращается он со словами: «Оле жаворонок, летняя птица, красных дней утеха, возлети под синие облакы... воспой славу великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его...» (С.8). Причем автор «Задонщины» обращается непосредственно к птице, а не к певцу, сравниваемому с птицей. Сверху, с высоты птичьего полета, открывается взору жаворонка вся земля Русская: и Москва, и Коломна, и Серпухов, и Дон... Совершенно очевидно, что автора привлекло выражение своего предшественника «летая... подъ облакы» и он развил его, но уже на реальной основе, связывая с полетом жаворонка.

Но и образ соловья, ему понравившийся, поместил в свое сочинение, опять же, немного поправив при этом автора «Слова»: «О соловей, летняя птица, что бы ты соловей, выщекотал славу великому князю Дмитрею Ивановичу и брату его...» (С 8). Здесь образ удерживается на глаголе «выщекотал» («ущекоталь» — в «Слове»).

Образы двух птиц — жаворонка и соловья — в «Задонщине» более реалистичны: они сами, как персонажи, присутствуют в сочинении, а не использованы в качестве сравнения или метафоры, как это было в «Слове о полку Игореве».

Но птицы только часть природы, как же она сама представлена в «Задонщине»?

«...Возвеша сильнии ветри с моря на усть Дону и Непра, прилеяша великия тучи на Рускую землю, из них выступают кровавые зори, а в них трепещут синие молнии. Быти стуку и грому великому...» (С.9).

Описание состояния природы перед решающим сражением русских с врагами очень близки в двух произведениях. Сравните со «Словом»: «Другаго дни велми рано крова-

вья зори светъ поведаютъ; чръныя тучя съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещутъ синий мльнии. Быти грому великому!» (С.14). Прерву цитату, чтобы обратить внимание на указанный автором смысл описанного: черные тучи с моря идут, чтобы прикрыть четыре солнца. Не реальное солнце, а некие образные четыре солнца. Четыре солнца — четверо русских князей, выступивших против половцев в поход. Вот один из символов «Слова», вплетенный в реалистическую канву, служащий ключом к разгадыванию смысла всего абзаца. Значит, и черные тучи, это не реальные грозовые тучи, а полчища врагов, и гром, стало быть, символизирует битву. А дальше в тексте пошли сплошные образы-символы: «Итти дождю стрелами...», «ветры, Стрибожи внуци, веютъ съ моря стрелами», «два солнца померкоста» и т.д. И описание природы обретает совершенно иной смысл: не прямой — реальный, а скрытый — символический. Поэтому природа в «Слове» и не воспринимается как некая реальность, а только на уровне художественного образа.

Автор «Задонщины», описав зарождение в природе грозы, не доводит это описание до художественного символа, оставаясь конкретным и прагматичным в повествовании: «Быти... грому великому на речке Непрядве, между Доном и Непром, пасти трупу человеческому на поле Куликове, пролится крови на речке Непрядве!» (С.9). (Знаки препинания расставлены мной. — А.У.)

В принципе, образ грозы-битвы вроде бы сохраняется, но описание предгрозного неба получилось сугубо реалистичным. Достигнуто это за счет введения некоторых объяснений. Черные тучи не сами пришли с моря, а пригнали их ветры, а потому они уже и не воспринимаются на уровне символа — врагов. «Кровавые зори» в тучах сияют, как зарницы, но не «свет поведает» — ибо и они утратили свой символ. А вот «трепещущие синии молнии» остались, поскольку в них не заложено какое-либо символическое значение. То есть я хочу сказать, что автор «Задонщины», отталкиваясь от образов-символов «Слова о полку Игореве»,

не стремился сохранить символику «Слова», а только художественность реалистического описания. Для этого часть сравнений он оставил, причем сопоставления эти также натуралистичны: «И притекоша серые волцы от усть Дону и Непра и ставши воют на реке, на Мечи, хотят наступати на Рускую землю. То ти были не серые волцы — приидоша поганые татаровя, хотят пройти воюючи всю Рускую землю» (С.9).

Воюющие по яругам волки «Слова» превратились в образ врагов в «Задонщине». Так же как и гуси и лебеди: «Тогда гуси возгоготаша и лебеди крылы всплескаша. То ти не гуси возгоготаша, ни лебеди крылы всплескаша, но поганый Момай пришел на Рускую землю и вои своя привел» (С.9). А русские князья традиционно сравниваются с соколами, и кречетами, и ястребами: «А уже соколи и кречати, белозерские ястреби рвахуся от золотых колодиць ис камена града Москвы, обриваху шевковыя опутины (зачем образу столь реалистичная деталь? — А.У.) возвиваючися под синия небеса... хотят ударити на многие стады гусяныя и на лебединыя...» (С.9).

Даже используя представителей животного мира — зверей и птиц — в качестве образов-сравнений (но не символов!), автор «Задонщины» указал на их природные качества и сохранил специфические детали (как обрывание шелковых пут), вовсе не обязательные для художественного образа, скорее даже отягощающие его, делающие из абстрактного образа конкретное сравнение. Но такой уж был художественный метод автора «Задонщины»: подмечать характерную особенность в жизни и вносить ее в качестве детали в повествование. А потому при описании поведения животных, у каждого из них отмечено отличительное, присущее только ему одному качество: «Птицы крылати под облакы летают⁴²⁴, вороны часто грают, а галицы своею речью говорят, орлы клекчют, а волцы грозно воют, а лисицы на кости брешут» (С.9). Только орлы парят высоко в небе

⁴²⁴ Подразумеваются орлы или грифы.

— выше других птиц, только вороны бесшумно «грают», т.е. «ныряют» в воздухе, собираясь в огромные стаи; только галки галдят в стаях; из всех птиц только орлы клекочут; волки только воют и не умеют лаять, а лисицы, наоборот, только и могут лаять...

Разбросанные по всему тексту «Задонщины» единичные замечания: «Солнце ему ясно на въстоцы сияет»; «Черна земля под копыты, а костми татарскими поля насеяша, а кровью их земля пролита (полита? — А.У.) бысть»; «И в то время по Резанской земле около Дону ни ратаи, ни пастухи в поле не кличют, но толко часто вороны грают, трупы ради человеческого, грозно бо бяше и жалостъно тогды слышати; занеже трава кровию пролита бысть, а дрeвеса тугою к земли приклонишася...»; «Доне, Доне, быстрая река, прорыла еси ты каменные горы и течеши в землю Половецкую» (С.9-11), — так же как и в «Слове», не складываются в единую картину. И причина та же: описания природы разновременны и разно-плановы и не «собираются» вместе. Но в «Слове» описания природы и абстрактнее, и разнообразнее: в них есть световые (ночь-день, тьма-свет) и временные (утро, день, ночь) оттенки, и все они содержат второй, скрытый смысл, т.е. символичны. Природа в «Задонщине» воспроизводится более реально, и помимо употребления ее явлений, птиц и зверей в качестве сравнений, все они сохранили и свое реальное значение. В этом проявилось религиозно-прагматическое мировоззрение ее автора. Однако, владея искусством реального воспроизведения действительности, автор «Задонщины» не создал реального пейзажа.

2.1.6.3.5. Реальный, а не символический смысл обретает природа со второй половины XIV в. и в агиографической литературе. Один из подвигов благочестия святого заключался в основании монастыря в пустынном, т.е. глухом, необжитом человеком месте. Практика эта возникла со второй половины XIV в., начиная с Сергия Радонежского, первым основавшим Свято-Троицкий монастырь в пустыне.

Совершая сей подвиг, пустынный человек сталкивался с реальной природой в одиночку боролся за свое существование. Его трудовая деятельность заключалась в отвоевывании пространства у дикой природы: для келий, часовенки, огорода. И природа уже мыслилась не как символ величия Творца, а как рационально устроенный Богом мир на пользу человека. С появлением других людей и основанием монастыря деятельность человека расширялась. В житиях описывается тяжелый физический труд иноков: корчевание деревьев, работа в поле, огороде, возведение построек, но крайне редко указывались факты враждебного отношения природы к людям, тем более — к святому. Да, были случаи дьявольского искушения праведника, демонские силы использовали в целях устрашения святого живущих в окружающем его часовенку лесу диких животных, но не природа сама по себе проявляла враждебность к человеку.

Демонические силы стремились досадить праведному Кириллу Белозерскому и изгнать из облюбованной им местности. Для этого строили ему различные козни: «Вражиим наветом древо велие падестъ и удари въпреки место, на немъ же святыи лежаше. Разумевъ же святыи дьявольское наветоване быти»⁴²⁵.

Не меньшим наваждением и наветам дьявольским подвергался и Сергей Радонежский, один оставшийся в труднодоступной чаще лесной для пустынножительства: «Нестъ како мощно нам сказати, с коликим трудом духовным и съ многым попечением начинаше начало еже жити наедине, елика доволна времена и лета в лесе оном пустынемъ мужески пребываше <...> И бесовьския рати... демоньскаа страхованиа, дьявольскаа мечтаниа, пустынная страшилища, неначаемых бед ожидание, звериная натечения, и тех сверепая устремления <...> Мнози бо тогда зверие часто нахожаху на нь, не тъкмо въ нощи, но и въ дни; бяху же

⁴²⁵ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. Отдел приложений. С. XVII. Далее страницы указаны в тексте.

зверие — стада влъков, व्युоще и ревуще, иногда же и медведи. Преподобный же Сергей, аще и въмале устрашашеся, яко человекъ, но обаче молитву прилежно къ Богу простироше... и тако милостию Божиею пребысть от них навреженъ: зверие убо отхожаху от него, а пакости ему ни единыя не сотворше <...> благодать бо Божиа съблюдаше его. <...> И вся ему покаряются, яко же древле Адаму пръвозданному прежс преступлениа заповеди Господня; единаче же егда ему живуцу единому в пустыни»⁴²⁶ (С. 304–306).

Но не только звери стали подчиняться преподобному Сергию, но и сама окружающая природа способствовала его подвижнической деятельности, прежде всего, по устройству монастыря.

Для постройки часовенки или основания монастыря выбиралось не просто подходящее место с практической точки зрения, но и, что немаловажно, красивое, как и в случае с закладкой города. То есть эстетическая оценка местности постепенно закрепляется в практике и ей отводится важная роль.

Правда, агиографы ограничиваются простой констатацией факта, что облюбованное место «лепообразно» или «зело красно», и не приводят его описания. По этой причине и в житиях святых нет единого, цельного и развернутого пейзажа: «Место ж оно идеже святый Кирилъ вселись: боръ бяше велий и чаща и никому ж ту от человекъ живящу. Место убо мало и кругъло, но зело красно, всюду яко стеною окружено водами» (С. XVI).

Говоря о трудах и подвигах святых их агиографы то там, то здесь вставляют в жизнеописания беглые зарисовки природы, как, например, в рассказе о чудесном спасении рыбаков в бурю: «Некогда пославшу святому на озеро рыбъ ловити, и тем ловъцемъ отплывъшим, и посреде озера бывшим, бысть буря велиа въ езере, и вълны паче

⁴²⁶ «Житие Сергия Радонежского» // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. Страницы указаны в тексте.

превъсхождаху и възвышаахусь смертию претяще. Темъже злостражуци от вльнъ не можааху къ берегу прийти... Святый же... скоро вѣста и крестъ в руце въземъ течаше, и на брезе озера бывъ, и знамение крестное сътвори крестом его же ношааше. И абие въ той час преста езеро от вльненна своего, въ тишину велию преложись, и ловъци ... на сухо приставьте...» (С. XXXIII).

Однако эпизод передает динамику происшествия и за событием не проступает картина местности. Нет и пейзажа.

В этом отношении намного богаче «Житие Сергия Радонежского». По всему его тексту разбросаны лаконичные описания местности, избранной преподобным для местожительства, и где впоследствии вырос знаменитый монастырь: «Дивъно бо поистине бе тогда у них бываемом видети: не суцу от них далече лесу, яко же ныне нами зримо, но иде же келиам зиждемым стояти поставленным, ту же над ними и дрeвеса яко осеняюци обретахуся, шумяще стояху. Окрестъ же церкви часто колоды и пение повсюду обреташеся, уду же и различнаа сеахуся семена, яко на устроение ограднымъ зелиемъ» (С.320).

В принципе мы имеем уже пейзажную зарисовку: все ее элементы находятся в едином пространстве и выстраиваются по вертикали: внизу валяются пни и валежник, растет огородная зелень. Средний уровень — келии и церковь, а над ними — вверху — шумят и осеняют их деревья. Все в этом пейзаже реально, никакого сакрального или сокровенного смысла не подразумевается. Природа воспринимается и описывается на обыденном уровне.

«Елма же пусто бяше место то, и небе тогда окрестъ места того ни селъ близъ, ни дворовъ. По многа же времена и пути пространнаго не бяше къ месту тому, но некоею узкою и прискръбною тесною стъзею, акы беспутием, нужахуся приходити к ним. Великий же и широкий путь вселюдский отдалече, не приближаея места того, ведящеся; окрестъ же монастыря того же все пусто, съ вся страны лесове, всюду пустыня: пустыни бо в ресноту нарицашеся» (С.340).

В приведенном абзаце чувствуется не только аналогия, но и своеобразное толкование слов Евангелия от Матфея, что «тесный путь вводяй въ животь», т.е. ведет к спасению и жизни вечной, а «широкий путь вводяй въ пагубу» (Гл. 7; 13-14), причем многие люди идут именно этим, широким путем.

В «Житии Сергия Радонежского» монастырь олицетворяет место спасения, и к нему ведет узкая и тесная тропа, а большой и широкий вселюдный путь пролег далеко от этого места, не приближаясь (красноречивая деталь!) к нему.

Описание местности, тем самым, наполняется евангельским смыслом и выступает в роли экзегезы.

Это описание существенно дополняет предыдущее, и помалу выстраивается цельная картина местности, в которой расположился Свято-Троицкий монастырь, основанный преподобным Сергием Радонежским.

«...Изыде (Сергий. — А.У.) из монастыря... и сниде в дебрь яже под манастыремъ, яже не бе ту неколи же текущаа вода... Обрет же святыи въ едином рову мало воды от наводнения дождевнаго, и преклонь колене, начат молитися <...> и место назнаменовавшу, вънезаапу источник велии явися, иже и донине всеми видим есть, от него же почерпают на всяку потребу монастырьскую...» (С. 358–360).

Если свести воедино все имеющиеся в «Житии Сергия Радонежского» небольшие описания местности и природы, то в результате слагается развернутая и цельная картина конкретной местности. Несомненно, такой, пусть пока собирательный, но конкретный и статичный пейзаж, послужил хорошим образцом для последующих древнерусских писателей.

Далеко ходить за примером не нужно. В конце 30-х годов XV в. в Нижнем Новгороде было написано «Чудо святого пророка Ильи», условно названное Ю.К. Бегуновым «Повестью о спасении утопающего»⁴²⁷. Ее автор очень зри-

⁴²⁷ Бегунов Ю.К. Нижегородская повесть XV века о спасении утопающего // Литература Древней Руси. М., 1981. С. 61–68.

мо описал состояние природы и место за городом, где 20 июля 1418 года произошло пересказанное в повести событие: «Бысть... в дни ты належащу зелному вару солнечному, якоже изнемогати мнозем от зелнаго пека солнечнаго не токмо человеком, но и скотом бяше тщета веля и плод земным...» (С.65).

Рассказчик (он же — потерпевший) не просто констатирует сильную жару. В описании состояния природы появляются оценочные (или уточняющие) прилагательные, причем по два определения сразу — «зелный вар солнечный», «зелный пек солнечный», — что значительно усиливает эмоциональную окраску. Жара сказывается не только на человеке, но и на домашних животных и даже на растениях. Устанавливается прямая связь между причиной (жарой) и последовавшими поступками героя. «И бысть к вечеру заходящу солнцу», когда немного жара спала, и рассказчик «устремихся ити к реке» искупаться. И в выборе времени для купания чувствуется подход рассудительного, практичного человека. «И взях сосуд», не только ради удовольствия, отправился к реке. «И преехав реку, рекомую Оку. Бяше же прилежащи граду тому и другаа река славнейша, глаголемаа Волга. И межю обою реку концев брега абие влекохся с риз своих». Нет подробного описания места слияния двух рек, его трудно представить, но есть ощущение увеличившейся массы влекущей прохладной воды: была одна река, а тут две сливаются воедино. «Бяше же уже солнце зашло, а луне въсходяще о первом часе нощи, внидох, убогий, по обычаю в воду, еже похладить плоть мою, искус имех плаванию, многажды обе реки плавах...». Как видно из последних слов, выбранное для купания место было достаточно хорошо известно рассказчику (и поэтому дальнейшее развитие событий было для него неожиданным), и, может быть, потому-то он особенно и не останавливался на его описании, чтобы не отвлекаться от цели своего повествования. Но о своем искусном умении плавать замечает особо, поскольку эта деталь была очень важной для понимания смысла рассказа: «...Суци в воде до пояса, таже до перси, и бых

яко нужею влеком. Аз же мнех, яко от быстрости водныя снесен бых, и въсхотех по обычаю плавати (и в этой оценке ситуации проявилась рассудительность автора), и нестьми мощно. Аз же разумех припадшую ми беду...» (С.65).

Было два, хотя и весьма схематично вырисованных уровня: небо с солнцем и затем сменившей его луной; и вода в реке. А здесь в повествовании появляется и третий, нижний уровень — подводный: «И бых яко от некого повлеком и тма зелена бысть в очию ми, и шюм страшен и грозен слышашеся. Аз же не виде никогоже, разве кущи и якоже и езел на реце бывает» (С.65).

Примечательно определение подводной «тмы» — она «зелена». На суше «тма» традиционно иного цвета, чаще всего — черного. Впечатление «зеленой тмы» сложилось, видимо, от толщи воды, преломляющей лунный свет, и обилия водорослей и «кущей», хотя в целом подводный мир передан весьма скудно — «кущи» да «езел». Не столько подводные реальные вещи привлекают его внимание, сколько ирреальные: «И мнит ми ся, яко лепо иду в сквозе врата его и бых в глубине седа. И оттоле же приидох в глубины водныя и бых храним некоею благодатию, яко не приближитися ко мне воде ни мало. И от многыя беды и скорби жажа велиа одержаша мя» (С. 65).

Не на отражении внешних предметов, а на передаче внутреннего своего состояния, своих чувств, сосредоточил внимание автор, равно как и на своем чудесном спасении Ильею-пророком.

Рассказчик сумел донести и зной жаркого дня, и страстное желание искупаться в прохладных водах реки, и указал то место, где он купался: слияние Оки и Волги. Но пейзажа нет. Отдельные его элементы природы — жаркое солнце, быстрое течение, «тма зелена» под водой, — хотя и описаны реалистично, но принадлежат трем разным уровням, и не связаны единой плоскостью (в данном случае — вертикальной), а потому цельной картины описанного не получилось. Есть водная гладь, есть небо с луной, но их ничто не соединяет. Есть надводный мир, есть подводный, но они

антагонистичны, не составляют целого. Человек оказывается в чужеродной ему стихии (пробыл в ней — ночь и до «пятого часа» дня, а ему казалось — «един час»), и только чудесным заступничеством Иисуса Христа, при посредничестве Ильи пророка (в его день и свершилось все), «извержен бысть» из глубин речных.

Есть еще одна причина — главная — почему нет в описании пейзажа. В центре повествования находится событие, т.е. действие, развитие его во времени: Григорий решил искупаться, поплыл на лодке, затем сам окунулся в воду, был «влеком» в глубину, пребывал в ней долгое время, выплыл, и был вытасчен на берег рыбаками.

Фоном события, соответствующим сюжету антуражем, выступала природа. Но мы уже видели, там, где описывается *событие*, т.е. где в центре внимания *действие*, движение во времени, там нет единства места и времени, там нет развернутого описания местности, ибо такое описание тормозило бы развитие действия (сюжета), там нет пейзажа. Пейзаж конкретной местности всегда статичен.

Итак, мы рассмотрели эволюцию «картины природы», присущую первой литературной формации, для которой было характерно теоцентрическое сознание. Это значит, что в центре вселенной мыслился Творец сотворивший видимый мир. Этот мир (природа) еще не была подвластна человеческому восприятию, как и ее Творец, а потому и не нашла адекватного — натуралистического — выражения в древнерусской словесности.

Раздел второй.
ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ
КОНЦА XV — 30-х ГОДОВ XVII в.

2.2. СТАДИЯ МИРОПОСТИЖЕНИЯ
(90-е ГОДЫ XV — ДО 40-х ГОДОВ XVII в.)

2.2.1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Стадия миропостижения имеет довольно четкие границы: она начинается новой рационалистической новгородско-московской «ересью жидовствующих» в 90-е годы XV века⁴²⁸ (отчасти вызванной эсхатологическими ожиданиями конца XV в. и направленной против ортодоксального православного учения) и заканчивается отчетливой секуляризацией сознания в 40-е годы XVII века, выразившейся в демократической и антицерковной сатире⁴²⁹.

Эта стадия русского средневекового мировоззрения названа стадией миропостижения, поскольку материальный мир стал постигаться «разумом». В основе трех предыдущих стадий — мировосприятия, мирозерцания и миропонимания — лежало умовосприятие как способ познания мира. Мир воспринимался «умом» — через веру, но оставался недоступен для познания разумом. Наблюдение и толкование параллелей между Откровением (Библией) и природой и обществом выступало в качестве единственно возможной — словесной — формы «познания» мира. Для этого этапа мировоззренческой мысли важно было не познание истинно сущего, а постижение через благодать величия Бога, сотворившего все видимое и невидимое. Мир не познавался, а воспринимался умом, духовной сущнос-

⁴²⁸ *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX—XIX вв. Л., 1989. С. 44–48; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.-Л., 1960 и др.

⁴²⁹ *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVII века. М.-Л., 1937; *Короткая Л.Л.* Антицерковная сатира XVII века. Минск, 1968.

тью человека. На смену символическому мышлению и наивному прагматизму на стадии миропостижения пришел рационализм, основанный на «христиански–платоновской идее предуготовленности человека к адекватному познанию действительности (человек «духовное подобие Бога»)»⁴³⁰.

В древнерусской литературе конца XV в. и, особенно, XVI в. заметно господство разума. И это не случайно. В подходе к действительности наметился практицизм, а в сознании стало складываться прагматическое мышление, закономерно приведшее к сомнениям, критицизму, проверке веры разумом. Рассудок доминировал над верой в реформационных движениях 80—90-х годов XV в., способствовал развитию мирского начала в сознании. Раскрепощению разума споспешествовало колебание основ некоторых религиозных убеждений, выразившихся в «нулевом результате» в 1492 г., то есть в 7000 г. от сотворения мира, когда ожидался «конец света»⁴³¹.

Необходимость требовала объяснений ожидаемого, но не сбывшегося светопреставления и обоснования его перенесения на более поздний срок — 2000 год по Р.Х., и расчета Пасхалий до новой даты⁴³². А это уже деятельность не столько «ума» сколько «разума» — рассудка, интеллекта. Вот почему на этой стадии мировоззрения господствующим становится религиозно-рационалистический метод познания-отражения. Он основывается на индукции, то есть зак-

⁴³⁰ Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль... С. 24.

⁴³¹ Интересно отметить, что до 1492 г. начало года считали с марта месяца по Пасхалиям, а после 1492 г. — с сентября по Индикту! Это произошло после расчета Пасхалий арх. Геннадием. См.: Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Т. 1. Изд. 2-е. СПб., 1827. С. 90.

⁴³² Плигузов А.И. Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмичности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51–75; Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный Суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 151–177.

лючение строится на обобщении единичных фактов, а мысль стремится от частного (явления) к общему (обобщению). Пример тому — сочинения Андрея Курбского. Происходит открытие основ диалектики, отразившейся в полемической литературе. Характерно, что если ранее опорой в обосновании мысли или в спорах выступали цитаты из Святого Писания, то в XVI в. публицисты стали опираться на законы природы (например, Иван Пересветов в своих посланиях государю). На арену выступил когнитивный способ познания мира.

Сочинения XV в. ослабили веру в Слово. До XV в. вымысел в литературе воспринимался как правда, и он был редок. Вера в Слово сменяется убеждениями в доказательность словом. Слова перестали восприниматься как истина. «Суть бо писания многа, но не вся божественна суть», — отметил Нил Сорский⁴³³. При наметившейся секуляризации сознания «правда» отстранилась от «неправды», «вера» — от «неверия». Активнее стали вестись разговоры (и даже споры) о «полезном» и «неполезном» чтении (то есть сочинениях), создаются официальные индексы книг «истинных» и «ложных»⁴³⁴.

Для нас важен факт появления на этой стадии вымысла и первых опытов обобщения, как составных литературного метода.

С конца XV в. происходит изменения и в представлениях о «картине мира»: теоцентризм сменяется антропоцентризмом. Человек оказывается в центре мироздания. Соответственно, перемещается и внимание с объекта познания — Бога, на субъект познания — человека.

⁴³³ Очерки русской культуры XVI века. М., 1977. С. 133.

⁴³⁴ Ср.: «С конца XV века в русской литературе идет настоящая дискуссия о «полезных» и «неполезных» произведениях, или, пользуясь современной терминологией, идейных и безыдейных. «Полезным» признавалось «душеполезное» чтение, разрабатывающее «вечные» темы Христианства. «Неполезным» — занимательное: беллетристика, сатира, наверное и светская лирика». (См.: Панченко А.М. Истоки русской поэзии // Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 369).

Именно в XVI в. происходит «обнаружение» человека, личности. Это повлекло за собой развитие в литературе авторского начала, психологизации личности и т.д. (Андрей Курбский, Иван Грозный). В литературном произведении появляются подробности в описании человеческой внешности, а в изобразительном искусстве — портрет мирского человека.

В XVI веке на Руси развивается концепция, согласно которой познавать (но не постигнуть!) Бога можно не только «умом» через благодать (веру), но и «разумом» («... въся и въ насъ светъ разума, еже познати Его по пророчеству») — через познание природы⁴³⁵. Природа стала восприниматься оторвано от ее Творца, как данная Богом человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема. Не тайны природы, заключенный в ней сокровенный смысл, свидетельствуют о величии Творца, а царящая в ней гармония, совершенство творения. То есть на первое место выдвигается оценка творения, возможная только при критическом (познавательном) отношении к нему. Появилось любование красотой, чего ранее не было (причем даже в произведениях церковных иерархов, как например, в поучительных «словах» митрополита Даниила), а это повлекло за собой появление в сочинениях литературных пейзажей — вымышленных, ставших элементом литературной композиции образов (см. пейзаж в «Казанской истории»).

В XVI веке в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу *рационально-индуктивный метод* с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт. В литературе появляются описа-

⁴³⁵ Это положение было сформулировано еще Фомой Аквинским: «Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать» (См.: *Мудрагей Н.С.* Указ. соч. С. 24.). Оно было усвоено средневековой западно-европейской схоластикой, но не востребовано православной Русью до культурной переориентации в XVI в. с Византии на Западную Европу.

ния частной жизни и деятельности человека, результатов его рачительного хозяйствования, и рекомендации для подобной деятельности обобщены в книгах типа «Домостроя» и «Назирателя».

Падение Константинополя в 1453 г., нашедшее рациональное объяснение у древнерусских книжников как наказание за отступление от православной веры и унию с римским папой, привело к переосмыслению роли Руси в православном мире: уже в первой трети XVI в. возникает теория «Москва — третий Рим» (предпосылки которой наметились еще в конце XV в.), которая трансформируется затем, уже на новой мировоззренческой стадии во второй половине XVII века, в новую эсхатологическую теорию «Москва — Новый Иерусалим».

Угаснувшее было к концу XV века общерусское летописание возрождается по воле государя в Москве. Составляется «Степенная книга царского родословия», огромные летописные своды, в том числе и лицевой. Летописание становится государственным, т.е. царским делом. Сам царь курировал работу над новым летописным сводом. Ведется митрополичье, а затем и патриаршее летописание. А вот на периферии монастырское летописание в начале — середине XVI в. угасает.

Эта стадия триумфа разума венчает средневековый период развития русского общества.

В XVI — XVII веках происходит дальнейшее размежевание церковнославянского и русского языков. В XVI в. появляются переводы с церковнославянского языка на «просту мову» и создаются церковнославянско-«русские» словари⁴³⁶. В публицистике XVI в. так же происходит языковое размежевание: «Когда автор говорит как бы не от своего лица, употребляется церковнославянский язык; там же, где речь идет о предметах личного характера, о личных впечатлениях, находим русский язык, т.е. противопос-

⁴³⁶ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). С. 75–77.

тавление церковнославянского и русского соответствует противопоставлению объективного и субъективного содержания»⁴³⁷.

На этом фоне заметно стремление к кодикологии церковнославянского языка: появляются «Азбука» Ивана Федорова, «Грамматики» Лаврентия Зизания (1596), Мелетия Смотрицкого (1619 и 1648), Иоанна Ужевича (1643).

2.2.2. ОСМЫСЛЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА И ПИСАТЕЛЬСКОГО ТРУДА

Конец XV в. — 30-е годы XVII в. — это *проявление разумного, т.е. рассудочного начала* в творчестве писателей. Не случайно, это время господства публицистики, где наиболее зримо проявляется и авторская позиция, и логические приемы (индукция — у Курбского), и рассуждения, и, наконец, вымысел.

Писатель предпочитает отстаивать свою личную точку зрения, нежели истину. Писатель становится советчиком, а не учителем. В произведениях доминирует «естественный разум», темы мирской жизни.

Эти обстоятельства дали возможность заметить преподобному Нилу Сорскому: «Суть бо писания многа, но не вся Божественна суть»⁴³⁸. То есть не все сочинения осмысляются монахами, писателями и читателями уже как Боговдохновенные.

Поэтому писателям приходится и оправдываться, описывая не духовный подвиг святого, а мирские дела князя: «Благоволение убо моего сердца и молитва еже к Богу, и сведител ми есть о семъ Богъ, яко же не лжу»⁴³⁹.

Преподобный Иосиф Волоцкий писал в «Просветителе» «о двух способах познания истины: духовном и естественном. Первый — ординарное Откровение, второй является

⁴³⁷ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). С. 45.

⁴³⁸ Цит. по: Очерки русской культуры XVI века. М., 1977. С. 133.

⁴³⁹ ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 302.

собственно человеческим, хотя и несовершенным, но не бесполезным в богопознании»⁴⁴⁰.

Андрей Курбский также различает *две части ума* — зрительную (созерцательную, помышляющую о Боге) и делательную (управляющую человеком): «Ум человеческий мудрые разделяют на две части. Одну из них называют зрительной (созерцательной), ибо она не имеет отношения к чувствам, но лишь помышляет о Боге, мечтает о бесплотных силах... А другую часть, которая стоит ближе к чувствам и сердечным помыслам, приносимым послами внутренних чувств, называет деятельной; эта часть ума рассуждает и управляет (человеком) и дело производит повелевает». То есть он выделяет «мысленный ум» и «естественный разум». «Мысленной же жизни и разумной свойственно движение вольное и самовластное по естеству; по этой причине человек самовластен по естеству и волю свою приобретает естественным путем»⁴⁴¹.

Пишущий по воле своей и «хотению» дает и собственную оценку деяний помазанника Божия — царя (как князь Андрей Курбский), вносит в мирские сочинения «оправданный» (с идеологической точки зрения) вымысел (Иван Пересветов).

Прежде была совершенно иная установка, выраженная в словах старцев преподобному Епифанию Премудрому: «Яко же бо нелепо и не подобает житиа нечестивых пытати и писати, сице не подобает житиа святых мужъ оставляти, и не писати и мльчанию предати, и в забытие положити»⁴⁴². Но эти изменения в отношении к предмету изображения касаются мирской литературы, пребывающей в стадии становления. В творчестве агиографа сохраняется прежний подход, ибо говорит он о следовании святым путем Христовым, то есть об Истине.

⁴⁴⁰ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI—XIX вв. Л., 1989. С. 52.

⁴⁴¹ Цит. по: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI—XIX вв. С. 54.

⁴⁴² Клосс Б.М. Избранные труды. Т.1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 286.

Так, только по принуждению архиепископа Геннадия, то есть, по послушанию, отец Досифей берется за «Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких», о чем он дважды сообщает: «Ведомо вамъ буди о семъ, понужену ми сущу архиепископом новгородским Геннадиемъ, по летехъ же некихъ и азъ понудихъ себе на дело се»⁴⁴³. Ниже еще раз говорится об этом. Интересна и еще одна деталь — о привлечении к написанию жития митрополита Спиридона и оценка его участия архиепископом Геннадием, переданная отцом Досифеем: «Сия же везохъ ко архиепископу Геннадию, онъ же почетъ и похвали зело, и начатъ блажити мя, глаголя: «Како ты, брате, селико имый разума, и отрицаешия святыхъ жития писати? Се воистину добро!» И рекохъ ему: «Прости мя, владыко святый, не мое се творение!» И поведахъ вся по ряду, како и от кого сотворена суть. Онъ же рече ми: «Благословенъ ты от Бога, чадо, яко такова благо-разумна мужа обрете! Сий человекъ в нынешняя роды беаше столпъ церковный, понеже измлада извыче Священная Писания, и чуденъ бяше старецъ житиемъ...»⁴⁴⁴.

По сути, в его собственном житии и творении митрополита Спиридона нашло, по-прежнему, отражение *синергии* творчества.

Предшествующую традицию «творческого со-служения Творцу» выражает виленский проповедник Стефан Зизаний: «Абысмо не показали свои слова, кажучи в церкви. Если свои мовлю, нашто ж мовлю. а если Божии оповедаю, то от Духа Святаго ознаймую, — примите тую науку»⁴⁴⁵.

2.2.3. ОТНОШЕНИЕ К КНИГАМ

В XV—XVI вв. много переводят и пишут. Появляются новые жанры: мирские повести, хронографы. Даже прежде

⁴⁴³ *Минеева С.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.) Т. II. Тексты. М., 2001. С. 106.

⁴⁴⁴ Там же. С. 109.

⁴⁴⁵ *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 45–46.

недопустимый вымысел проникает в книги. Пишут не только монахи, но и люди светские. Пишут не только о духовном труде, но и о мирских делах. Судят собственным судом, «мнят» на любую тему. Появляется инакомыслие и прежде неслыханные вероотступные ереси.

Количество книг в Московской Руси значительно увеличилось. Чтение все более завладевает умом и разумом.

Читать много книги полезно, но не многие книги полезно читать. Я уже приводил выше слова Нила Сорского, что писаний различных много, но не все они Божественны. О том же предостерегает в поучении под характерным названием «О чтущих многия книги» и популярный в эти века «Измарагд»: «О человеце, что требуеши, многих ища книг?.. Мудрости научаешися... но не твориши добрых дел. Пред человеку мудрееша, а пред Богом в ненависти еси... Как таковому польза, аще и много имат разума и многи четет книги?»⁴⁴⁶.

Примечательно, что от XVI века до нас дошло самое большое количество рукописей (75) индексов «книг истинных и ложных», к тому же самых полных со времени принятия Русью христианства. И раньше, еще в «Изборнике» Святослава 1073 г., появлялись списки «недушеполезного чтения», но они были небольшими (25 наименований)⁴⁴⁷. Сейчас же появилась потребность в надзоре за чтением: суживается объем истинных книг, но расширяется перечень ложных (см. Индекс «Кирилловой книги»). Причем индексы «книг истинных и ложных» включаются в состав различных Кормчих, Иерусалимский и Скитский Уставы⁴⁴⁸.

Итак, в XV—XVI вв. культивируются два вида книг: традиционные творения — «душеполезное» чтение, связанное с православной традицией, и мирские сочинения — развлекательное чтение.

⁴⁴⁶ Измарагд. М., 1912. Л. 11–11 об. /Цит. по: Панченко А.М. Русская история и культура. С. 309.

⁴⁴⁷ Кобяк Н.А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 48–49.

⁴⁴⁸ Грицевская И.М. Индексы истинных книг. СПб., 2003.

Икона несет в себе образ Истины. Святая книга — сама Истину, ибо Истина воплощается в Слове. Характерно, что на не надписанную словом икону запрещено молиться, поскольку она не становится Образом⁴⁴⁹.

Мирская книга творилась уже сугубо по собственному «хотению»: писатель возвысился над *своей* книгой.

2.2.4. ЛИТЕРАТУРА 90-х ГОДОВ XV в. — 30-х ГОДОВ XVII в.

Одной из центральных тем в литературе остается тема конца Света и Страшного суда. По истечении 7000 лет по сотворению мира его конец не наступил, как ожидалось (в 1492 г.), и была предпринята попытка по-новому осмыслить историю человечества. Так появилась в первой трети XVI века эсхатологическая теория «Москва — третий Рим», высказанная впервые старцем Псковского Елеазарова монастыря Филофеем в посланиях к Мисюрю Мунехину и князю Василию III: «Блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианския црства снидошас въ твое едино, яко два Рима (Рим и Константинополь, официально названный на II Вселенском соборе «вторым Римом». — А.У.) падоша, а третей (Москва. — А.У.) стоит, а четвертому не быти»⁴⁵⁰.

Первые предпосылки в понимании русской истории как predeterminedной свыше, и в назначении Руси — России как хранительницы Православия до конца света, складывались уже в первой половине XI века. Они были высказаны Иларионом Киевским в «Слове о Законе и Благодати», в котором Киев сравнивался с Константинополем. «Новым градом Константина» назвал Москву митрополит Зосима в 1492 г. в новом расчете Пасхалий. О том, что в Русской земле просияет третий Рим, сообщает и «Повесть о новгородс-

⁴⁴⁹ По сути, в каждой иконе отражена Троица: Образ Первообраза — Отец, написанное слово — воплощенное Слово — Сын Божий Иисус Христос, при освящении иконы и окропления ее святой воды нисходит Святой Дух.

⁴⁵⁰ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 440.

ком белом клобуке», написанная в конце XV века. Тема эта найдет продолжение в «Послании о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы и «Сказании о князьях Владимирских», в которых будут отстаиваться идеи преемственности царской власти на Руси от византийских императоров (Константина Мономаха) и происхождения русских государей от самого императора Августа, во времена которого было Рождество Христово.

Конец XV века и век XVI — это расцвет публицистики в древнерусской литературе. Все отчетливее стала проявляться в ней вера в разум, в убеждающую силу слова, характерная для европейского Возрождения XVI века. От сочинения к сочинению, не только публицистических, но и исторических, все настойчивее утверждалась идея возможности организации общества на разумных началах, высказывались суждения о долге царя перед своими подданными, о служении государства интересам народа и многое другое (Иван Пересветов, Максим Грек, Ермолай-Еразм).

Под этим натиском веры в разум в мирскую литературу все более проникает прагматизм во взглядах на историю и человеческую жизнь, постепенно вытесняя теологический взгляд на человеческое общество. Иван Пересветов в своих сочинениях старается не прибегать к подкреплению собственных рассуждений богословскими аргументами, но часто ссылается на естественные законы природы, предлагая следовать им в устройстве государства, и сам разрабатывал проекты, адресуя их царю («Большая челобитная», «Сказание о Магмете», «Сказание о царе Константине»). Писатели добились раскрепощения слова, публичной возможности обращаться к царю с советами и проектами реформ.

В XVI в. на Руси развиваются представления, согласно которым познавать Творца Бога можно не только «умом» через благодать (веру), но и «разумом» («... вѣсія и въ насъ светъ разума, еже познати Его по пророчеству») — через

познание природы⁴⁵¹. Природа стала восприниматься оторвано от ее Творца, как данная Богом человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема. Не тайны природы, заключенный в ней сокровенный смысл, свидетельствуют о величии Творца, а царящая в ней гармония, совершенство творения. То есть, на первое место выдвигается оценка творения, возможная только при критическом (познавательном) отношении к нему. Появилось любование красотой, чего ранее не было (причем даже в произведениях церковных иерархов, как например, в поучительных «словах» митрополита Даниила), а это повлекло за собой появление в сочинениях литературных пейзажей — вымышленных, ставших элементом литературной композиции, образом, на их фоне будут протекать события.

Причина этих перемен — в возросшем интересе к знаниям. В XIV–XVI столетиях переводится разнообразная средневековая научная литература, развиваются ремесла, прикладные знания. Эмпирические наблюдения влекут обобщения. Интересно отметить, что наряду с новыми трудами («Луцидариус», «Шестокрыл»), переводятся в этот период многие известные ранее книги по естествознанию, географии, истории («Шестоднев», «Богословие» Дамаскина, «Толковая Палея», «Хроники» Георгия Амартола и Константина Манассии). Но теперь предпочтение при переводе отдавалось максимально насыщенным информацией источникам.

В XVI веке в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу *рационально-индуктивный метод* с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкрет-

⁴⁵¹ Это положение было сформулировано еще Фомой Аквинским: «Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать». (См.: *Мудрагей Н.С.* Указ. соч. С. 24.). Оно было усвоено средневековой западноевропейской схоластикой, но не востребовано православной Русью до культурной переориентации в XVI в. с Византии на Западную Европу.

ный человеческий опыт. В литературе появляются описания частной жизни и деятельности человека, результатов его рачительного хозяйствования, и рекомендации для подобной деятельности обобщены в книгах типа «Домостроя» и «Назирателя».

В XVII веке заметны рост образованности в среде дворян и посадского населения и ориентация последних на западноевропейскую науку и просвещение. В этот период происходит культурная переориентация России. Писатели XI–XVI веков, в большинстве своем религиозные деятели или монахи, ориентировали русскую литературу, в основном, на литературу православного византийского круга (греческую, болгарскую). Странники западноевропейского образования развернули борьбу с ревнителями «греческого». С европейских языков переводятся многочисленные произведения по технике, механике, географии, медицине, биологии. На Руси становятся известными гелиоцентрическая система Коперника из переведенной части атласа Блеу, названной «Зерцало всей Вселенной», и «Селенография» И. Гевелия; «Космография» Меркатора и «Космография» Ботера; состоящая из 76 глав «Книга, глаголемая Космография»; «География» и «Описание света и всех в нем государств» Линды; медицинские трактаты Альберта Великого и «Анатомии» Везалия и др.

Следует, однако, заметить, что научные сведения имели прикладное значение, носили разрозненный характер и делались только первые слабые попытки к их общетеоретическому осмыслению.

Тем не менее, секуляризация мировоззрения и культуры дала за счет расширения социального круга читателей и писателей значительный толчок в развитии древнерусской литературы. В ней усиливается сюжетность, развлекательность, изобразительность, тематический охват — все те качества, которые необходимы для быстрого расцвета мирской повествовательной прозы. Появляются вымысел и «недушеспасительные писания».

Значительно изменились подход к изображению собы-

тий, народа, отдельных лиц и мотивация поступков или причин исторических событий. Исторические события этого времени существенно повлияли на смену представлений.

Появился значительный интерес к своему историческому прошлому. Возникают новые редакции старых произведений эпохи Киевской Руси, в которых появляется больше подробностей и реалий быта. Заметно усилен интерес к историческим личностям. Это ощущается, например, в состоящем из княжеских жизнеописаний обширном сочинении по истории России — «Степенной книге царского родословия». Появились тенденциозные исторические произведения, посвященные какому-то одному историческому лицу, например, Ивану Грозному («История о великом князе Московском» Андрея Курбского). Да и сам взгляд на историю претерпел серьезные изменения. Уже не провиденциализм довлел над историей. В ней обнаружили причинно-следственные связи, стало формироваться представление об исторической изменчивости мира, о мире как о движении. Появляется осознание неповторимости эпох и событий, ценности человеческой личности.

После первых в истории России выборов «всем народом» русского государя в 1598 г. подверглась серьезному сомнению теологическая точка зрения на божественное происхождение царской власти. Сомнения — это открытие XVII века. Отсюда — самозванство в начале XVII в. Оно подвергло сомнению и другую идею — о неподсудности монарха человеческому суду. Отныне писатели будут стремиться давать собственные характеристики историческим лицам, внося субъективизм и в интерпретацию исторических событий (см. исторические повести о Смутном времени).

В изображении человека «возникает необычное для предшествующего периода смешение добрых и злых черт, возникает представление о характере, его формировании под влиянием внешних обстоятельств и его изменении. Такого рода новое отношение к человеку не только бессознательно отражается в литературе, но и начинает определенным образом формулироваться. Автор русских статей Хроно-

графа 1617 г. прямо декларирует свое новое отношение к человеческой личности — как сложному соединению злых и добрых черт»⁴⁵².

Таким образом, древнерусская литература в своем отношении к верховной власти прошла путь от идеи богоданности княжеской власти (XI в.) до самозванства (XVII в.)

Начало XVII века в России — Смутное время. Древнерусские писатели пытались осознать причины происходящего в стране по аналогии с осмыслением монголо-татарского нашествия в повестях XV века.

В начале XVII в. появляются новые исторические жанры, приходящие на смену летописям: *авторские* исторические хроники, частные «летописцы вкратце» и «исторические записки», в которых писатели высказывали собственные суждения на события русской истории («Временник Ивана Тимофеева», «Сказание Авраамия Палицина» и др.) и давали оценку поступкам конкретных людей и даже царей.

Повести Смутного времени хронологически можно разделить на две группы. Первые были написаны до избрания в 1613 году на престол Михаила Романова. В основном это публицистические произведения, «плачи», «видения». Одно из ранних сочинений — «Повесть о видении некоему мужу духовну» протопопа Терентия, написанная осенью 1606 г. В ней рассказывается о молитве заступников Русской земли — Пресвятой Богородицы, Иоанна Предтечи и святых угодников Божиих — в Успенском соборе Кремля, и испрошении ими милости у Христа к православному народу, страдающему от ужасов Смуты.

В «Новой повести о преславном Росийском царстве» (рубеж 1610–1611 гг.) содержится призыв освободить государство от захватчиков, воздается хвала доблестным защитникам Смоленска, и осуждаются отступники — Михаил Салтыков и Федор Андронов. Даны аллегорические рассуждения о невесте-Москве и польском королевиче Владиславе, претендовавшем на русский престол. Духовным стол-

⁴⁵² Лихачев Д.С. Прошлое — будущему. М., 1985. С. 53.

пом русского народа представлен патриарх Гермоген. Размышления о причинах Смуты высказываются в «Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства» (1612 г.).

Другая группа сочинений, большая по объему, осмысляющая сложное время начала XVII века, возникает уже после всех основных событий. «Временник» Ивана Тимофеева (1616–1619 гг.) и «Сказание» Авраамия Палицына (1620 г.) причину Смуты видят во «всего мира безумном молчании» к преступлениям времени (убийстве царевича Дмитрия, избрании царя-убийцы на престол, преступление против детей Годунова и т.д.), и наплыве иностранцев, приведшем к нравственному нездоровью. В 1620—1630-е годы создаются «Словеса дней и царей и святителей московских», «Повесть известно сказуема на память великомученика благоверного царевича Димитрия», «Повесть книги сея от прежних лет», «Иное сказание» и другие. Все историографы видят причину Смуты в «грехе всей России». Официальная точка зрения на события выражена в «Новом летописце» 1630 г.

В конце 30-х — начале 40-х годов XVII в. появляется Азовский цикл исторических повестей: «Повесть о взятии Азова» и три «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» — документальная, «поэтическая» и сказочная. В «поэтической» повести ощущается влияние «Слова о полку Игореве», в «сказочной» заметна дальнейшая беллетризация жанра исторической повести и влияние устной народной словесности.

Публицистика вытеснила из повествовательной литературы беллетристику. Это время размышлений и споров об устройстве мира и государства, «малой церкви» — семьи и спасении души.

На конец XV — XVI вв. приходится творчество выдающихся церковных деятелей — Иосифа Волоцкого, старца Филофея, старца Максима Грека, митрополита Даниила. В их посланиях затрагиваются самые актуальные вопросы жизни. В переписку со старцем Максимом Греком и свя-

тителем Даниилом вступает Федор Иванович Карпов. «Малую» и «Большую челобитную» адресует государю Иоанну Васильевичу Иван Семенович Пересветов. Даже сам царь Иоанн IV вступает в горячую полемику со своими противниками и, прежде всего, с предавшим его князем Андреем Курбским, ставшим инициатором спора о богоданности и пределах царской власти.

Это время отстаивания личного мнения, и публицистика лучше всего отражает антропоцентрическое мировоззрение. Может быть, поэтому XVI век и беден на сюжетные повести.

По меткому наблюдению Ф.И. Буслаева, в истории древнерусской литературы «на долю Мурома по преимуществу досталось литературное развитие идеального характера русской женщины»⁴⁵³. И это не случайно, поскольку муромские женщины явили в Православной Руси удивительный образ благочестия: не словами, а мудростью и кротостью, смирением и делами наставляли своих мужей и домочадцев, приводили их ко спасению. Потому и древнерусские книжники создали самобытные описания их благочестивой жизни. На подобное отношение к древнерусским женщинам значительное влияние оказало почитание в средневековой Руси Пресвятой Богородицы — покровительницы русского (православного) государства, и праведная, достойная подражанию, жизнь самих благоверных жен. Каждая из них совершила свой особый духовный подвиг, за что и была удостоена святости, и снискала благодарную память в народе.

Мудрая святая дева Феврония (XII в.) — крестьянская дочь, ставшая княгиней, — явила *любовь* к ближнему своему, ради их общего спасения в будущем веке.

Долготерпеливая святая Улияния Осорьина (Юлиания Лазаревская) (XVII в.), боярыня, — *надежду* и упование на Бога.

⁴⁵³ Буслаев Ф. Идеальные женские характеры Древней Руси // О литературе: Исследования; Статьи. М., 1990. С. 269.

Благочестивые сестры Марфа и Мария (XVII в.) — дворянки — проявили должную для мирян *веру* в Божественный Промысл и создали православную святыню — чудотворный Крест Господень.

Вместе они объемяют все социальные слои древнерусского общества, представляя идеальный характер русской женщины. Словом, эти древнерусские жены дали нам жизненные примеры *веры, надежды и любви*. «Но любовь из них больше», — говорил апостол Павел в Послании к Коринфянам (13;13).

Эта тема нашла свое отражение в творении уже упоминаемого писателя-публициста Ермолая-Еразма — «*Повести о житии Петра и Февронии Муромских*»⁴⁵⁴.

Она совершенно не соответствует византийскому житийному канону и не была включена в Великие Четьи Минеи, к работе над которыми привлек Ермолая-Еразма митрополит Макарий. Однако после канонизации в 1547 г. князя Петра (в монашестве Давида) и княгини Февронии (при постриге Ефросинии) Муромских как местночтимых святых «Повесть» стала очень популярной.

Обычно «Повесть о житии Петра и Февронии Муромских» называют повествованием о любви, однако это слово ни разу не сказано ее героями по отношению друг к другу. В чем же выражается эта таинственная любовь?

Во вступлении к повести содержится характерное для древнерусских творений обращение к Богу-Отцу, а вот похвала Святой Троице обретает особое значение, поскольку Бог «создал человека по Своему Образу и по подобию Своему трехсолнечного Божества тричастное даровал ему: ум, слово и дух живой. И пребывает в людях ум, как Отец слова; слово же исходит от него, как Сын посылаемый; на нем же почивает Святой Дух, поскольку у каждого человека слово без духа из уст исходить не может, но дух со словом исходит; ум же начальствует».

⁴⁵⁴ Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование Р.П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 209–223. Повесть цитируется в моем переводе. — А.У.

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший Святой Дух на сошедшего, по Его воле, в мир дольний Сына, так в человеке главенствует **ум** — духовная сущность, управляющая словом и духом. Поскольку душа пребывает в сердце, то и ум пребывает в нем.

Бог, «любя же в человеческом роде всех праведников, грешников же милуя, захотел всех спасти и в разум истинный привести». Что следует понимать под «истинным разумом»?

Истина, как известно, одна. Это — Бог. Тогда под *истинным разумом* следует понимать божественный разум, т.е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. Будучи самовластным, человек и *сам* может управлять *своим* разумом — помыслами. Но это уже будет не истинный разум, а склонный к ошибкам, ставшим таким после грехопадения — отпадения от Бога. Прийти в *истинный разум* человек может только через смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю...

Князь Петр был младшим братом правящего в Муроме князя Павла. Повинуясь братской любви, он рискует жизнью ради Павла и решается на сражение со змеем-искусителем снохи. Поскольку юный князь благочестив и молитвенник, Господь, через отрока-ангела, помогает ему раздобыть меч, которым можно победить змия. Существенно, что меч князь Петр обретает в алтаре церкви Воздвижения честного и животворящего⁴⁵⁵ креста. Ибо только крестом и можно побороть дьявола. Крест — символ спасения. Животворящий крест — жизнь дающий и в этом веке, и в будущем. Погибая, змей совершает последнюю свою кознию: «окропил блаженного князя Петра кровью своею». На теле князя появились язвы (уязвленное тело!), и «нашла на него болезнь тяжкая». Видимая болезнь суть проявления внутренней: одолев змея, Петр впадает в грех гордыни. Духовная немощь выступает струпьями и язвами по всему телу.

⁴⁵⁵ В древнерусском языке слово «живот» означает «жизнь». Стало быть, животворящий крест — это крест, творящий, дающий жизнь.

Гордыню можно побороть смирением, но его пока князю недостает. Желая исцелиться от болезни — струпьев, он ищет врачей в *своем владении* и не находит. Может быть, для лечения тела и нашел бы, но для исцеления души (и тела!) необходим был особый врачеватель, из другой земли. В этом и проявляется Божий Промысл. Разве при иных обстоятельствах могла бы произойти встреча муромского князя и рязанской девушки-простолюдинки?

В селе Ласково княжеский отрок находит мудрую (то есть, наделенную Божьей Благодатью) дочь древолаза-бортника Февронию, которая может излечить Петра, но при ряде условий.

В этой готовности девушки взяться за исцеление больного князя и кроется подвиг служения ближнему своему. Уже изначально она готова пожертвовать собой ради больного человека и даже связать с ним свою жизнь! А ведь она даже не знает, как он выглядит! Покрытого гнойными струпьями человека красавцем не назовешь! Не во внешней красоте, видимо, тут дело. Духовными очима она прозревает их будущность.

Феврония умна, то есть духовна; князь — разумен, то есть рассудком пытается постичь непостижимые вещи. Вот и пытается Феврония через череду испытаний выработать у Петра смирение и привести его в истинный разум. Она не только *может* вылечить Богом ей суженого, но и *хочет* это сделать.

Первое условие — «если будет мягок сердцем и смирен», то обретет исцеление. Не проявил князь сразу смирения, задумал ее обмануть. Зная об этом, Феврония выдвигает новое условие: «Если не смогу быть ему супругой, то не нужно мне и врачевать его!» Здесь кроется очередная — мудрая — загадка Февронии: не *стать* супругой князю она *хочет*, а спрашивает себя: сможет ли она сама *быть* супругой князю?

Цель вроде бы одна — супружество, да смысл разный. Именно ей самой придется позднее *доказывать* и боярам, и Петру, что она *может быть* супругой князю! Князь же уловил лежащий на поверхности смысл — девица застав-

ляет его на себе жениться, и возмутился: «Как можно князю взять себе в жены дочь древолаза?!» Не уловил в словах девушки более глубокий смысл: не супруге не подобает и врачевать его, и с небрежением отнестся к словам ее. Не понял вложенного в слова Февронии смысла — проиграл ей в мудрости. И в благородстве, поскольку сразу же замыслил в сердце обман: «Скажите ей, пусть врачует. Если же вылечит, обязуюсь взять ее себе в жены». Нет в нем оговоренного Февронией, как условие врачевания, смирения. Княжеская гордыня (княжеская жена — простолюдинка — не равня ему!) взяла верх. Ради временной выгоды (выздоровления) готов и грех совершить — обмануть!

Чувствуется торжество в возвращении выздоровевшего героя, победителя змея, в родной город Муром. Добился, вроде бы, он намеченной цели — избавился от язв. Но намеченной цели не добилась Феврония. И Божественный Промысл не сбылся. Не была она обманщицей и не собиралась хитрить и лукавить, когда велела передать князю, чтобы один струп оставил. Она испытывала Петра — мужа ведь себе выбирала, княжескую гордыню побороть хотела ради спасения его души.

От оставшегося струпа болезнь быстро возродилась, причина то ее не устранена! Сердце князя не стало смиренным: не выполнил обещания жениться на простой девушке, разболелся больше прежнего.

Ситуация повторяется, но князь ведет себя уже совершенно по иному: не *приказывает* его лечить, а *просит* врачевания. Смирился. Феврония без гнева и гордыни приняла княжеское извинение, ибо ожидала его. Зная же Божественный Промысл о них, ставит новое условие: «Если будет мне супругом, то будет вылечен». На сей раз князю предстоит доказать в жизни, что сможет быть ее верным супругом, данным ей Богом. Если раньше, казалось, Феврония могла только робко поставить условие, которое князь проигнорировал, то теперь она твердо его диктует, ибо творит Божественную волю. И если прежде князь просто пообещал жениться на ней, не чувствуя этой Божественной воли о себе,

то на сей раз «даст ей твердое слово». И получив исцеление (не просто тела, но и души — кротостью и смирением!), взял ее себе в жены. Так Феврония стала княгиней. Свершился Промысл о них: не послал бы Господь в качестве испытания князю болезнь, не нашел бы тот себе верной супруги в лице дочери древолаза...

Последующая их семейная жизнь свидетельствует о том, что Феврония не просто стала Петру верной супругой и княгиней, но и достойной его: мудрой, ведущей спасительным путем своего мужа. А князь Петр становится достойным Февронии супругом. Ради жены своей, следуя заповедям Божиим, отказывается он от княжеской власти: на предложение бояр выбрать или престол, или жену, Петр предпочтет жену и согласиться оставить Муром: «Блаженный же князь Петр не возлюбил временного царствования больше заповедей Божьих, но, следуя заповедям Его, соблюдал их, как и богогласный Матфей в своем Евангелии пишет. Ибо сказано, что если кто отпустит жену свою без обвинения в прелюбодеянии и женится на другой, тот (сам) прелюбодействует». Правда, отплыв от Мурома и очутившись на острове, впадает в уныние. Тогда уже Феврония укрепит его чудом: благословляет срубленные деревца, и на следующий день они снова зазеленеют, что станет прообразом их возвращения домой.

А награда им обоим за праведную жизнь — венец небесный.

Когда приспело время благочестивого преставления их, то умолили они Бога, чтобы даровал им в один час предстать пред Ним. И завещали положить себя в едином гробу, имеющем только перегородку на две части. Сами же в одно время облеклись в монашеские одежды. И назван был блаженный Петр в иночестве Давид, что значит «возлюбленный», надо понимать — и Богом, и супругой. Преподобную Февронию нарекли при поостреге Ефросинией, что переводится «радость», в данном случае — и радость спасения.

Преподобная Ефросиния, *выполняя послушание*, вышила воздух (покров) для соборного храма Пречистой Бо-

городицы, когда преподобный Петр-Давид прислал ей сказать, что хочет уже отойти от мира сего и ждет ее.

Феврония-Ефросиния оказалась перед выбором: завершить дело послушания, или выполнить ранее данное слово мужу. Она выбирает обещание, чтобы не оставить неисполненного долга. Ее труд может завершить и кто-то другой, а вот данное слово выполнить может только она одна. Тем самым подчеркнула приоритет слова над мирским делом, пусть даже и богоугодным.

И, помолившись, предали они свои святые души в руки Божии в двадцать пятый день месяца июня (8 июля по н. стилю). Это — день памяти святых, явивших идеал супружества, покровителей русской семьи.

Не смогли их люди разлучить при жизни, попытались это сделать после кончины. *Захотели*, чтобы тело князя Петра было положено в соборной церкви Пречистой Богородицы. А тело Февронии — вне города, в женском монастыре, в церкви Воздвижения честного и животворящего Креста Господня. Рассудили себе, что коль супруги стали иноками, то «неугодно есть положить святых в одном гробу». Забыли слова евангельские о супругах: «...И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф.: 19,5). И поступили люди не по завещанию Божиим угодников, а по своему разумению.

Наутро же нашли отдельные гробы, в которые накануне положили тела святых, пустыми, а святые тела Петра и Февронии обрели в соборной церкви Пречистой Богородицы, в совместном их гробу, который сами повелели себе сделать.

«Люди же неразумные» не задумались о произошедшем чуде, не вспомнили слова Евангелия: «что Бог сочел, того человек да не разлучает» (Мф.: 19,6), и опять попытались их разлучить. Снова переложили тела святых в отдельные гробы и разнесли по разным церквям, как и прежде. Но на утро опять нашли их лежащих вместе в совместном гробу в соборной церкви Пречистой Богородицы, ибо венчанные муж и жена являют собой одно целое. По словам апостола Павла: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Гос-

поде. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф.: 11, 11–12).

Теперь только становятся понятными слова Февронии, сказанные ею перед исцелением князя Петра: не жене не подобает его лечить! Феврония, собственно, и лечит свою вторую половинку — супруга, чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке — после Страшного суда. Но и на земле остаться вместе — в одном гробу.

Божественным Промыслом и стараниями Февронии (не словесными наставлениями — тут она не нарушила правил «Домостроя», — а примерами смирения!) и приводится князь Петр в истинный разум. Но для этого и князь проявил свою волю и смирение. А потому оба снискали награду от Бога — венцы святых и дар чудотворений.

По свидетельству св. Иоанна Златоуста, брак — есть таинство любви. В повести ни разу не упомянуто это слово, тем не менее, это повесть о любви, поскольку любовь эта раскрывается не в словах, а поступках.

Любовь Февронии к одержимому недугом князю — это жертвенная любовь, любовь к ближнему своему, ради его спасения. Это **любовь**, которая, по словам апостола Павла, долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, сорадуется истине, всего надеется, все переносит. Любовь, которая никогда не перестает! (1 Коринф. 13;13)⁴⁵⁶. И еще можно добавить слова из Евангелия: «Тяготы друг друга несите и тако исполните закон Христов».

Литературу XVII века отличает стилистическое и жанровое разнообразие. В начале века в Муромской земле создаются житийные повести, близкие к жанру жития святых —

⁴⁵⁶ Более подробный анализ повести см.: Ужанков А.Н. Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения) // Русский литературоведческий альманах. М., 2004. С. 7-35 или на сайте «Православие.ru»: www.pravoslavie.ru/put/040928154026.

«Повесть об Улиянии Осорьиной (Юлиании Лазаревской)» и «Повесть о Марфе и Марии» («Сказание о явлении Чудотворного Креста Господня»).

«*Повесть об Улиянии Осорьиной*» написана ее сыном Дружиной (в крещении Калистратом) Осорьиным и рассказывает о жизни боярской семьи второй половины XVI — начала XVII в. Творение муромского губного старосты касается весьма актуальной для того времени темы: спасения в миру в повседневных обыденных делах, а не только в монастыре. Его мать, Улияния Осорьина, и явила пример такого мирского благочестивого образа жизни⁴⁵⁷.

Еще с детства выпали на ее долю испытания. Потеряв в шестилетнем возрасте мать, она воспитывалась до двенадцати лет бабушкой, а после ее смерти — теткой. С младенчества возложила она *надежду* и упование на Бога и с великим смирением переносила все тяготы сиротской жизни, подвергаясь брани со стороны тетки и насмешкам ее детей, за то что имела усердие к молитве и посту: «О, безумная! Зачем в такой младости плоть свою изнуряешь и красоту девичью губишь?» — говорили они и вынуждали ее рано есть и пить.

Улияния же не поддавалась их воле, и, по-прежнему имея почтение к ним, проявляла послушание и смирение, ибо смолodu была не строптива, кротка и молчалива.

Много раз увлекали ее на игры и песни пустошные сверстницы, она же отказывалась, ссылаясь на неумение, и тем старалась скрыть свою добродетель к Богу. Только к прядению и вышиванию великое прилежание имела, и не угасала свеча ее во все ночи. А еще всех сирот и вдов немощных, что в селении том были, обшивала и всех нуждающихся и больных всяким добром наделяла, так что дивились разуму ее и благонравию.

Только одолел ее страх Божий, что не ходит она в церковь, поскольку ближайшая к их селению была за два по-

⁴⁵⁷ Повесть об Улиянии Осорьиной // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1988. С. 98–104.

прища, и что не случалось ей в девическом возрасте слушать почитаемые слова Божии и духовного наставника. Однако своим «размышлением благим научилась она нраву добродетельному».

За добродетель и упование на Бога, когда ей исполнилось шестнадцать лет, наградил ее Господь добродетельным и богатым мужем — Григорием Осорьбиным. И была с ним венчана в церкви праведного Лазаря, в селе мужа.

Священник поучил их Закону Божьему. Она же внимала наставлениям, чтобы на деле исполнять их. Свекор и свекровь, видя ее доброту и разум, невзирая на возраст, повелели ей всем домашним хозяйством управлять. Она же со смиренным послушанием относилась к ним, ни в чем не ослушалась, ни вопреки не говорила, но почитала их и все веленное ими безукоснительно выполняла, так что дивились ею все. И многие испытывали ее речами и ответами, она на всякий вопрос благочинный и рассудительный отвечала, и все удивлялись ее разуму и славили Бога. И во всякий вечер помногу Богу молилась, кланяясь по сто и более раз, и, вставая рано, каждое утро то же совершала.

Когда же мужу ее по царской службе доводилось по несколько лет дома не бывать, она в его отсутствие все ночи без сна проводила в молитвах и в рукоделии — за прялкой и пальцами. И, продав сделанное, деньги отдавала нищим и на устройство церкви. При этом, как и подобает, милостыню тайно творила, в ночи, днем же домашним хозяйством управляла. О вдовах и сиротах как усердная мать заботилась: своими руками и омывала, и кормила, и поила. Слуг и служанок довольствовала пищею и одеждою, и дело по силам давала, и никого обидным именем не называла. И не требовала воды себе подавать для умывания рук, ни сапог разувать, но все сама делала. А неразумную прислугу со смирением и кротостью наставляла и исправляла, на себя вину их возлагала и никого никогда не оклеветала.

Свобода воли — это осознанное самоограничение, существующее только святым. Боярыня Улиания ограничивала собственную волю, чтобы не ущемить свободу своих ближних.

Во всем же надеялась и уповала на Бога («Отче наш, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли...») и на Пресвятую Богородицу, и великого Чудотворца Николая. От них помощь и получала.

За грехи человеческие постиг Русскую землю гнев Божий: настал великий голод, от которого многие помирали. Улиания еще бо́льшую милостыню стала тайно раздавать: беря пищу у свекрови на завтрак и на обед, и на ужин сама не ела, но все то нищим и голодным отдавала. А когда кто умирал, то нанимала омыть и на погребение сребреники давала, и молилась об отпущении ему грехов.

Когда же нашел сильный мор, и многие умирали от чумы, то люди в домах своих стали запираются, чтобы зараженных в дом не пускать, и к одеждам их боялись прикоснуться. Она же тайно от свекра и свекрови многих зараженных своими руками в бане мыла и лечила и об исцелении их Бога молила. И если кто умирал, то она сама многих сирот омывала и в погребальное наряжала, хоронить нанимала и сорокоуст заказывала.

Свекор и свекровь ее дожили до глубокой старости в иноках умерли. Муж ее в то время на службе в Астрахани уже более трех лет был. Улиания похоронила их с почестями и большую милостыню по ним раздала, даже в темницу посылала, и сорокоусты заказала, и столы с поминальным угощением в доме своем ставила всем ежедневно в течение всех сорока дней.

Прожила она с мужем многие годы во всяческой добродетели и чистоте по Закону Божьему, и родила сыновей и дочерей. Ненавидящий же добро враг жаждал причинить ей вред: частые раздоры учиняя меж детьми и слугами. Она же, здраво и разумно рассуждая, примиряла их. Тогда враг подстрекнул слугу, чтобы убил сына их старшего. А другой сын на службе погиб. Она же если и печалилась, то только о душах их, а не о смерти.

После случившегося попросила мужа отпустить ее в монастырь, и не отпустил он, но, посоветовавшись, решили и дальше вместе жить, но супружеской близости не иметь.

Тогда, приготовив мужу обычную постель, сама Улиания с вечера после долгих молитв ложилась на печи, подложив дрова острыми углами под тело, а ключи железные — под ребра, и на них немного подремав, пока слуги не засыпали, вставала на молитву на всю ночь до рассвета. Потом в церковь шла к заутрени и к литургии. А после рукоделию предавалась, и дом свой, как Богу угодно, содержала: слуг своих пищею и одеждою довольствовала в достатке, и поручение каждому по силе давала, о вдовах и сиротах заботилась, и бедным во всем помогала. И прожили они так с мужем 10 лет, и преставился муж ее. Похоронив его, она пуще прежнего все мирское отвергла, заботясь только о душе, размышляя, как угодить Богу. Усердно подражая прежним святым женам, молилась Богу, и постилась, и милостыню неограниченную раздавала, так что часто не оставалось у нее ни одного сребреника, и тогда занимала, чтобы подавать нищим милостыню. Когда же наступала зима, брала у детей своих деньги, чтобы купить теплую одежду, но и их раздавала нищим. Сама же без теплой одежды в стужу ходила, и сапоги на босые ноги обувала, только под ступни ореховую скорлупу и черепки острые вместо стелек подкладывала, и тело томила.

Так прожила Улиания во вдовстве девять лет, проявляя добродетель ко всем, раздавая имущество на милостыню, лишь на необходимые домашние нужды оставляя, рассчитывала пищу точно от урожая до урожая, а избыток весь нуждающимся отдавала.

И вот случился опять голод сильный по всей Русской земле во времена царствования Бориса Годунова, да такой, что многие от нужды скверных животных и человеческое мясо ели, и от голода умирали. И в доме Улиании предельный недостаток был и в пище, и во всем необходимом, поскольку не возшло из земли посеянное, а кони и скот подошли. Она же умоляла детей и слуг своих, чтобы ни к чему чужому не прикасались и воровству не предавались, но сколько осталось скотины, и одежд, и сосудов — все бы распродали за хлеб. И тем челядь кормила и милостыню достаточную по-

давала. И в нищете своей обычной милостыни не оставила и ни одного из просящих не отпустила она без подаяния. Дойдя до крайней нищеты, когда уже у самой ни одного зернышка не осталось в доме, и о том не печалилась, но все упование и надежду на Бога возложила.

Когда же недостаток умножился в доме ее, она распустила слуг на волю, дабы не изнурить их голодом. Одни из них решились с нею вместе терпеть нужду, а другие ушли. Она же с благословением и молитвою отпустила их, не держа на них гнева. И повелела оставшимся слугам собирать лебеду и кору древесную и из них хлеб готовить, и этим же сама с детьми и слугами питалась. От молитвы ее был и хлеб сладок. Из этой пищи и нищим подавала. И никого без подаяния не отпускала. Соседи выговаривали нищим: «Чего ради в Ульянин дом ходите? Она ведь и сама от голода умирает!» Они же рассказывали: «Многие села обошли мы и чисто пшеничный хлеб получали, да только всласть не насыщались им, как сладким хлебом вдовы этой». Тогда и соседи, вдоволь хлеб имеющие, посылали в дом ее попросить хлеба отведать, и так же удивлялись хлебу ее сладкому, говоря себе: «Горазды слуги ее хлеб печь!» и не разумели, что молитвою ее хлеб сладок. Протерпела ж в той нищете два года, не печалась, не впадая в смятение, не возроптав, и не согрешив устами своими в безумии на Бога. И не изнемогала духом от нищеты, но больше прежних лет весела была.

Кто-то из читателей может подумать: разве это жизнь — отказывать себе во всем ради других людей? А была ли Ульяния счастлива от такой жизни? *Счастье* для нее — не в земном благополучии, а быть *с частью* праведников одесную (справа) Отца Своего на небесах после Страшного суда!

Когда же приблизилось время честной ее кончины, то Господь дал ей возможность в болезни избыть остаток грехов ее, и разболелась она. Днем лежа молилась, а ночью вставала на молитву, никем не поддерживаемая, ибо говорила: «И от больного Бог требует молитвы духовной».

Во второй день января, на рассвете дня, призвала отца духовного и причастилась святых тайн. И сев, призвала де-

тей и слуг своих, наставила их о любви, и о молитвах, и о милостыне, и о прочих добродетелях, заключив словами: «Возжелала желание об ангельском образе иноческом еще в юности моей, но не сподобилась убогая из-за грехов моих. Богу так угодно, слава праведному суду Его». И поцеловала всех бывших тут, и всем прощение дала и мир завещала, легла и перекрестилась трижды и, обвинив четки вокруг руки своей, последнее слово сказала: «Слава Богу за все. В руки Твои, Господи, предаю дух мой, аминь». И предала душу свою Тому, Кого сызмальства возлюбила. И все увидели вокруг головы ее круг золотой, как на иконах вокруг головы святых пишется. Таков оказался результат ее деятельного благочестия.

Марфа и Мария из «Сказания о явлении Чудотворного Креста Господня»⁴⁵⁸ не снискали святости, но за свою чистую веру и выполнение Божественной воли удостоены человеческой благодарности — памятью о них.

Происходили они из благочестивой дворянской семьи и были родными сестрами. Когда пристало время, то выдали их замуж. Марфу — за Ивана, из знатного, но небогатого рода. Марию — за Логвина из менее известной, но зато богатой семьи. И пришлось как-то раз сойтись мужьям в доме родителей их жен за трапезой. И стали они спорить меж собою, кому на каком месте сесть. Ивану захотелось на почетнейшее — происхождения своего знатного ради, а Логвин пожелал его занять по богатству своему. И по этой причине, и по гордости своей, поссорились они, позабыв слова Господа: «Когда ты будешь позван кем на брак, не садись на первое место» (Лк.: 14;8). И женам своим строго наказали не общаться...

Как бы ни хотелось сестрам повидаться, но они строго выполняли наказания своих мужей до их смерти, случившейся в один день и в один час — изволением Господним. Но не

⁴⁵⁸ Повесть о Марфе и Марии // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1988. С. 105–111.

знали сестры о том. И решила старшая Марфа пойти к зятю своему Логвину поклониться, чтобы только увидеть сестру свою. А если он призрит ее смирение, то останется в дому его, если презрит, то вернется восвояси. Так и младшая Мария надумала идти в дом Ивана и если тот примет ее доброжелательно, то одарит его по достоинству. И пошли сестра к сестре, и сошлись в пути не ведая того.

Божественный Промысл и смирение свело их. Послали они слуг своих, узнать, с кем Господь привел встретиться на пути. И каждая получила по ответу: «Вдова идет к сестре своей». И решили тогда заночевать вместе. Поскольку давно не виделись, то и не узнали друг друга, а когда назвали имена свои, то признали в себе сестер и расплакались от счастья и возблагодарили Бога, что не лишил их возможности повидаться до смерти.

После совместного ужина легли они спать. И явился им в тонком сне ангел Господень, и сказал Марфе: «Господь послал тебе золото, по вере твоей Богу», а Марии — серебро. И повелел сделать из золота Крест Господень, а из серебра — ковчег для него. Отдать же золото и серебро надлежало поутру первым встречным — так Господь веру сестер проверял. Проснувшись, обнаружили сестры одна — золото, другая — серебро. И возрадовались Божьему дару, и стали думать, как исполнить повеление Божье.

Видят, идут тем путем три инока в возрасте, и рассказали им о видении во сне и чудесно обретенном золоте и серебре и что надлежит из золота Крест Господень выковать, а из серебра — ковчег для него. Старцы признались, что ради этого и пришли к ним. Тогда с радостью отдали сестры серебро и золото, и скрылись с глаз мнимые иноки. Не знали сестры, что это Господь послал ангелов своих в иноческом образе для исполнения Его воли. А сестры пошли в свой дом в городе Муроме и рассказали о случившемся родственникам своим.

И вознегодовали на них домашние, что с таким небрежением отнеслись к дару Божьему и отдали золото и серебро не весть кому! Разве нельзя было в городе Муроме найти золотых дел мастера для устройства Божьего дела? И долго

укоряли их. Марфа и Мария только оправдывались, что поступили согласно повелению ангелов.

Собралась тогда большая толпа родственников и жителей города и решили отправиться на то место, где обретенны были золото и серебро и отданы неизвестным странникам. И увидели их идущими и несущими Крест Господень. Подошли иноки к благочестивым сестрам и сказали: «Марфа и Мария! В видении данное вам ангелом золото и серебро и преданное нам на устройство Креста Господня, ныне по вере вашей и по повелению Божьему возвращаем в виде золотого Животворящего Креста Господня и серебряного ковчега к нему. Примите их на спасение и на благоденствие, миру же православному на исцеление недугов, и разрушение страстей, и не прогнание бесов!»

Когда же присутствующие поинтересовались, откуда старцы пришли сюда, то услышали: «Из Царьграда!». И поинтересовались тогда, давно ли они идут из Константинополя? И получили удививших всех ответ: «Вот уже третий час, как вышли». Не попытались разгадать тайну предполагаемых монахов, а пригласили их разделить кушанья с общего стола, накрытого по случаю торжества.

Отвечали им старцы: «Не едим и не пьем мы. Это вам благословил Господь во славу Свою питаться от всего этого» — и стали невидимыми. Тогда только благочестивые сестры Марфа и Мария и все присутствующие поняли, что это были ангелы, посланные Богом в виде иноков.

Сотворили тогда совет, где установить обретенную святыню, и не могли решить. И вновь во сне было видение сестрам от Креста Господня, в котором указано место — находящаяся на реке Унже, на погосте, в двадцати пяти верстах от Мурома, церковь святого Архистратига Михаила и всего Собора небесных ангельских чинов⁴⁵⁹. И много чудес и ис-

⁴⁵⁹ Животворящий Крест Господень, вложенный в серебряный ковчег, находился до конца XIX века в церкви Архангела Михаила Унженского погоста. Сделанная на ковчеге надпись свидетельствовала, что создан он был по распоряжению царя Михаила Федоровича и его матери инокини Марфы в 1615 г.

целений произошло от него, так что слава о нем распространилась по всей России.

Говоря о Животворящем Кресте Господне, вспоминают и двух благочестивых сестер, удостоенных Богом за их искреннюю веру быть причастниками в создании православной святыни.

Дальнейшее развитие исторической повести по пути беллетризации и художественного вымысла сказывается в цикле «Повестей о начале Москвы» и «Повести о Тверском Отроче монастыре». В них проявляется и новая авторская позиция, и новое сюжетное построение, основанное на чувствах.

В древнерусской литературе к XVII в. уже прочно устоялся жанр повестей об основании монастырей, с определенным сюжетным каноном. Действие повести начиналось с поиска места, Божественного знамения, указывающего на нужное место, затем шло описание подготовки территории, строительства часовни или храма, обустройство монастыря и рассказ или сообщение о его процветании.

«Повесть о Тверском Отроче монастыре» также могла бы быть написана по этой сложившейся схеме, если бы автор не увлекся романтической историей любви легендарного основателя монастыря отрока Георгия к девице Ксении. История душевной драмы, ставшей причиной ухода Георгия из мира, предпослана самой истории основания монастыря. А параллельно описана счастливая любовь и брак Ксении и тверского князя Ярослава Ярославича. И хотя в произведении много исторических и географических реалий, воспроизводящих в условиях XVII в. русский быт второй половины XIII в., оно не может служить достоверным историческим источником.

В повести доминирует вымысел, и сюжет в ее первой части строится под воздействием свадебной песни и самого свадебного обряда и лишь во второй — по законам жанра повести. Использование образов и художественных средств народной поэзии в описании сильных чувств и переживаний героев делает повесть особенно поэтичной.

В XVI–XVII вв. происходит дальнейшее размежевание церковнославянского и русского языков. В XVI в. появляются переводы с церковнославянского языка на «простую мову» и создаются церковнославянско-«русские» словари⁴⁶⁰. В публицистике XVI в. так же происходит языковое размежевание: «Когда автор говорит как бы не от своего лица, употребляется церковнославянский язык; там же, где речь идет о предметах личного характера, о личных впечатлениях, находим русский язык, т.е. противопоставление церковнославянского и русского соответствует противопоставлению объективного и субъективного содержания»⁴⁶¹.

На этом фоне заметно стремление к кодикологии церковнославянского языка: появляются «Азбука» Ивана Федорова (1578), «Грамматики» Лаврентия Зизания (1596), Мелетия Смотрицкого (1619 и 1648), Иоанна Ужевича (1643).

Эта стадия триумфа разума венчает средневековый период развития русского общества.

2.2.5. ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ПРИРОДЫ НА СТАДИИ МИРОПОСТИЖЕНИЯ И ВТОРОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ФОРМАЦИИ (С 90-х ГОДОВ XV в. — ДО 40-х ГОДОВ XVII в.)

В литературе конца XV в. и особенно XVI в. заметно господство разума. И это не случайно. Рассудок стал доминировать над верой в реформационных движениях 80—90-х годов XV в., дал толчок развитию мирского начала в сознании. Вот почему в этот период в литературе господствующим становится религиозно-рационалистический метод изображения действительности, основанный на индукции, который привел к обобщениям и ти-

⁴⁶⁰ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). С. 75–77.

⁴⁶¹ Там же. С. 45.

пизации — составным литературного художественного метода. Это период господства антропоцентрического мировоззрения.

В XVI в. природа стала восприниматься как самостоятельная от ее Творца, как данная человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема.

Вершиной творения Бога был человек — царь природы. Теперь его деятельность протекает на фоне природы. Человек оказался в центре мироздания.

Соответствующим оказалось и воспроизведение природы в древнерусских сочинениях XVI — 40-х годов XVII вв., причем на этом этапе развития изобразительности (художественности) появился не просто «собирательный» пейзаж какой-то местности, а вымышленный пейзаж, выполняющий в произведении определенные литературные функции, становящийся смысловым элементом литературной композиции.

2.2.5.1. В XII в., во времена господства религиозно-символического метода воспроизведения, Кирилл Туровский создал в «Слове на Антипасху» обобщенный, символический пейзаж, несущий в себе сакральный смысл Христова Воскресения.

В XVI в., когда набирает силу рационально-индуктивный метод с его стремлением к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения, в литературе появляется и другого типа обобщенный пейзаж — реалистический. В нем нашло отражение новых взглядов на природу: не как на нечто непознаваемое в своем величии, а как на разумно устроенную Богом для житейской пользы человека. То есть природа стала восприниматься на чисто бытовом, а не сакральном уровне. В результате в ее описании появляются плоды частной деятельности человека, результаты его рачительного хозяйствования.

Пример такого нового и восторженного отношения к природе, в которой заметен созидательный труд человека, мы встречаем в поучительном слове митрополита Даниила (XVI в.): «И аще хочещи прохладитися, изыди на предверие храмины твоея, и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, ови же нижайше, и в сихъ прохладжайся, смотря ихъ доброту, и прослави техъ творца Христа Бога. Себо есть истинное любомудрие»⁴⁶².

Воспроизведение пейзажа начинается сверху, с неба, и неожиданно в поле зрения попадают несовместимые во времени реалии — солнце и звезды (луна-то, ладно, иногда «сопутствует» солнцу на вечернем небосклоне). Это обстоятельство свидетельствует, что описывается не конкретный пейзаж, а некий обобщенный, может даже немного универсальный: созерцание пленера можно отнести и к дневному времени, и к вечернему, и к ночному. И небо может быть в ту пору то ли с высокими облаками, то ли с низкими. Перед нами как бы универсальная заготовка на любое время суток и состояние погоды.

«И аще хочещи и еще прохладитися: изыди на дворъ твой...». То есть, предыдущий взгляд на небо был брошен, скорее всего, с порога дома. Это как бы первое знакомство с состоянием природы. А после него «... обойди кругомъ храмины твоеа, сице же и другую и прочаа, такоже и дворъ твой, и аще что разсыпая, или пастися хочеть създай, ветхаа поновляй, неутверженаа укрепи, прахъ и гной згребай вместо да ти къ плодоносию вещь угодна будетъ» (С.25).

Здесь уже не природа, а труд человека оказался в центре внимания. Появились конкретные и дельные рекомендации по его практической деятельности на собственном подворье. Причем они также носят обобщенный характер: нужно самому выбрать род занятия себе — в зависимости от складывающейся ситуации.

⁴⁶² Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Отдел приложений. С. 25. Далее страницы указаны в тексте.

В этой части описания речь идет, конечно же, о дневном времени суток (ночью коровы не пасутся), наиболее благоприятной для трудовой деятельности. Так утреннее или ночное «любомудрие» — созерцание неба и светил — сменяется дневным трудовым «прохлаждением» сначала во дворе, а потом и в огороде: «И аще хоцещи вящше прохладитися, изыди во оградъ твой, и разсмотри сюду и сюду, яже къ плодоносию, и яже къ утвержению сътвори» (С.25).

Автор мысленно обозревает усадьбу своего предполагаемого читателя, постепенно расширяя и расширяя описываемое пространство: «Или аще не достало ти есть, изыди на поле сель твоихъ, и вижь нивы твоя, умножающа плоды ово пшеницею, ово ячмень и прочаа, и траву зеленеющуюся, и цветы красныа, горы же и холми, и удолиа, и езера, и источники, и реки, и сими прохлажайся, и прославляй Бога, иже тебе ради вся сиа сътворшаго» (С.25-26).

Обзор не только расширился значительно, и по горизонтали, и в глубину, но опять, как в самом начале, стал подниматься кверху (холмы и горы), да и сама точка обзора поднялась: чтобы окинуть взглядом горы, холмы, озера и реки, нужно было посмотреть на все сверху.

Воспроизведенная митрополитом Даниилом картина своей масштабностью напоминает описание Русской земли в «Слове о погибели». Но между ними имеются весьма существенные различия, свидетельствующие о разных литературных методах осмысления и изображения действительности. Главное из них — использование в описании индуктивного метода митрополитом Даниилом, и дедуктивного — автором «Слова о погибели». В произведении XIII века взгляд брошен сверху на всю Русскую землю, она воспринимается автором как обобщенное целое, а уже потом просматриваются реки, озера, холмы, источники, сады и т.д. Но опять же — не единичные детали.

Описание митрополита Даниила построено по совершенно противоположному принципу. Он идет от частного, конкретного — собственного дома, двора, хозяйственных построек, — к группам предметов, и, наконец, к панорам-

ному взгляду на Русскую землю сверху — на горы, холмы, озера, реки, источники и т.д. (интересно, что «набор» реалий у Даниила почти тот же, что и в «Слове о погибели»). А начинает и заканчивает свою зарисовку призывом прославить Бога за сотворенную ради человека эту красоту.

В «Слове о погибели» автор также испытывает восторг от красоты описываемой им Русской земли, дарованной христианскому народу. Но в «Слове» нет того пафоса практической деятельности человека, которым пронизан приведенный пассаж митрополита Даниила. Это — второе существенное отличие двух памятников. Практический, рациональный подход к природе характерен для XVI в., но немислим в XI-XII веках.

Может поначалу показаться, что митрополит Даниил оставил описание какой-то конкретной местности. Воспроизведенный им ландшафт присущ многим местам центральной части России. Это — типичный ландшафт, описание его построено по принципу обобщения. Но Даниил нарушил принцип единства места и времени, который выступал непременным условием статичного пейзажа святых мест. И если в изображаемом Даниилом времени, можно сказать, стал доминировать день, т.е. светлая часть суток, то пространство, во-первых, поступательно расширяется; а, во-вторых, обзор его ведется не с одной постоянной точки.

Первоначально небо и светила, усадьба и огород, постройки видятся с привычного для человека уровня — уровня его глаз. Если бы автор остановился на нем и расширил описание за счет деталей, то получился бы бытовой пейзаж, построенный в вертикальной плоскости. В нем нелицезвуют три необходимые для этого уровня: верхний — небо с солнцем, или луной со звездами, да еще и с облаками — высокими или низкими. Средний — представлен домом и хозяйственными постройками, деревьями. Нижний — огород с растущими на нем овощами. То есть получилось описание в одной вертикальной плоскости. Но вот точка наблюдения поднимается вверх, и в поле зрения наблюдателя

попадают сначала нивы, а затем, по мере ее возвышения, все большее пространство охватывает взгляд: и реки, и горы, и озера и т.д. Тем самым пейзаж обретает глубину, становится трехмерным, объемным. В нем нет статичности, не чувствуется и сакральности.

Это уже новый тип обобщенного пейзажа, построенный с помощью индуктивного метода на основе конкретных реалий. Хотя своим широким обзором местности он напоминает палестинские пейзажи игумена Даниила, в нем уже заложен и литературно-художественный смысл, выразившийся в мирской эстетической оценке описанного.

2.2.5.2. По-видимому, в конце XV — начале XVI столетия была написана основная редакция «Сказания о Мамаевом побоище»⁴⁶³. Воспроизведение природы в ней, по сравнению с одной по теме, но не художественному воплощению «Задонщиной», пошло по пути детализации и конкретизации. Пейзаж «Сказания» не представляет собой единичное описание какой-то местности, а как бы слагается из ряда небольших зарисовок, разбросанных по всему сочинению. И поскольку они характеризуют одно место — поле Куликово между реками Доном и Непрядвой, и почти что в одно время — ночь и раннее утро 8 сентября 1380 г., их можно собрать воедино, и мы получим цельную картину раннего осеннего утра в поле: «Уже бо ночь приспе... Осени же тогда удолжившися и деньми светлыми еще сияющи, бысть же въ ту ночь теплота велика и тихо велми, и мраци роснии явишася <...> И уже заря померкла, нощи глубоце сущи. <...> Приспевшу же месяца септевриа въ 8 день... свитающу пятаку, въсходящу солнцу, мгляну утру сущу, начаша христианьские стязи простиратися и трубы ратные многы гласити. <...> Наставшу же второму чясу дни, и начаша гласи трубнии обох пльковъ сниматися... Плькы же еще не видятя, занеже утро мгляно. И в то время, братье, земля стонеть велми, гро-

⁴⁶³ *Дмитриев Л.А.* Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. М., 1982. С. 334–335. Далее страницы указаны в тексте.

зу велику подаваючи на востокъ нолны до моря, а на запад до Дунаа, великое же то поле Куликово прегигающеся, реки же выступаху из местъ своихъ, яко николи же быти толиким людем на месте томъ...» (С. 40–41).

До «Сказания» нам еще не попадалось столь подробное описание смены теплой ночи туманным утром. Больше века прошло с того дня, но как автор зримо его воспроизвел: объяснил и причину утренней росы и тумана (погожие светлые дни и теплые ночи «бабьего лета»); и не стал сразу описывать полки, за туманом не видимые, а несколько раз указал на многоголосие труб, собиравших под стяги воинов. А когда понемногу туман стал рассеиваться, стали различимы и многочисленные полки.

Автор употребил здесь прекрасную метафору; от множества воинов поле прогнулось, и реки вышли из берегов! Ее подсказал рельеф местности, как в свое время автору «Слова о полку Игореве» затмение солнца подсказало идею «тьмы», покрывшей свет. И русские, и татарские войска спускались навстречу друг другу с холмов и сошлись в низине. Но древнерусский писатель не стал об этом говорить (эти детали сохранились в других редакциях «Сказания»), а метафорично передал впечатление от «силы тяжце».

Художественным отзвуком «Задонщины» и далекого, но прекрасного «Слова о полку Игореве» можно назвать «гадания» Дмитрия Волынца в ночь перед битвой. Здесь, как и в «Слове», природа предвещает воеводе и князю битву великую: «...Съзади же плъку татарскаго вольци выють грозно велми, по десной же стране плъку татарскаго ворони кличуще и бысть трепеть птичей великъ велми, а по левой же стране, аки горам играющимъ — гроза велика зело; по реце же Непрядве гуси и лебеди крылами плещуще, необычную грозу подающе. Рече же князь великий Дмитрею Волынцу: «Слышим, брате, гроза велика есть велми». И рече Волынецъ: «Призывай, княже, Бога на помощь!» (С. 40).

Пожалуй, это самое засимволизированное место «Сказания» и самое архаичное. Легко обнаружить в нем символы «Слова о полку Игореве», но из-за времени в них про-

изошла путаница. Если в «Задонщине», использовавшей тех же животных в качестве символов, каждой птице и каждому зверю подобран глагол, который отражает характерное только данному виду действие, то в «Сказании» вороны почему-то «кличут» (не поймешь: клекочут, как орлы, или кричат, как галки), а лебеди крыльями сильно шумят...

Заметно, что образы эти книжные, а не взяты из жизни, и несколько инородны в «Сказании». Они еще раз упоминаются в сочинении, еще более вызывая ассоциацию со «Словом»: «За многы же дни мнози вльци притекоша на место то, выюще грозно, непрестанно по вся ноши, слышати гроза велика... Галици же своею речию говорят, орли же мнози от усть Дону слетошася, по аеру летаючи клекчють, и мнози зверие грозно выють, ждуще того дни грознаго, Богом изволеннаго, въ нь же имать пасти трупа человека, таково кровопролитие, акы вода морскаа. От такового бо страха и грозы великыя древа прекланяются и трава посьстиляется» (С. 38).

Но только животный мир описан как символ. Природа в целом — зримо реалистична.

В разгар сражения, в восьмой час дня, «духу южну потянувшу съзади» русских воинов. Автор не говорит прямо, что природа помогает русским. Но наступает кульминационный момент: «из дубравы зелены, аки соколи искушеныя урвалися от златых колодиць, ударилися... на ту великую силу татарскую» воины засадного полка, решившие тем исход битвы. И вот в дубраве же, «под сению ссечена древа березова» находят израненного великого князя Дмитрия Ивановича (С. 45-46).

Такие подробности и детали способствуют воссозданию реальной картины.

Еще дальше в этом направлении пошел автор Киприановской редакции «Сказания о Мамаевом побоище», написанной некоторое время спустя, между 1526—1530 гг.⁴⁶⁴,

⁴⁶⁴ Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. М., 1980. С. 127–128.

прагматик по натуре, старающийся дать всему трезвое объяснение.

И у него волки воем предвещают битву и гибель воинов, но они уже не символы «грозы великой»: «Тогда же по вся нощи волцы выюще страшно, и вороны и орлы по вся нощи и дни грающе и клегчюще, ждуще грозного и Богом изволеного дни кровопролитного, по реченному: «Где будет труп, тамо съберутся орлы». И тогда убо от такового страха богатырская сердца и удалых человек начаша укреплятися и мужествовати, слабых же и худых страшитися и унывати, видяще пред очима смерть. И приспе ночь праздничная Рожества Пречистой Богородицы (т.е. 8 сентября. — А.У.). Осен же бе тогда долга, и дни солнечнии светли сияющи, и теплота велиа. Бысть же в ту ночь теплота и тихость велиа <...> И егда заря угасе, и глубоце нощи сущи, и Дмитрий Боброков Волынецъ всед на конь... и выехаша на поле Куликово» (С.60-61). Далее описывается его гадание, но оно точнее и реалистичнее передает поведение животных: «волцы выюще страшно велми», «во птицах трепет велий», «врали грающе, и орлы клегчюще по реце Непрядве». Далее следует описание рассвета и начало наступления двух сил, причем автор описал подробно рельеф местности: «Тоя же нощи, утру свитающи, ... и возходящу сълнцу, бысть мгла велиа по всей земле, аки тма, и до третьяго часа дни, и потом нача убывати. Князь велики же отпусти брата своего... вверх по Дону в дубраву засадной полк... И исполчишася христианьстии полци вси... И сташа на поле Куликове, на усть Непрядвы реки. Бе же то поле велико и чисто и отлог велик имеа на усть реки Непрядвы. И выступиша татарская сила на шоломе, и поидоша с шоломяни. Тако же и христианская сила поидоша с шоломяни и сташа на поле чисте, на месте тверде. <...> И бе страшно видети две силы великия, сънимающася на кровопролитие, на скорую съмерть. Но татарская бяше сила видети мрачна потемнена, а русская сила видети в светлых доспехех, аки некая великая река лиющися, или море колеблющася, и солнцу светло сияющу на

них и луча испущающи, и аки светилницы издалече зряхуся» (С. 62-63).

Строго реалистичную картину поля брани только в конце описания нарушает подчеркнутое автором покровительство солнца русским воинам. Природа не осталась безучастной, если силы небесные помогают христианам.

Вот в засадном полку, наблюдая битву, хотят скорее броситься на помощь ослабевающим русским. Но воевода Дмитрий Боброк сдерживает князя Владимира Андреевича, ибо «егда хотяху изыти на враги своя, и веаше ветр велий противу им в лице и бяше зело и възбраняше. И рече Дмитрей Боброк Волынецъ: «Никако же никтоже да не изыдет на брань, възбраняеть бо нам Господь». Но через час «внезапу потяну ветр созади их, понужаа их изыти на татар» (С.65). Внезапный удар свежих сил приносит русским победу.

Деталь с ветром — очень интересная. На ней акцентировал особое внимание только автор-прагматик Киприановской редакции «Сказания». Невыгодно наступать коннице против ветра: сдерживает ветер стремительность лошадей, раньше встретят их выпущенные врагом стрелы и т.д. Но ветер в лицо, сдерживающий порыв воинов, это еще и Божье указание — не пришло время. Попутный ветер — пора...

С Божьей помощью, подчеркивает автор, одолели русские полки поганых. И природа, выражая волю Творца, способствовала этому. Вот почему изображение ее в «Сказании о Мамаевом побоище», как верно отметил Н.И.Прокофьев, «носит явно выраженную религиозно-христианскую окраску»⁴⁶⁵. Но автор сохранил и пейзаж «Сказания», и световые оттенки, присущие «Слову о полку Игореве».

Кто же этот прагматик, свято отмечавший в «Сказании» Киприановской редакции помощь небесных сил — Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, первых русских святых

⁴⁶⁵ Прокофьев Н.И. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков // Литература Древней Руси. М., 1981. С. 11.

Бориса и Глеба — и реалист, тонко описавший ранее осеннее утро, создавший словесную картину пейзажа перед битвой?

По последним изысканиям М.Б.Клосса, им был тот самый митрополит Даниил⁴⁶⁶, рассказом о котором начинался раздел **2.2.5.1.**, восторженный ценитель природы и Богом сотворенного мироздания.

2.2.5.3. Самым благодатным для рассмотрения по нашей теме литературным произведением XVI в. является «Казанская история», в которой имеются описания природы и пейзажи на любой вкус⁴⁶⁷. И не только количеством зарисовок, но и их литературным качеством выделяется это сочинение. По мнению Т.Ф.Волковой, описания окрестностей городов Свияжска и Казани «наиболее приближающиеся по типу описания к пейзажу в современном его понимании»⁴⁶⁸.

Познакомимся с ними. Вот как описывает автор место, выбранное Иваном Грозным для городка-крепости Свияжска: «Место же то таковое, идеже поставися град: прилежаху бо к нему подале от него превысокия горы, и леса верси своя покрывающе, и стремнины глубокия, и дебри, и блата; ближе града об едину стену озеро мало, имеюще в себе воду сладку и рыбиц всяких малых довольно и на пищу человеком, из него же круг града течет река Шука, и мало пошед, впаде въ Свиягу реку. И на таковой сей границе красней промеж двою рекъ, Волги и Свияги, новый градъ ста» (С. 394).

Автор, рационалист по своему мировоззрению, с присущим ему утилитарным подходом к описываемому, отметил, прежде всего, очень удобное расположение города в привязке к ландшафту. Во-первых, подойти к городу не так-

⁴⁶⁶ Клосс М.Б. Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков. С. 127–128.

⁴⁶⁷ Волкова Т.Ф. К вопросу о литературных источниках «Казанской истории» («Казанская история» и жанр «хождений») // ТОДРЛ. Т. 36. М.-Л., 1981. С. 242–250; Трофимова Н.В. Об особенностях и роли пейзажа в «Истории о царстве Казанском» // Литература Древней Руси. М., 1983. С. 65–75.

⁴⁶⁸ Там же. С. 248.

то легко: вокруг горы, леса, рвы, болота, да две реки — Волга и Свияга. Во-вторых, рядом с крепостной стеной имеется озеро. Мало того, что оно служит естественной преградой для нападающих, в нем, замечает автор, имеется рыба «на пищу человеком». В-третьих, вокруг города, опоясывая его, течет река Шука — тоже естественная преграда. То есть, редкое по имеющимся достоинствам место для возведения города. Но не только практицизм продемонстрировал в этом описании автор. Он еще и эстет, и может оценить не только достоинства местности с практической точки зрения, но и ее красоту: «И видеша место угодно и добро велми, возлюбилша е царь и воеводы все, и возрадовашася войска вся» (С.392).

Аналогичную — двоякую — оценку находим и в описании крепости и окрестностей Казани, причем эту оценку автор разделяет вместе с Иваном Грозным: «Царь же князь великий, облегли Казань и объехавъ около города, и смотряше стенныя высоты и местъ приступных. И видевъ, дивяся необычной красоте стенъ и крепости градной... Прилежить бо к нему с востока поле, зовомое Арское, велико и красно, по нему же течеть под градъ Казань река. На том же поле изливается езеро, Кабанъ имянуемо, от града за три версты, и рыбу многу имеющу в себе на пищу человеком, из него же истекает Булакъ река, в Казань реку под градомъ втекает, грязна велми и топна, а не зело глубока. С полудни же града, от Булака и до Волги, красный луг Царевъ на семь верстъ продолжается, травую многию зеленяся и цветы красяся. Град же Казань зело крепок, велми, и стоять на месте высоце промеж двою рек, Казани и Булака, и сограждень въ 7 стенъ в велицех и толстых древесех дубовых... И вода, двема рекама быстро со обою страну градъ обтекши, и во едину реку у стены града слияся, еже есть Казань, и та река в Волгу поиде, двема устьи, за три версты выше града... Яко крепкими стенами, водами вкруг обведенъ бе град той, токмо со единыя страны града, с поля Арского приступъ малъ. И туда стена градная была толстою седмь сажен, и прекопана около ея стремнина велиа глубока» (С. 470–472).

В двух этих описаниях общее наблюдается не только в двоякой — утилитарной и эстетической — оценке изображенного пейзажа, но и в самом ландшафте. И близь Свияжска, и близь Казани расположено богатое рыбой озеро, и река течет вокруг города и сливается с другой рекой и т.д. Но это не литературный шаблон в описании местности, а именно совпадение ландшафтов, хотя автор «Казанской истории» был, видимо, знаком как с описаниями чужих земель русскими путешественниками XII-XVI вв., так и с географическим описанием окрестностей Казани в «Книге Большого чертежа»⁴⁶⁹. А близость ландшафтов свидетельствует об определенных требованиях к местности, на которой возводится крепость. (Здесь уместно вспомнить о выборе места для Холма и Китежа, описанных в произведениях XIII века). И, прежде всего, наличие естественной преграды — реки, чтобы не копать искусственные рвы вокруг города и не заполнять их водой. Вот почему, чаще всего, города возводились в месте слияния двух рек.

Помимо приведенных реальных пейзажей с точным описанием топографии местности вокруг Свияжска и Казани, есть в «Казанской истории» и абстрактный пейзаж, напоминающий своей «оценочной» частью описание Ханаанейской земли игуменом Даниилом: «И поискавъ царь Саинъ, по местомъ преходя, и обретая место на Волге, на самой украине Руския земли, на сей стране Камы реки, концемъ прилежащи х Болгарстей земли, а другимъ концемъ к Вятке и къ Перми, зело пренарочито: и скотопажно, и пчелисто, и всякими земляными семяны родимо, и овощами преизобилно, и зверисто, и рыбно (хочу обратить внимание на собирательную форму существительных. — А.У.), и всякого угодия житейскаго полно — яко не обрестися другому такому месту по всей нашей Руской земли нигде же точному красотою (для автора это очень важно. — А.У.) и крепостию, и угодием человеческим, и не вем же, аще бу-

⁴⁶⁹ Волкова Т.Ф. К вопросу о литературных источниках «Казанской истории». С. 243, 249–250.

деть как и в чужих земляхъ» (С. 314). «И вскоре новая Орда, земля многоплодная и семенитая и, все рещи, медомъ и млекомъ кипящая, даде во одержание власти и в наследие поганымъ» (С.316).

Это, конечно же, не пейзаж, т.е. не словом воспроизведенная картина местности. Это — оценочная характеристика окраины Русской земли. И в данном случае нам важно отметить способность автора к литературному обобщению, и образность приведенной им характеристики: эта земля настолько плодородна и всем изобильна, что прямо-таки медом и молоком кипит через край! (Что это: гипербола или метафора?!) Благодаря столь выразительному тропу получился действительно образ изобилия.

Существенно и то, что это не философско-библейский символ, а, видимо, фольклорный троп. И в основе его — бытовая деталь.

Примечательно, что автор XVI в. не ограничивается одной только абстрактно-собирающей характеристикой Казанской земли, и далее в своем произведении помещает равнинный пейзаж, как бы переводит повествование в иную плоскость, причем использует для этого известный еще с Киевской Руси прием — описывает его с высоты птичьего полета: «Поле же то великое зело велико, конца мало ходячи до дву морь: на востокъ до Хвалимского, а к полудни до Чернаго. На немъ же рустии гради, веси и села мнози стояху древле, и мнози бяху людие живуще в нихъ, имеюще селение и водворение и за поле Куликово по Мечю реку... Но убо между себе русь и варвари от частых воеваний запустеша... Конечнее же от силнаго Батыява пленения и от иных по немъ царей все погибе. И быть поле чисто и нужно. По местом поля того возрастоша дубравы велия, имея в себе упитение зверемъ пустынным и всякому скоту полскому многу» (С.464).

Это минорное описание выступает контрастом предыдущему — мажорному. Гибель всего живущего угрожает. Степь являет свою неприветливость. Но безжизненность, пустынность «поля» не просто констатируется и

описывается, а приводится объяснение причины этой заброшенности — частые войны и Батыево нашествие.

И вот та же ранее сказочно богатая земля показана еще в одном преломлении, еще на более «приземленном» уровне — во время трудного, изнуряющего перехода через степь русских войск, направляющихся к Свияжску: «И тяжекъ явился... путь той... всему воинству: ... от конскихъ бо ногъ взимаему песку, и не бе видети солнца и небеси, и всего войска идущаго. И печаль велика все воинство обдержаше. Мнози же человеци изомроша от солнечнаго жара и от жажды водная, исхоша бо вся дебри и блата, и малыя реки полския не текоша путемъ своим, но развие мало воды в великих реках обреташеся и во глубоких омутех, но и то и сосудами, и корцы, и котлы, и пригорщами в час единъ досуха исчерпаху, друг друга бьюще и угнетающе, и задавляюще, ни отецъ сына жалующе, ни сынъ отца, ни брат брата. Инии же росу лизаху и тако жажду свою с нужею утоляху» (С.466). Куда и девалось обилие этой земли? Или она столь неприветлива к чужестранцам?

И в этом эпизоде нет пейзажа. Но есть нечто не менее важное: соотношение природы с психологическим состоянием людей. Иссушенная солнцем и зноем омертвевшая степь соответствует иссушенным, омертвевшим чувствам людей. Зной испарил всякое человеческое достоинство и за глоток воды сын готов драться с отцом, а брат с братом! Поступки такой глубокой психологической мотивировки не встречались ранее в русской литературе, а появились они только в XVI веке.

На стадии религиозно-рационалистического мировоззрения мало было описать действие, возникла потребность объяснить его. Вот почему тяжелое психическое состояние воинов — «печаль велика» (депрессия) — вызвало необходимость у автора объяснить его изнурительным переходом через пески в песчаной мгле. И это, пожалуй, одно из первых описаний, когда виновницей страданий людей выступает природа. Тут уже не приходится говорить о ее служении человеку.

Прежде встречались указания на природные катаклизмы и причиняемые ими людям бедствия. Но одно дело сухое летописное резюмирование, а другое — развернутое описание человеческих страданий с подробной их мотивацией. Это существенное движение в отражении в литературе человеческой психологии.

В разбираемом пассаже не вырисовывается пейзаж, ибо все воспроизведено в нем обобщенно: не поймешь, когда происходит переход то ли днем, то ли ночью; как долго длится — то ли один день, то ли пять недель; в течение его — ни неба не видно, ни земли — один только песок...

Вроде бы и нет развернутой картины в трех плоскостях, но, тем не менее, впечатление от песчаной бури оказалось значительным и впечатляющим получился сильный художественный образ враждебно настроенной пустыни и именно потому, что в центр повествования поставлен человек с его чувствами, и все описание как бы одномоментно.

Одномоментность в восприятии описанного — существенное условие, чтобы получился пейзаж.

Не менее выразительным получился эпизод из зимнего похода 1550 г. Ивана Грозного на Казань, построенный по тому же изобразительному принципу: «И велика бысть нужда воемъ от стужи зимняя: и от мрза, и от глада мнози изомроша, и конскаго падежу безчислено бысть. Велика тогда зима и мразна, к тому же и весна приспе скоро, и дождь велик, и много его идяше месяцъ непрестанно — или Богъ тако сотвори или волхование казанских волхвовъ сие бысть, не вемъ — яко и станам и становищам в войске потонути, и местом сухим не обрестися, где стояти и огнемъ огретися, и ризы своя просушити, и ядения сварити» (С.388).

Опять в авторе чувствуется практик-рационалист: он приводит естественное объяснение полноводия — долгая зима и затяжные дожди — доставившего немало бед русскому войску. И даже в этом небольшом эпизоде заметен практицизм автора: вода затопила всю местность, и только с трудом можно было отыскать место для бивуака.

Опять автор рассчитывает на сопереживание читателя — естественную реакцию его чувств на описанные бедственного положения русских воинов. То есть не только сторонним, внешним описанием природы ограничивался автор «Казанской истории», но стремился еще постичь и чувственный ее образ. И это было новым шагом в русской литературе.

Панорамное описание «земли» — один из частых приемов этого автора, и можно уже с уверенностью сказать, традиционный в древнерусской литературе. Вот, к примеру, описание территории, занятой Казанским царством, напоминающее манеру воспроизведения и игумена Даниила, и автора «Слова о погибели Русской земли»: «Бысть убо от начала Руския земли, якоже поведають русь и варвары, все то едина Руская земля, идеже стоит ныне град Казань, продолжающихся в длину до онога Нова града Нижнего на востокъ, по обема странама великия реки Волги, вниз до Болгарскихъ рубежов, до Камы реки, в ширину же простирающиеся на полунощие до Вяцкие земли и до Пермския, а на полудень — до половецкихъ предел. Все же бе держава и область Киевская и Владимирская. Живяху же за Камою в части земли своя болгарския князи и варвари, владующе поганым языкомъ черемискимъ, не знающим Бога...» (С. 300–302).

Панорамное зрение, высотный взгляд на окрестность позволяет воспроизвести картину Казанской земли в одной горизонтальной плоскости, но отсутствие вертикальной плоскости (деревьев, неба) и каких-либо деталей не делают из нее трехмерного пейзажа. Но это не значит, что автор не замечает в своих зарисовках и опускает детали, тогда бы он не был рационалистом. Там, где детали играют существенную роль, на них и строится описание. Примером могут служить пейзажи в картине боя: «И от пушечнаго и от пищалнаго гряновения, и от многооружнаго скрежетания и звяцания, и от плача и рыдания градских людей — и жен, и детей — и от великаго кричания, вопля и свистания, и от обоих вой ржания и топота конскаго, яко велий громъ, и

страшенъ звукъ далече на руских пределех за 300 версть слышашеся, и не бе ту слышати лзе что друг со другом глаголати. И дымный мракъ зелный восхожаше вверхъ и покрываше град и руския вои вся. И ночь, яко ясный день, просвещашеся от огня, и невидима бяше тма ночная, и день летний, яко темная ночь осенная, бываше от дымнаго воскурения и мрака» (С.488).

И в этой зарисовке можно увидеть традиции литературы XIII в., в частности, похожее описание осады Киева в 1240 году имеется в «Галицко-Волынской летописи»: «Приде Батый Киеву в силе тяжьце, многомъ множествомъ силы своей, и окружи град, и остолпи сила татарская, и бысть град в обьдержаньи велице... И не бе слышати от гласа скрипания телегь его, множества ревения вельблудь его и ржания от гласа стадъ конь его, и бе исполнена земля Руская ратныхъ»⁴⁷⁰, которое, в свою очередь, восходит к древнерусскому переводу «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия.

Но еще ближе описание осады Казани описанию взятия турками Царьграда в 1453 г., принадлежащее перу Нестора-Искандера: «И бысть сеча велиа и преужасна: от пушечного бо и пищального стуку и от звуку звонного, и от гласа вопли и кричания от обоих людей, и от трескоты оружия — яко молния бо блистааху от обоих оружия — также и от плача и рыдания градцких людей, и жон, и детей, мняшеша небу и земли совокупитися и обоим колебаться, и не бе слышати друг друга что глаголеть: совокупиша бо ся вопли, и крычания, и плач, и рыдания людей, и стук пищальный и звонъ клаколный в един звук, и бысть яко гром велий. И паки от множества огней и стреляния пушек и пицалей обоих стран дымное курение згустився, покрыло бяше град и войско все, яко не видети друг друга съ кем ся бьет, и от зелейнаго духу многим умрети. И так сечахуся имаяся за руки на всех стенах, дондеже ночная тьма их раздели...»⁴⁷¹. Но и этому опи-

⁴⁷⁰ Галицко-Волынская летопись // ПЛДР. XIII век. С. 294.

⁴⁷¹ ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 226.

санию можно найти более раннюю аналогию из древнерусских летописей. Вот как описано в «Повести временных лет» сражение между Ярославом и Мстиславом в рассказе о Ливственской битве: «И бывши нощи, бысть тма, молонья, и громъ, и дождь... И бысть сеча силна, яко посветяше молонья, блещашеться оружие, и бе гроза велика и сеча силна и страшна»⁴⁷². Такая ретроспекция позволяет увидеть, что в описании битвы происходит «разворот»: в рассказ вводятся новые детали, сравнения, метафоры, он расширяется, постепенно превращаясь из «литературной формулы» в картину боя. В XV в., при особой роли рационализма в сознании, эта картина превращается в батальный пейзаж, в котором детали стали играть существенную роль.

Выстрелы пушек, как раскаты грома, огонь, блистающий как молния, и т.д. — можно отнести к устоявшимся и заимствованным Искандером формулам. Но вот, что дым сгустился и обволок весь город, и от пороховых газов умерли многие воины, к литературным клише уже не отнесешь. Прагматик указал и причину, и следствие, и указал, что только тьма ночная развела противников.

Автор «Казанской истории» художественным сравнением превратил летний светлый день в темную осеннюю ночь, описывая густой пороховой дым, покрывший не только воинов, но и весь город. Сравнение светлого дня с темной ночью — новый образ в описании боя, художественное осмысление реалии из описания Искандера.

Немногим позднее, в начале XVII в. и авторы повестей о смуте составят похожие картины.

В целом же на основании анализа разных подходов в изображении картины осажденного города в разные периоды от XI до середины XVII вв. можно заключить, что в XI–XII вв. при религиозно-символическом методе, это описание сводилось к устоявшимся литературным формулам, т.е. было в определенной степени формальным, символичным.

⁴⁷² Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. С. 162

В XIII — первой половине XIV в. в описание проникают реальные детали, но чаще всего в качестве литературных тропов — метафор, сравнений, — которые соседствуют с устоявшимися формулами. Во второй половине XIV—XV в. при религиозно-прагматическом методе авторы стали обращать более серьезное внимание на детали, пытаясь указать причинно-следственную связь между ними. Наконец, в XVI—40-х годах XVII вв., при религиозно-рационалистическом осмыслении действительности, детали играют в описаниях важнейшую роль: реальная деталь сравнивается с реальной же; появляется оценка описываемого с практической точки зрения, т.е. обнаруживается типичный утилитарный подход к воспроизводимому. Впрочем, такая эволюция литературного метода сказалась не только в изображении картин осады города, но и в описании природы, и для всех видов пейзажа, как и для всей древнерусской литературы в целом.

Подводя итог разбору изображения природы в «Казанской истории», хотелось бы сказать следующее. Картины природы в этом сочинении являются неотъемлемой его художественной частью. Каждое из описаний композиционно едино, может строиться на одном преобладающем мотиве или образе, а картина в целом получается статичной или динамичной, в зависимости от того, что изображается — панорама всей территории царства, местность вокруг города, или батальный пейзаж. От предмета изображения зависит тип пейзажа: обобщенный или панорамный, напоминающий символические пейзажи древнерусской литературы XI—XIII вв.; конкретный — описание конкретной местности, напоминающий «сакральные картины» игумена Даниила, и батальный пейзаж — динамичный пейзаж, названный так весьма условно, ибо представляет собой описание динамичной картины осады города. В ней нет (или почти нет) природы, но выдержаны три условия построения пейзажа: единство места, времени и трехмерность изображаемого пространства.

2.2.5.4. Сколь значительные изменения претерпел «принцип образного отражения действительности», т.е. литературный (художественный) метод, видно на примере эволюции весеннего пейзажа в XVII в. по сравнению с XII веком.

Описания времен года, как мы видели выше, по сути своей представляют обобщенные зарисовки, т.е. абстрактные пейзажи (в отличие от конкретных пейзажей — описаний конкретных мест). Всякое обобщение ведет к типизации и абстрагированию, т.е. к образности. Художественные образы выступают символами, но в разное время — суть разными символами.

Весеннее пробуждение природы, воспроизведенное Кириллом Туровским символизирует Христово Воскресение. За каждым движением природы подразумевался определенный сакральный смысл: солнце символизирует Христа, лед — неверие, зима — язычество, весна — христианство и т.д. Что ни фраза, то новый образ. Особого внимания заслуживают эпитеты: с их помощью Кирилл Туровский как бы перелагает описываемое из одной плоскости в другую — из реальной в сакральную. «Ярмо» у него не «легкое», а «духовное»; «рало» не «тяжелое», а «крестное», «семя» не «добротное», а «духовное», «борозда» не «ровная», а «покаяния», «реки» — «апостольские», «рыбы» — «языческие», «сеть» — «церковная» и так далее.

Эти эпитеты не позволяют выйти повествованию за пределы христианской идеи, а понимание общего смысла произведения не может быть низведено до бытового уровня. Одним словом, описание весны чисто символично.

Автор первой трети XVII в., написавший в 1621 г. одну из повестей о смуте, условно названную «Летописной книгой»⁴⁷³, несомненно был знаком со «Словом на Антипасху»

⁴⁷³ По традиции, идущей от С. Ф.Платонова, авторство «Летописной книги» приписывалось И.М.Катыреву-Ростовскому. Но в 1975 г. М.В.Кукушкина опубликовала статью, в которой автором был назван Семен Шаховский (См.: Кукушкина М.В. Семен Шаховский — автор «Повести о Смуте» // Памятники культуры. Новые открытия. 1974. М., 1975. С. 75–78.) Однако новейшее

Кирилла Туровского, и составил словесно похожее описание весны: «...Зимняя уже година пройде, — время бысть весне, студень уже совлечеса своихъ иньевъ, и мразу отъ своей жестости ослабевшу и растаявшу снегу, и солнце уже на концы зодей Рыбъ текуще, — егда последние дни февраля месяца преходятъ и наставаше месяцъ мартъ...» (С. 593).

«Юже зиме прошедши, время же бе приходить, яко солнце творяше подъ кругомъ зодейнымъ течение свое, въ зодю же входитъ Овень, въ ней же ночь со днемъ уравниет-ся и весна празнуется, время начинается веселити смертныхъ, на воздухе светлостию блистаяся. Растаявшу снегу и тиху веющу ветру, и во пространные потоки источники протекають, тогда ратай раломъ погружаетъ и сладкую броду прочертаетъ и плододателя Бога на помощь призываетъ; растутъ желды (жатвы), и зеленеютца поля, и новымъ листвиемъ облачаютца дрeвеса, и отовсюду украшаютца плоды земля, поють птицы сладкимъ воспеваниемъ, иже по смотрению Божию и по Ево человеколюбию всякое упокоение человекомъ спеетъ на услаждение. Въ сие же время красовидные години прежереченный хищный волкъ собрася со множествомъ воинъ Полсково народу...» (С.588-589).

Здесь переставлены местами два кусочка текста с описаниями весны, в соответствии с календарным следованием месяцев — февраль, март, апрель — для того, чтобы представить картину последовательного пробуждения природы.

В авторе этого пейзажа чувствуется рационалист, умеющий точно расставить все акценты и сфокусировать внимание на определенной своей мысли.

И хотя в этом описании весны встречается большинство образов, имеющихя и у Кирилла Туровского — зимняя

исследование проблемы не позволяет с этим мнением согласиться. См.: Повести о Смутном времени (К проблеме авторства И. Хворостина, И. Катырева-Ростовского, С. Шаховского) // От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 282–289. Очерк написан Г.И. Саркисовой по материалам работы В.Л. Лейбошицаса.

стужа, сменяемая теплом; ночь и день; теплый ветер; тающий снег; водные потоки; пахарь и борозда; поющие птицы и т.д., — весенний пейзаж на удивление получился реалистичным и не включает в себе, кроме прямого, никакого иного смысла (сакрального). За счет чего это получилось? Прежде всего за счет смены эпитетов. У автора «Летописной книги» они естественны и даже утилитарны: потоки — «пространные», а не «апостольские», борозда — «сладкая», а не «покаяния», поля — зеленеют всходами, а не «духом спасения»; деревья покрываются новыми листьями, а не «цветами добродетели»; птицы поют «сладким воспеванием, иже по смотрению Божию» «человекомъ на услаждение», а не «славять Бога гласы немолчными». То есть, движение в природе идет от Бога к человеку. У Кирилла Туровского природа, символ божественной сути Христа, изолирована от человека.

И само описание весны в «Летописной книге» сплошь прагматично: от тепла слабеет мороз и тает иней и снег, ибо год повернулся на март, а солнце — к лету. В марте, замечает все знающий автор-рационалист и прагматик, ночь по продолжительности сравнивается со днем, и весна празднуется; ветер тихо веет, бегут потоки воды, когда пахарь плугом ведет сладкую (эпитет-то какой!) борозду, слышится сладкое воспевание птиц...

Весна — это время радости смертных, т.е. людей, — замечает автор. Это не сакральное время и не символ Воскресения Христа, поэтому все описано в движении. Поскольку время смертных — мимотекущее и проходящее, то и выражено через земное время года.

Зачем весенний пейзаж понадобился автору в историческом сочинении? Если в «Слове на Антипасху» на образе весны-Пасхи построено все похвальное слово, то в «Летописной книге» описание весны несет в себе совершенно иные функциональные задачи. Во-первых, служит указанием на время происходящих событий — похода Лжедмитрия II на Москву. Во-вторых, содержит в себе литературно-эстетическую оценку: автор с удовольствием любит красотою при-

роды, называя это время «красовидною годиною». В-третьих, служит контрастом дел Божиих и человеческих. Весна пришла «по смотрению Божию», и все преобразования вокруг происходят «на услаждение человекомъ», т.е. для пользы людей. А что человек? Именно эту прекраснейшую пору года и выбрал «хищный волкъ» Лжедмитрий для войны с Московским царством и разгромил войска Дмитрия Ивановича Шуйского под Болховым. Красоту и созидание дарует Бог; смерть и разорение несет человек, — вот главный вывод автора, сделанный из этого противопоставления. Можно предположить, что мы имеем дело с осознанным формированием оппозиции *культура/антикультура*.

* * *

Основными достижениями в отражении природы во второй литературной формации конца XV — 30-х годов XVII века можно назвать следующие:

1. Открытие «закона построения пейзажа», сводящегося к соблюдению принципа единства времени, места и трехмерности пространства. Воспроизведенные с учетом этих трех принципов пейзажи преобладают в литературе рассмотренного периода.

2. У пейзажа появилась чисто литературная функция — он стал художественной самоцелью автора. В пейзаже выражалась авторская эстетическая оценка.

3. При построении литературного пейзажа, помимо и ранее используемого обобщения, применялся вымысел.

4. В качестве литературных тропов — эпитетов, метафор, сравнений — использовались только конкретные реалии, хорошо известные из практической деятельности человека, или наблюдаемые в природе. В пейзаже сохранился только один — реальный — смысл и полностью утратился сакральный.

5. Пейзаж не только передавал чувства человека, но и оказывал на них свое воздействие, влиял на его поведение.

Раздел третий.
ЛИТЕРАТУРНАЯ ФОРМАЦИЯ
40-х ГОДОВ XVII — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII в.

2.3. СТАДИЯ МИРОПРЕДСТАВЛЕНИЯ
(40-е ГОДЫ XVII — ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XVIII в.)

2.3.1. МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Стадия миропредставления — это переходный период от средневекового объективно-идеалистического мышления к рационалистическому мышлению нового времени, а в истории русской культуры — это переходный период от Средневековья к Новому времени.

Даже в работах самого последнего времени указывается, что «в нем нельзя провести... явной начальной хронологической границы»⁴⁷⁴. С этим утверждением никак нельзя согласиться.

Для средневековья характерны религиозное мировоззрение и синкретический метод познания-отражения. Главной же чертой рассматриваемого периода является *секуляризация мировоззрения*. Самое заметное ее проявление наблюдается в «демократической сатире», появившейся в 40-е годы XVII в.⁴⁷⁵, и выражается не только в литературном пародировании самих форм церковной службы, но и в явной атеистической направленности ряда таких сочинений (например, «Службы кабаку»)⁴⁷⁶.

Секуляризация сознания повлекла за собой бинарное

⁴⁷⁴ Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 9.

⁴⁷⁵ «Демократическая сатира XVII века явилась, очевидно, одним из узловых моментов секуляризации русской литературы, в процессе которой и было преодолено синкретическое состояние этой литературы, ставшее к этому времени тормозом ее дальнейшего развития...» (Азбелев С. Н. О художественном методе древнерусской литературы // Рус. литература. 1959. №4. С. 21).

⁴⁷⁶ Короткая Л.Л. Антицерковная сатира XVII века. Минск, 1968.

деление синкретического религиозно-рационалистического метода. С одной стороны, произошло размежевание методов познания и отражения и обретение ими самостоятельности в дальнейшем развитии. С другой — сам метод познания дифференцировался на два параллельных метода: *религиозный* и *рационалистический*.

Последний лег в основу метафизического понимания бытия и явился прообразом будущего естественно-научного метода. Рационалистический метод способствовал развитию естествознания в новое время.

Секуляризованный метод отражения обретает, начиная уже с 50-х годов XVII века, черты *художественно-рационалистического метода*. Собственно, он и стал основой формирующегося художественного метода литературы переходного периода.

Можно назвать целый ряд признаков *художественного* развития литературы. Прежде всего, это освоение художественного вымысла, как литературного приема. До XVII в. русская литература была литературой исторического факта⁴⁷⁷. В XVI в. вымысел проник в литературу, а в XVII в. стал активно осваиваться писателями⁴⁷⁸. Использование вымысла привело к беллетризации литературных произведений и сложному занимательному сюжету. Если в средневековье православная литература была душеполезным чтением, то в переходный период появляется легкое, развлекательное чтение в виде переводных «рыцарских романов» и оригинальных любовно-приключенческих повестей.

Средневековая литература была литературой исторического героя. В переходный период появился вымышленный герой, с типичными чертами того сословия, к которому он относился.

⁴⁷⁷ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XI–XVII веков. М., 1973. С. 130–132.

⁴⁷⁸ См.: Волкова Т.Ф. Развитие повествовательности и художественного вымысла в исторической литературе XV—XVII веков. Сыктывкар, 1989.

Обобщение и типизация пришли в русскую литературу следом за вымыслом и утвердились в ней в рассматриваемый период, но они были бы невозможны без развития индукции на предшествующей стадии мировоззрения.

Изменяется и мотивация поступков героя. У исторических лиц поступки были обусловлены исторической необходимостью, теперь поступки литературного героя зависят только от характера героя, его собственных планов. Происходит психологическая мотивация поведения героя, то есть разработка характера литературного персонажа (см. повести о Савве Грудцыне, Фроле Скобееве и др.). Появились описания внешней красоты, прежде всего — женской. Все эти нововведения привели к появлению чисто светских произведений, а в целом — к светской литературе.

Интерес к внутреннему миру героя способствовал появлению повестей с чувственной перепиской героев. Душевные переживания, вызванные любовными чувствами (греховными в оценке средневекового сознания), становятся доминирующими в любовно — авантюрных повестях конца XVII-первой трети XVIII вв. (повести о Мелюзине и Брунцвике, российском матросе Василии Кориотском). И если внимательно разобраться, то начало русского сентиментализма нужно искать не в авторских повестях 60-х годов XVIII в., а в рукописной повести начала этого века (см. «Повесть о российском купце Иоанне»).

Существенные изменения произошли и в иконографии XVII века. С одной стороны, происходит сакрализация правителя и появляется парсуна — портретное изображение русских царей («персон»), сильно напоминающее икону святого. С другой — десекуляризация иконописного образа, придание ему материальных черт.

По мнению М.М. Дунаева, «главный итог происшедших изменений в церковном искусстве XVII столетия — изменение и нарушение предустановленной иерархии ценностей — совлечение человека с высоты преображенного состояния, уравнение его с прочим тварным миром. С того времени в искусстве уже не человек изображается, мыслит-

ся и оценивается по критериям Богоподобия, а к Богу прилагаются человеческие по своей природе мерки. Не человек уподобляется Богу, но Бог — человеку. Это не изжито и углубляется в искусстве до сей поры...»⁴⁷⁹.

Изменились представления и о времени. Когда с секуляризацией сознания в середине XVII в. прошлое дистанцировалось от настоящего жесткими грамматическими формами прошедшего времени (при этом вытеснились аорист и имперфект, выражавшие действие, начавшееся в прошлом, но не закончившееся в настоящем), появились представления о земном будущем и соответствующие грамматические формы его выражения, в том числе и со вспомогательным глаголом «буду».

Ранее древнерусский писатель не взял бы на себя смелость сказать: «Завтра я буду делать то-то», — ибо это означало, что он завтра, прежде всего, будет жив, а утверждать это у него не хватило бы духа: жизнь его мыслилась в Божьей воле. Только с обмирщением сознания появилась такая уверенность в завтрашнем дне. А это уже близко нашему мировоззрению...

В переходный период формируется и новая цель государственного служения — служение Отечеству, нашедшая свое выражение уже в идее императорской власти, окормлявшей уже разные народы и веры. Секуляризация сознания не просто «приземлила» государственную идею, она привела к реорганизации всей шкалы ценностей: от вечных к земным. Формируется новая система мирских ценностей: для человека — служебная иерархия (табель о рангах); для вещей — мода, авторитет в обществе, общественное мнение и т.д.

Именно в этот переходный период к новому времени постепенно складывается и художественный метод русской литературы.

В конце XVII — начале XVIII в. изменяется и взгляд на азбуку: она уже не воспринимается как сакральное творе-

⁴⁷⁹ Дунаев М.М. Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки русской культуры XII—XX вв. М., 1997. С. 99.

ние. Иван Посошков по сему поводу писал: «Понеже азбука есть не евангельское слово, ни от Бога она поставлена но от учителей и елико им вменилось толико тогда и положилося». А потому выглядит вполне логичным завершение этого периода реформой Петра I — утверждения гражданской азбуки в 1710 г. и распространение языковых программ Адогурова, Третьяковского, Ломоносова, Кантемира и др. и кодификации русского языка в виде грамматик⁴⁸⁰.

2.3.2. ОСМЫСЛЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА И ПИСАТЕЛЬСКОГО ТРУДА

Мы подошли к последнему из рассматриваемых в этой монографии периодов — *переходному* от средневековой литературы к литературе Нового времени, длившемуся с 40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в. включительно, в продолжение которого происходила дальнейшая секуляризации сознания и зарождалась светская литература.

Этот период ознаменовался историософским спором «ревнителей старого благочестия» — традиционалистов во главе с протопопом Аввакумом, и европоцентристов, насаждавших в России культуру барокко. Самым ярким ее представителем был Симеон Полоцкий. А.М.Панченко назвал его «первым русским поэтом-профессионалом, первым литератором в современном смысле этого слова». По мнению ученого, «он олицетворяет собою тот тип писателя, который господствовал в России кануна преобразований и еще удержался в петровскую эпоху»⁴⁸¹, то есть является типичным представителем (точнее сказать, воспитателем типичных представителей) рассматриваемой нами литературной формации. Стало быть, достаточно рассмотреть (в рамках раздела книги) взгляды этих двух культурных анта-

⁴⁸⁰ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI — XIX вв.). С. 92, 106–148; Камчатнов А.М. История русского литературного языка XI — первая половина XIX века. М., 2005. С. 261–365.

⁴⁸¹ Панченко А.М. Истоки русской поэзии // Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 280.

гонистов на писательский труд, чтобы составить представление по исследуемому вопросу для целого периода⁴⁸².

Для поборников старины происходившие изменения в Церкви явились свидетельством приближающегося Страшного суда (по некоторым расчетам, сделанным еще при царе Михаиле Федоровиче, его ожидали в 1666 году), поэтому и настроение у них было «близкое к апокалипсическому отчаянию». В своих сочинениях они даже создали «характерный тип» поборника христианства — «мученика, страдальца»⁴⁸³. К нему относятся и сожженный в Пустозерске протопоп Аввакум, и заморенная голодом в боровской земляной тюрьме боярыня Морозова, и пострадавшая вместе с ней ее младшая сестра княгиня Евдокия Урусова.

В письмах княгини Евдокии, направленных из заточения дочерям, «буквально каждая фраза начинается междометием «ох!». Была в то время устойчивая стилистическая формула: «Ох, ох! Увы, увы! Горе, горе!» (Она характерна и для сочинений протопопа Аввакума. — А.У.). Это восклицание можно взять эпиграфом и к жизни традиционалистов, и к произведениям, вышедшим из-под их пера. Именно такова их ментальность», — замечает А.М.Панченко.

«Творцы и потребители европеизированной культуры, напротив, ощущали себя *счастливыми обладателями истины* (выделено мной. — А.У.). «Радость» и «веселие» — вот ключевые слова их писаний. Из культуры барокко они брали лишь образцы христианского оптимизма»⁴⁸⁴.

⁴⁸² На самом деле еще можно сопоставить взгляды Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого или их последователей Сильвестра Медведева и инока Евфимия — сторонников двух противоборствующих направлений: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), о которых вкратце все же будет сказано ниже.

⁴⁸³ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой // Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 299.

⁴⁸⁴ Там же. С. 299–300.

«Отчаяние традиционалистов и самодовольная радость западников соответствует реальному соотношению сил в культуре переходного периода. Победа последних была обеспечена, в частности потому, что их всею мощью поддерживало государство. Но традиционалисты не сдали позиции без борьбы; барочному «знанию» они противопоставили свое «знание», которое осознали как непреходящую ценность. Смысл главного спора эпохи и состоял в столкновении различных духовных ценностей. <...> В том, что официальная Россия (прежде всего двор и правящая верхушка) стала перенимать европейское барокко, традиционалисты усматривали прямое вероотступничество. «Выпросил у Бога светлую Россию сатана, — писал Аввакум, — да же очервленил юѡ кровию мученическою». Это казалось им попранием отеческих заветов, покушением на национальную историю»⁴⁸⁵.

В сентябре 1667 г. соловецкие монахи писали царю Алексею Михайловичу в челобитной: «Многие иноземцы посмеваютца нам и говорят, будто мы ... веры по се время не знали, а будет и знали, то ныне заблудили, потому что де ваши книги переменены по новому и с прежними вашими книгами, кои при прежних царех были, нынешние книги ни в чем не сходятца, и нам, государь, противу их ругательства ответу дать нечево, потому что они нас укоряют делом... Не вели, государь, тем новым учителем ... истинную нашу Православную веру ... изменить, чтобы нам ... тою новою верою прародителей твоих государевых и святых не посрамить, а иноземцам и наемником ...впредь дерзновения не подати»⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 301.

⁴⁸⁶ Цит. по: Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 302. Комментируя это место, А.М. Панченко замечает, «что новая европеизированная культура названа здесь «новой верой»» (С. 302). Символически — может быть, но на самом деле соловецкие старцы однозначно противопоставляют Православной вере «новую веру» — «никонианство».

Характерно, что и «адепт барочной культуры» Сильвестр Медведев ссылался на насмешки иностранцев, побуждая царевну Софью открыть в Москве Академию:

Да не тому нам страннии смеются,
яко без света сущим ругаются⁴⁸⁷.

Но здесь уже чувствуется совершенно противоположная оценка России: ее иностранцы оценивают как пребывающую во тьме «без света» наук, культуры, образования. Собственно, также к своей родине относятся и «новые учителя».

«Если за Русью и признаются некоторые исторические заслуги, вроде побед на бранном поле, крещения языческих племен и освоения необжитых пространств, то ее духовные накопления объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. Отрицаются книги и церковная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы о запрете строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицаются многие традиционные институты — например, юродство, которое в средневековой Руси выполняло важнейшие функции. Анафеме предаются и событийная культура, т.е. весь комплекс артефактов, и культура обиходная, обыденная, т.е. национальная аксиоматика, та сумма идей, в соответствии с которыми живет страна, будучи уверена в их незыблемости и непреходящей ценности. Причем цель этого отрицания — не эволюция, не обновление, без чего, в конце концов, немислима нормальная работа общественного организма. Целью провозглашается забвение, всеобщая замена, так как русская культура в глазах «новых учителей» — это «плохая» культура, строить

⁴⁸⁷ Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. /Составление, вступит. статья А.М.Панченко. («БП». Большая серия). Л., 1970. С. 195.

ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого «просветити россов» — по стандарту Западной Европы, конечно.

Так в XVII веке родилось русское западничество, родилось европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси (которое преодолеть сумели только русские романтики начала XIX века. — А.У.). Так обозначились очертания главного спора этой переломной эпохи — спора об исторической и духовной правоте. Одна настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на «правде» старины»⁴⁸⁸.

«Итак, согласно «историософскому ощущению» людей той эпохи, произошло столкновение принципиально различных, не сопрягаемых культур — «мужичьей» культуры Древней Руси и ученой культуры барокко. Понятно, почему традиционалисты обвиняли противников в том, что они заводят на Руси «новую веру». Строго говоря, мы не вправе пользоваться термином «культура» при реставрации идей традиционалистов. Для них письменность, музыка, пластические искусства обнимались понятием «веры», все измерялось и оценивалось в отношении к Богу. Поэтому секуляризованную культуру они осуждали как ересь и вероотступничество. Строго говоря, мы должны рассуждать о столкновении «веры» и «культуры»»⁴⁸⁹.

О двух типах восприятия писательского труда в переходный период писал А.М.Панченко. По его наблюдениям, «в среде барочных полигисторов не говорили о «писателях» или «сочинителях», там говорили чаще о «трудниках слова». Однако самым употребительным самоназванием было «учитель» (и для противников ... они были «новыми учителями», а также «философами», «риторами», «альманашниками», людьми «внешней мудрости»)»⁴⁹⁰.

В эпитафии Симеону Полоцкому его ученик и последо-

⁴⁸⁸ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 303–304.

⁴⁸⁹ Там же. С. 306.

⁴⁹⁰ Там же. С. 313.

ватель Сильвестр Медведев назвал своего наставника единственным в России учителем («Учитель бо зде токмо един таков бывый»), который

Вечерю, псалтырь, стихи со Рифмословием,
Вертоград многоцветный с Беседословием.
Вся оны книги мудрый он муж сотворивый,
в научение роду российску явивый⁴⁹¹.

Назвать Симеона Полоцкого учителем «рода российска» значит вложить в концепт «учитель» новое, созвучное времени перемен, понятие.

«Учительные люди» русского средневековья — это: для прихожан — духовные отцы (чаще всего приходские священники из белого духовенства), для Православной Церкви — архипастыри (архиереи из черного духовенства). Первые окормляли каждого православного в полноте церковной жизни, вторые — всю паству целиком, принимая соборные решения или выступая с поучительными словами.

До нас дошли торжественные слова Кирилла, епископа Туровского; Серапиона, епископа Владимирского; «Правило» митрополита Кирилла и т.д. «Учительная литература» представляет значительный пласт духовного наследия Древней Руси⁴⁹². Пастырское слово было значимым и весомым.

В середине XVII века публичными проповедниками с амвона (т.е. наставниками, учителями) становятся «ревнители благочестия» — белое духовенство: протопоп Аввакум, протопоп Стефан Вонифатьев (духовник царя Алексея Михайловича и протопоп Благовещенского собора в Кремле) и т.д. Это было открытое духовное водительство своей паствы.

⁴⁹¹ Русская силлабическая поэзия XVII—VIII вв. С. 189. Курсив мой. — А.У.

⁴⁹² См.: Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Под ред. проф. Пономарева А.И. Вып. 1. СПб., 1894. Вып. 2. СПб., 1896. Вып. 3. СПб., 1897. Вып. 4. СПб., 1898.

«Поэты-силлабисты, творившие в рамках придворного барокко, стремились внести в ортодоксальное Православие некоторые новые черты. Традиционное русское «обрядо-верие» казалось им недостаточным. Они хотели соединить его с западной схоластической наукой, пытались примирить истины веры и доводы разума, используя для этого схоластическую диалектику и логику. Приступая к строительству новой культуры, силлабисты выступали не только как стихотворцы, но и как проповедники. Они возродили в Москве личную проповедь, угасшую в России давно и замененную в храмах чтением святоотеческих текстов. В известном смысле их поэтическое творчество также было проповедью, составляло как бы религиозно-нравственный кодекс, иногда очень далекий от практических запросов эпохи»⁴⁹³.

По сути, сторонники европейского барокко выступили соперниками традиционалистов в своих поэтических проповедях, только проблематика у противоборствующих сторон значительно различалась: одни отстаивали «старую веру», другие — новую культуру.

«Соперничество, по мнению А.М.Панченко, — такая же новая культурная идея. Традиционалисты всегда утверждали, что нельзя переделывать старые книги, нельзя соперничать с предками. Это прямо сказано в «Поморских ответах», этой энциклопедии старой «веры-культуры». Соперничество было скоро и решительно выиграно поэтами. Так родилась новая русская литература»⁴⁹⁴.

При всей важности этого наблюдения, не могу согласиться с предшествующим приведенной цитате утверждением ученого: «Итак, *поэт заявил себя соперником архиепископа и духовного отца*». Во-первых, это отметил и сам исследователь, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский не выходили «в общем за рамки ортодоксального Православия» (хотя при этом и

⁴⁹³ Панченко А.М. Истоки русской поэзии. С. 280.

⁴⁹⁴ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 317–318.

«пропагандировали современную схоластическую науку»)⁴⁹⁵, то есть по части проповеди не выходили за пределы существовавшей прежде церковной традиции. Во-вторых, не следует упускать из виду, что многие из поэтов-силлабиков и «новых учителей» были иеромонахами (т.е. рукоположенными в священники), как те же Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, не говоря уже о митрополитах Дмитриии Ростовском и Стефане Яворском, архиепископе Феофане Прокоповиче. То есть, все они имели право и на духовное учительство и на личную пастырскую проповедь. В-третьих, хочу обратить внимание на то, что появившаяся когорта «русских западников» названа традиционалистами не просто «учителями», а «новыми учителями», с акцентом внимания на прилагательном «новые», тем самым они были противопоставлены *прежним* учителям, с которыми собственно западники и вели полемику. Но не подвергалось само их право учительствовать.

Нельзя поэтому согласиться с А.М. Панченко, что «древнерусский писатель имел лишь косвенное отношение к «учительным людям»»⁴⁹⁶. Практически вся древнерусская литература назидательна и создана в монастырях, епископских и митрополичьих кафедрах черным духовенством. Они постоянно выступали в качестве наставников православных христиан, и писали, собственно для их духовного просвещения. Даже князь Владимир Мономах пишет «Поучение» детям, то есть выступает в роли наставника.

Другое дело, и тут А.М.Панченко, несомненно, прав, писательство никогда прежде не расценивалось монашесствующими как душеспасительное занятие. «Читая Жития писателей, причисленных к лику святых, замечаем, что по древнерусским понятиям писательство иерархически никак не выделяется. Для автора Жития Иосифа Волоцкого факт, что его герой рано вставал и шел молотить зерно, всегда опере-

⁴⁹⁵ Панченко А.М. Истоки русской поэзии. С. 283.

⁴⁹⁶ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 315.

жая наряженного для этого дела монаха, — этот факт был не менее важен, чем душеполезное сочинительство Иосифа, чем его знаменитый «Просветитель». В отношении к вечности все земные занятия одинаковы»⁴⁹⁷. К этому примеру добавлю, что и преподобный Нестор (причисленный к лику святых именно за свои творения) даже словом не обмолвился о «словах» и «посланиях» Феодосия Печерского, хотя об участии в «книжном делании» — переплетении рукописных книг — написал.

«Как мыслители Аввакум и Симеон не выходили за пределы церковного сознания. Извлечь «чистую» литературу из их наследия невозможно, она неотделима от богословия... Поэтому и представления о писательском труде у этих авторов заключены в богословскую оболочку. Симеон и Аввакум столкнулись на идее оправдания человека перед Богом.

Для верующего человека эта проблема — основополагающая. Как построить земную жизнь, чтобы унаследовать жизнь вечную? В Новом Завете нет однозначного решения проблемы оправдания. Соборное послание апостола Иакова подчеркивает значение благих дел (Иак. 2: 16-17, 26); напротив, у апостола Павла находим иной взгляд: спасает вера, дела не спасают (Рим. 3:28). Симеон провозглашает примат дел в оправдании человека⁴⁹⁸ (этот новый для русской религиозной мысли подход был более характерен для западноевропейских католических мыслителей. — А.У.), Аввакум, наоборот, отдавал первенство вере (в чем оставался приверженцем присущих древнерусскому православному сознанию взглядов. — А.У.). Согласно его точке зрения, грех в человеке неизбежен: «Един (Бог. — А.У.) благ по суще-

⁴⁹⁷ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 315-316.

⁴⁹⁸ Богословский аспект проблемы оправдания подробно разработан Ю.Ф.Самариным в его магистерской монографии «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (См.: Самарин Ю.Ф. Сочинения. М., 1880. Т. 5). Прим. А.М. Панченко. — А.У.

ству, благ непреложно, а человечество извратно. Аще кто и праведно живый — при Бозе лукаво есть. И ангели извратны, нежели человеки». Смертный обязан осознавать свою греховную природу, праведная жизнь — отречение от нее, т.е. самоотречение»⁴⁹⁹.

Симеон Полоцкий (как и Димитрий Ростовский, и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович) был воспитан в стенах Киево-Могилянской академии — центре православного образования, но куда, однако, проникали и католические идеи — чувствовалась близость и влияние Польши не только на силлабическую поэзию. К тому же, Симеон переходил и в католицизм, чтобы продолжить обучение в иезуитском коллегииуме в Вильно. (В западных иезуитских коллегииумах получают образование и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович, а потом будут преподавать и в самой Академии). Следовательно, он хорошо был осведомлен с основополагающим католическим постулатом, согласно которому человек может оправдаться пред Богом своими делами. Стало быть, трудолюбивый писатель может оправдаться результатами своего труда — сочинениями.

Переведа это положение в плоскость собственного бытия, Симеону Полоцкому необходимо было «доказать, что литературный труд может быть засчитан в вечной жизни как нравственная заслуга»⁵⁰⁰. Поэтому ему пришлось подыскивать соответствующие веские аргументы.

⁴⁹⁹ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 320.

⁵⁰⁰ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху // Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 321. А.М. Панченко отметил, что для европейских «барочных полигисторов XVII века, каковым в сущности был и Симеон, такого доказательства не требовалось: они исповедовали идею Платона о божественном происхождении прекрасного. В плоском истолковании она вырождалась в претенциозный тезис, подобный афоризму Скалигера: «поэт — это второй бог». Но Симеону Полоцкому нужны были доказательства, потому что он творил для русского читателя, который ни о чем таком не слыхивал».

Он начал со Святого Писания, пытаясь убедить читателей, что Библия в некоторых своих частях, например, Псалтыри, может расцениваться как поэтическое произведение. Так появилась у него идея создания «Псалтыри рифмованной».

«В предисловии к ней он выдвигал стиховедческие доводы, утверждая, что «псалмы в начале си на еврейском языке составишася художеством стихотворения».<...> По аналогии с рассуждениями о метрике псалмов можно смело утверждать, что и «библейские песнопения» Симеон Полоцкий считал изначально стихотворными, — а значит, считал поэтессой Деву Марию. Хотя эта идея и не была самостоятельным изобретением (ее разделяли еще Данте, Боккаччо и Петрарка, причисляя к поэтам самого Христа), в Москве, насколько известно, ее первым высказал Симеон Полоцкий.

Другой его аргумент — сугубо спекулятивного свойства. Он заключается в смешении слова Божия и слова — первоэлемента литературы (словесности), что типично для барочного остроумия, которое совмещало несовместимое⁵⁰¹. Конкретно Симеон опирался на сферу значения, общую для обоих омонимов (Логос, в частности, выполняет посредническую роль, сообщая людям смысл Божественных предначертаний), теоретически же — на старую риторическую традицию, согласно которой каждое слово имело четыре значения — в зависимости от аспекта, в котором рассматривалось (1. Исторический, или буквальный. 2. Аллегорический — в средневековой традиции христологический. 3. Тропологический, или индивидуально-нравоучительный. 4. Анагогический, или эсхатологический). В результате во многих стихотворениях Симеона основоположником гуманитарной учености выступал сам Христос, как бы благословляя тот тип литературного деятеля, который воплощен в

⁵⁰¹ Тем самым, взгляды и творчество Симеона Полоцкого вписываются в характеристику «модуса подражания», данную Л.В. Левшун. См.: *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. С. 64–68.

Симеоне Полоцком. Симеон, как и все полигисторы XVII века, ощущал себя счастливым обладателем истины», а «интеллект казался ему непременным условием совершенства»⁵⁰².

И вот «русские европейцы» во главе с Симеоном Полоцким, «исповедуя католический постулат, согласно которому человек оправдывается перед Богом делами» (в их случае — их собственными литературными сочинениями), взглянули «на свои словесные труды как на «дело», которое они предъявят на том свете. Димитрий Ростовский завещал положить в гроб вместе с его телом все черновые бумаги. Ясно, зачем он так распорядился: чтобы показать Богу черновики «Миней Четьих», написанных по иноческому обету. Ясно также, почему Симеон Полоцкий и его последователи были столь продуктивны»⁵⁰³.

По утверждению Сильвестра Медведева, «Симеон «на всякий же день име залог писати в полдесть по полу тетради, а писание его бе зело мелко и уписисто», то есть Симеон Полоцкий каждый день исписывал (по обету! — А.У.) мелким почерком восемь страниц нынешнего тетрадного формата... Плодовитость — следствие определенной творческой установки, стремления к созданию новой словесной культуры.

Для Симеона Московское государство было страной, где «в простоте Богу угождают» не зная и поэтому не ценя «грамматических и риторических хитростей», правильного школьного образования»⁵⁰⁴.

Приверженец барочной поэзии стремился к распространению в стихах поистине энциклопедических знаний: «истории византийской и римской, включая исторические анекдоты о Цезаре и Юстиниане, Диогене и Аристотеле, Александром Македонским и Сципионе Африканском

⁵⁰² Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 321–322.

⁵⁰³ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 316.

⁵⁰⁴ Панченко А.М. Истоки русской поэзии. С. 282.

(в XVII веке они были популярны в прозаических жанрах, в частности из сборника «Фацеций»); природоведения (в данном случае использовалась «Естественная история» Плиния Старшего) Подобно распространенному на Руси сборнику «Физиолог», «Вертоград многоцветный» обнимает сведения о вымышленных и экзотических животных (птице феникс, плачущем крокодиле и т.д.), драгоценных камнях и проч.; здесь мы найдем изложение космогонических воззрений, экскурсии в область христианской символики, многочисленные реминисценции из античной мифологии»⁵⁰⁵.

При этом Симеон мог устроить из своих стихов целую экспозицию, поскольку их можно было не только читать, но и рассматривать как рисунок, картину, графику. Его стихи принимали форму звезды, сердца, лучей солнца, креста. «Форма стихотворения — форма внешняя, не поэтическая — для него имела самодовлеющее значение. Симеон коллекционировал формы; «стихотворения под метры» превращалось у него в игру. Он любил *carmina curiosa* («курьезный стих», например палиндромон), владел сложнейшими типами акростиха, писал макаронические вирши. Его «Вертоград» и «Рифмологион» — поистине «разноцветные сады», созерцание которых должно было радовать глаз. Все это — типичные черты того направления в искусстве, которое принято обозначать термином «барокко»»⁵⁰⁶. Я бы добавил, выражаясь словами Мелетия Смотрицкого, — и типичное «стихотворно художество»: рукотворное поэтическое ремесло.

По мнению А.М.Панченко, цель занятий барочных поэтов была «замена ценностей, замена веры культурой, замена обрядового текста поэзией». Характерны в этой связи две пьесы, написанные Симеоном Полоцким для русского театра: «О Навуходносоре царе...» и «Комедию притчи о блудном сыне». Первая тематически перекликалась с чином Пещного действия, связанного с праздником

⁵⁰⁵ Панченко А.М. Истоки русской поэзии. С. 286.

⁵⁰⁶ Там же.

Рождества, и совершавшегося в русской Церкви и в то же время упраздненного. Вторая — «полемизировала с русской масленицей»⁵⁰⁷.

Для протопопа Аввакума многие положения, отстаиваемые просвещенными «новыми учителями», казались попросту кощунственными, особенно стремление «уподобляться Богу своею мудростию». Размышляя «о внешней мудрости» он замечает: «Алманашники, и звездочеды, и вси зодейшики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, *уподоблятися Богу своею мудростию* начинающе, якоже <...> Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша... и *тою мудростию уподобляхуся Богу*». «Виждь, гордоусец и алманашник, твой Патон и Пифагор: тако же их, яко свиней, вши съели, и память их с шумом погиге, гордости их и *уподобления ради к Богу*. Многи же святии смирения ради и долготерпения от Бога прославишася» (Выделено мной. — А.У.)⁵⁰⁸.

Гордыня — первейший из грехов — ведет к гибели. «Мерзко Богу горделиваго и доброе дело»⁵⁰⁹ — замечает Аввакум. Смирение ведет ко спасению души. По словам апостола Павла: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Посл. 5:5). Все святые по смирению своему прославлены Богом. Аввакум и противопоставляет гордыне смирение: «Пожалуйте, Господа ради, попекиетесь о душах своих едиnorodных, койждо как смыслит сделать, ов убо пост и молитву Господеви да приносит, ов же милостиню с любовью от совести чисты, ин въздыхание и слезы, ов же

⁵⁰⁷ Панченко А.М. Переход от древней русской литературы к новой. С. 317.

⁵⁰⁸ Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. (РИБ. Т. 39). Стб. 288–289, 290. Цит. по: Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.

⁵⁰⁹ Указ. соч. Стб. 465. Цит. по: Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.

труды, рукоделие и поклонцы по силе, на колену, триста на день, или шестьсот, или яко же может и хочет»⁵¹⁰.

Как для протопопа Аввакума, то смиренномудрие является важнейшим качеством для христианина: «Верному человеку подобает молчанием печатлети уста и выше писанных не мудрствовать»⁵¹¹. Стало быть и писательство не может вести ко спасению.

Однако сам Аввакум выступает и как наставник (учитель), и как весьма плодовитый писатель. «Он обязан снять это противоречие между теорией и практикой. Поэтому он выдвигает идею писательства «по нужде», которое позволительно и необходимо в роковые для Церкви времена. Суть церковного нестроения в том, что пастыри, патриарх и архиереи превратились в волков, пожирающих «меньших» христиан. Тогда «простецы» сами берут в руки церковные дела, как показывает и церковная история: «При Евгении, папе римском, подвижеся род христианский от простого чина, изгнаша еретика папу Евгения... И бысть распря в народе болшими и меншими». Аввакум, как защитник «простецов» и сам «простец» («гад есмь и свиния» — это не просто риторическая формула), и становится писателем «по нужде»: «Понеже все действо их скрытно под прелестию сатаниноюю, на показание прелщенным в вере действуемо, и самим им неведомо то, како простейшему народу явно будет, иже имуще ум воглублен в миросуестьвы прелестнаго века сего. Того ради мы, за помощию Божиюю, объявляем все скрытное их коварство и блудню-то в вере». Аввакумово «вяканье» есть дополнительный признак писательства «по нужде»: защитник «меньших» христиан говорит языком униженных простецов»⁵¹².

⁵¹⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. (РИБ.Т.39). Стб. 390–391. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.

⁵¹¹ Там же. Стб. 341. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.

⁵¹² *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 324.

По сути дела, Аввакум придерживается древнерусской традиции писательства «по принуждению».

В отличие от просвещенного иеромонаха, стремившегося к оригинальности в своем «стихотворном искусстве», «Аввакум прямо и с гордостью заявляет о своей литературной несамостоятельности (это — установка, в практике все было иначе): «Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящему по улицам града и по окошкам милостыню просящу... У богатога человека, Царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатога гостя, ис полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торговога человека, кусок словес его получю; у Давыда царя и у Исаи пророков, у посадских людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрал кошель, да и вам даю... Ну, еште на здоровье, питайтесь, не мрите з голоду. Я опять побреду збирать по окошкам, еште мне надают». Аввакум признает только смиренное писательство. Литературное умствование, напротив, есть грех и пагуба, «понеже ритор и философ не может быти христианин»»⁵¹³.

Тем не менее, эпоха преобразований и секуляризация мировоззрения повлияли и на его собственное сознание.

«Разрыв между молитвенным подвигом и творчеством привел к тому, что художник уже самого себя стал признавать автором, творцом им созданного. И с сознанием собственного права начал обозначать свое имя»⁵¹⁴.

До этого автор, если он был участником события, чаще всего писал о себе в 3-м лице или во множественном — «мы», растворяясь в массе людей, т.е. отстранялся он написанного собою. Теперь же, протопоп Аввакум мог написать даже *автожитие*, сделав себя основным персонажем повествования. Правда, в случае с протопопом Аввакумом сохранилась традиция послушания: как он сам заметил, собст-

⁵¹³ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 324.

⁵¹⁴ Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч. 1. М., 1996. С. 21.

венное «Житие» он написал по настоянию своего духовника и единомышленника старца Епифания, который, в свою очередь, также написал свое житие⁵¹⁵. Впрочем, во второй половине XVII века авторское житие уже не является исключительным явлением⁵¹⁶.

«Мы можем по праву назвать «Житие» (протопопа Аввакума. — А.У.) первым русским мемуарно-автобиографическим произведением — в этом протопоп явил себя как истинный новатор. Но он новатор и в том, что написал не просто автобиографию, но авто-житие, в котором сознательно сделал акцент на собственной праведности, святости, настойчиво указывая те чудеса, какие сопровождали его деяния на протяжении долгого жизненного подвижничества. И в этом он обнаруживает себя человеком не старой веры, но нового времени: можем ли мы представить себе любого подвижника, пишущего собственное житие?»⁵¹⁷.

Секуляризация сознания происходит под воздействием развития образования, и, прежде всего, проникновения в Россию западноевропейской схоластической образованности и культуры барокко.

Наиболее красноречивое свидетельством происходящих перемен может служить изменение отношения к Слову: в рассматриваемый период развиваются две концепции текста — субстанциональная и релятивистская⁵¹⁸.

Субстанциональную концепцию текста отстаивают в своих челобитных царю Алексею Михайловичу ревнители старого благочестия — протопоп Аввакум, суздальский поп Никита, романово-борисоглебский поп Лазарь. «Текст они

⁵¹⁵ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.

⁵¹⁶ Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.

⁵¹⁷ Дунаев М.М. Православие и русская литература. С. 38.

⁵¹⁸ См.: Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 271–284; Светла Матхаузерова. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

принимают как нечто данное, как откровение, которое не может существовать иначе, нежели в своей первоначальной, законченной и неизменяемой форме. Так, Лазарь приводит ряд цитат из патристической литературы, из Кирилла Александрийского, Василия Великого и Иоанна Дамаскина о том, что «не подобает изменяти ни мало что». Истинность текста проверяется его повторяющимся восприятием, а не сравнением (как утверждал патриарх Никон) с другим текстом. Никита жалуется, что в исправленных книгах произвольно и напрасно искажается первоначальный текст, а нарушение одной лишь буквы, по представлениям Никиты, нарушает весь текст в целом»⁵¹⁹.

Именно эту теорию текста и назвала С.Матхаузерова субстанциональной, «так как слово само по себе здесь равняется обозначаемой субстанции, предмету; слово и Бог составлены из одной материи, и читать такой текст — значит войти в сферу влияния той же материи, так что исчезает разница между субъектом и объектом восприятия»⁵²⁰.

Такое отношение к Слову-материи отражает, как видим, древнерусскую традицию.

Противоположную, критически настроенную к ревнителям старого благочестия точку зрения отстаивал Симеон Полоцкий в «Жезле правления».

«В отличие от субстанционального понимания Симеон Полоцкий дал рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом. Он использовал полемику с раскольниками для того, чтобы применить принцип критического отношения к тексту. В отдельных статьях своего трактата он объявляет, что «правда» текста состоит не в его застывшем звучании, а в постоянной конфронтации с познавательными способностями читателя и с развивающимся уровнем его познаний.<...> Симеон Полоцкий считается с критическим субъектом, ко-

⁵¹⁹ Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 273.

⁵²⁰ Там же. С. 273.

торый стоит между словом и обозначаемым объектом; восприятие текста, по его концепции, является соотношением трех компонентов: слово — объект — субъект»⁵²¹.

Отсюда и разное отношение к переводу как таковому. Для московских ревнителей благочестия перевод — дело высокого христианского служения, не всякий человек может им заниматься, и тем более не по своему желанию. Это напоминает отношение к писательскому труду на предыдущих этапах. Московские книжники ориентируются в своем подходе к переводу на Иоанна Экзарха Болгарского. В «Прологе» — предисловии перевода «Богословия» Иоанна Дамаскина — Иоанн Экзарх рассказывает о сомнениях в своих силах и страхе впасть в грех: «Сия же помышляя убояхся». Но после многократного понуждения со стороны инока Дукса «переложити учительская сказания» еще больше убоялся греха лени и взялся за перевод Дамаскина.

Как уже отмечалось выше, мотив «понуждения» был характерен для древнерусских агиографов. Теперь видим — и для переводчиков Святого Писания и святоотеческого Предания. Исайя был «понужден» митрополитом Феодосием на перевод Дионисия Ареопагита, Нил Курлятев призвал Максима Грека перевести Псалтырь. А вот Симеон Полоцкий сам решил взяться за перевод Псалтири: при написании стихотворения «Псалом» для «Вертограда многоцветного» ему «впаде во ум псалмы покаянныя преложити стихотворне»⁵²².

В том же «Прологе» Иоанна Экзарха изложены и его мысли по поводу «смыслового» или «абсолютного перевода», сторонниками которого были и московские книжные люди. Идея его заключается в том, что при переводе необходимо, прежде всего, передать смысл оригинала, а не стремиться к дословной точности в переводе слов, поскольку «разума ради прелагаем книги сия, а не точию глагол ради». Слова же в

⁵²¹ *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 274.

⁵²² *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.-Л., 1953. С. 212.

греческом и славянском языках не равнозначны («иже бо глагол во одном языке красен, то в другом не красен»), порой не совпадает род, неоднозначны выражения и т.д.

«Итак, основой теории перевода является мысль, что перевод, одинаково точный в отношении и выражения, и содержания, невозможен, значит — надо ориентироваться на «разум», т.е. значение. Выражение ставится ниже содержания (это «глас нагий», «письмо неразумное», «слог тщетный» и «глагол неведомый»), ниже смысла, поэтому в первую очередь нужно заботиться о «внутреннем разуме». <...> Как кажется, — замечает далее С.Матхаузерова, — многие из возражений Никиты, Лазаря, Аввакума, Савватия против правленных книг надо понимать в свете изложенной выше теории перевода. Расколоучители сетуют, что в новопереведенных книгах искажен «разум», т.е. значение, во имя какого-то грамматического правила или «глагола неведомого», что, по их мнению, подлежит осуждению»⁵²³.

Симеон Полоцкий не отказывается от идеи передачи «разума», т.е. *смысла* переводимого, но он выступает сторонником и точного перевода «речения», т.е. грамматического *выражения*: «Преводитель странного языка сей есть верный, иже и разум, и речения преводит неложно, ничесоже оставляя»⁵²⁴. Эту же идею он выразил и в стихах:

Молю тя, здравым умом да судиши
труд, иже в книзе предлежащей зриши, –
Не слов измену тощно разсуждая,
но в тех разума единство любзяя⁵²⁵.

«Симеон Полоцкий уравнивает «речение» и «разум», заботясь — в духе Цицероновской традиции — о правильном переводе и мысли, и выражения; но «речение» он пе-

⁵²³ Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 276, 277.

⁵²⁴ Цит. по: Матхаузерова С. Указ. соч. С. 277.

⁵²⁵ Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. С. 215.

реводит не дословно, а старается найти его эквивалент. Для этого необходимо знать грамматику, риторику, и диалектику. Переведенный текст должен иметь такие качества, как «сладость пения», «сладкое и согласное пение», «лагодение и сладкопение», которыми читатель может «веселиться духовно». Концепция Симеона Полоцкого дает переводчику большую свободу: переводчик может нарушать первоначальный текст, ему разрешено «во исполнение разума или стихов» добавлять слова или исключать их, если они «не вместишася в стихи мерою». Симеон Полоцкий отстаивает теорию перевода-компенсации, т. е. убавления и добавления при учете равноправия «разума» и «речения»⁵²⁶.

У Симеона Полоцкого изменяется и само отношение к переводческому труду, который, хотя и является богоугодным занятием, но обретает ценность уже сам по себе. «Перевод — это «оправдание делом», это труд, которым человек оправдывает свое существование и старается усовершенствовать мир так, чтобы он был подобен образу Творца. Симеон Полоцкий подчеркивает, что источник его литературной работы — не только «Божие наставление и пособие», но и его собственное «трудоположение»⁵²⁷.

А это — уже новый подход к писательскому ремеслу, присущий Новому времени.

В дальнейшем, в последней трети XVII века, можно рассмотреть и другие коррелятивные пары: «Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого, затем — их учеников и наследников (в прямом и переносном смысле) Сильвестра Медведева и чудовского инок Евфимия. По всем внешним признакам эти люди кажутся ипостасями одного писательского типа, членами одной литературной общины», они «выше всего ценили «духовную тишину» которая позволяла профессионально заниматься литературой». Однако они были представителями двух антагонистических

⁵²⁶ *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 277–278.

⁵²⁷ Там же. С. 275.

партий: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), ведущих в переходный период непримиримую вражду⁵²⁸.

Спорить древнерусские писатели начали еще в XVI веке, в XVII веке споры превратились в научные прения. В этих диспутах противоборствующие стороны использовали различные подходы в системе доказательств.

Латинисты охотно применяли приемы формальной логики, в частности, утверждение доказываемого положения посредством силлогизмов. Грекофилы свои доводы основывали на вере и выступали противниками силлогизмов. Это видно из слов иеромонаха Епифания Славинецкого, сказанных в ученом диспуте с Симеоном Полоцким «о многих неудобъразумеваемых вещах», проходившем в патриаршей Крестовой палате: «Силлогисмом же, паче же латинским, аще и доволен есмь в тех, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмов, по святому Василию, повелеваемся, яко огня, зане силлогисмы по святому Григорию Богослову, — и веры развращение, и тайны истощение»⁵²⁹.

В известном рассуждении «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии и стихотворному художеству, и оттуду познавати Божественная Писания, или не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум Святых Писаний познавати?», приписываемом иноку Евфимию, ученик, как и учитель, также сторонится силлогизмов, используемых «лукавыми иезуитами»: «Егда услышат латинское учение в Москве наченшися, врази истины... лукавии иезуиты подъидут и неудобопознаваемая своя силлогисмы, или аргументы душегубительныя начнут злохитростно всевати, тогда что будет?.. Любоп-

⁵²⁸ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 325, 326–338.

⁵²⁹ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 71. Цит. по: Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 328.

ренич, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страдает или уже и пострада Малая Россия»⁵³⁰.

У грекофилов доминировал катехизический способ убеждения, а в роли авторитета выступали Святое Писание и святоотеческие труды, откуда и черпались доказательства.

«В отношении к методу доказательства и должно видеть специфические черты в противоположаемых писательских типах, — пишет А.М.Панченко. — Если с этой точки зрения рассмотреть наиболее видных литераторов 70–80-х годов, получится следующая картина. На левом крыле окажется Андрей Белобоцкий, люллианец и панлогист. В его представлении истина — одна. Любое положение веры, как догматическое, так и этическое, может быть доказано с помощью доводов разума. Среднюю позицию займут Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Они пользуются диалектикой и логикой, но некоторые истины религии принимают без исследования. У Симеона Полоцкого каждое стихотворение — силлогизм, однако роль посылки может выполнять буквально заимствованная из Писания цитата, «фема». Справа находятся грекофилы — Епифаний Славинецкий и Евфимий, которые стремятся к чисто количественному накоплению знания, не посягая на дух и букву традиции. Это — типичные православные ортодоксы»⁵³¹.

Общественная позиция двух антагонистических групп всецело зависела от политической конъюнктуры. С падением царевны Софьи была рассеяна и партия латинствующих, а ее вождь — Сильвестр Медведев — казнен (Симеон Полоцкий к тому времени уже умер). Зримую победу одержали грекофилы (Евфимий и братья Лихуды). Под их бдением и развивалась официальная культура последнего десятилетия XVII века. Однако длилось это не долго. Уже на рубеже столетий латинствующие восстановили свои прежние позиции в Москве. Поддержка появилась в лице нового государя Петра I, точнее, в его преобразовательной деятельности,

⁵³⁰ Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 329.

⁵³¹ Там же С. 329.

направленной на европеизацию России. В его время прекращается «действие о Страшном суде» на Красной площади, он отменяет «выезд на осляти», совершаемый в Вербное воскресенье, даже намеревался постоить на Красной площади «театральную храмину», чтобы десакрализировать ее образ храма под открытым небом, как в Горнем Иерусалиме. Вообще нанести удар царственной Москве, из которой патриарх Никон стремился сделать духовную столицу — Новый Иерусалим. В противовес ей он и построит светскую столицу — европейский Санкт-Петербург⁵³².

Наконец, он круто меняет и сам церковный уклад.

Царь-реформатор не стал избирать нового патриарха (патриарх Адриан умер в 1700 г.), а поставил во главе Русской Православной Церкви воспитанников Киево-Могилянской академии: местоблюстителем патриаршего престола а затем и главой Синода — митрополита Стефана Яворского, а его заместителем по Синоду — архиепископа Феофана Прокоповича. «Русские западники» опять оказались при верховной власти. Однако нельзя сказать о близости взглядов этих двух церковных иерархов в богословии и литературе. По мнению Ю.Ф. Самарина, Феофану Прокоповичу была более близка протестантская точка зрения на проблему оправдания пред Богом за свою земную жизнь, выражавшаяся в уповании на веру и приоритете Святого Писания над Преданием. Они не стали единомышленниками и в церковной политике. Реформаторские идеи Петра I (во многом имеющие протестантскую основу) в большей степени разделял Феофан Прокопович и часто выступал их апологетом.

Петр I не любил и даже побаивался монахов, особенно пишущую братию, а потому и запретил держать по кельям бумагу и чернила с перьями.

В указе императора от 31 января 1724 года о монашестве и монастырях, составленном с участием Феофана Прокоповича, есть примечательный пассаж, по сути, о введении

⁵³² *Лебедев Лев*. Москва патриаршия. М., 1995. С. 285–332.

ежедневной цензуры над пишущими монахами: «По архимандрите быть собственному таковых монахов надсмотрщику и директору, человеку ученому, который бы и переводы и трактаты осматривал, исправлял и свидетельствовал, також и кто что в библиотеке читает и записует, ведал бы, и всех оных чтений, переводов и сочинений имел бы у себя реестр»⁵³³. Существенна и ремарка самого Петра к тексту указа: «Вытолковать, что *всякому* исполнение звания *есть спасение*, а не одно монашество» (Выделено мной. — А.У.)⁵³⁴. Эта идея отразилась и в «Духовном регламенте» (творении Феофана), и в речи самого архиепископа, произнесенной 30 августа 1718 года, в день перенесения мощей Александра Невского в Санкт-Петербург.

Нашла она отражение и в конкретных делах Петра I. С учреждением Синода он «превращает духовенство в сословие государственных чиновников, оставив за Церковью роль блюстительницы народной нравственности и охранительного начала»⁵³⁵.

Так когда-то отстаиваемый Смеоном Полоцким и его последователями постулат (католический в своей основе) о возможном спасении в вечной жизни литературными трудами трансформируется в первой четверти XVIII века стараниями Петра I и его сторонников в идею *оправдания делами* на службе Отечеству. И ее апологетом становится еще недавний защитник оправдания верой — Феофан Прокопович.

Не смотря на кажущееся сближение взглядов Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, они были антагонистами. В частности, в важнейшем для Петра I вопросе об отношении духовенства к власти. Стефан Яворский отстаи-

⁵³³ Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 717. Цит. по: Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 332.

⁵³⁴ Там же. С. 141. Цит. по: Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 332.

⁵³⁵ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 331.

вал мнение о «христианской свободе», основанное на словах апостола Павла: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7: 23). При этом митрополит даже выступает против Петра, открыто намекая на государевы грехи (монаршие и человеческие), в публичной проповеди «О хранении заповедей Господних» (1712 г.), за что и получил трехлетний запрет на публичные наставления своей паствы.

Полемизируя с ним в «Слове о власти и чести царской», Феофан Прокопович заявляет, что непокорные властям «назидают мнение свое... на свободе христианстей. Слышаще бо, яко свободу приобрете нам Христос... помыслили, будто мы и от властей послушания свободны есмы»⁵³⁶. В этих полемических словах видится другая новозаветная основа. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (13.1-2).

«Христианская свобода», — по мнению А.М. Панченко, — вовсе не означала свободы творчества. Система запретов и в традиционной православной письменности, и в восточнославянском провинциальном барокко была очень жесткой и многообразной. Впрочем, эти запреты основывались на идеальных моментах.

Итак, монах или белец становится чиновником; писатель, сочиняющий по обету или внутреннему убеждению, сменяется грамотеем, пишущим по заказу или прямо «по указу». Петр делал такие заказы или лицам, или учреждениям, Славяно-греко-латинской академии, например. Это самый распространенный писательский тип петровского времени. Илья Копиевский и Иван Кременецкий, вообще типографские справщики во главе с самим Федором Поликарповым — это в сущности литературные поденщи-

⁵³⁶ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 333.

ки, такие же как барон Гюйссен, много прославлявший Петра перед Европой.

Казалось, что возобладал тот писательский тип, который хорошо знала Москва XVII века и который был воплощен в переводчиках Посольского приказа вроде Николая Спафария (Петр, между прочим, делал заказы и посольским переводчикам)...

Однако литературе позволялось выполнять не только практические функции, которые Петр считал важнейшими. Она должна была также развлекать; для развлечения каждый мог писать невозбранно — в качестве частного человека, вне и помимо служебных обязанностей. Писатель стал частным человеком, частный человек стал писателем. В этом, — как кажется А.М.Панченко, — и заключается смысл того переворота в литературном быте, который случился при Петре. Это была своего рода реформа, и реформа с далеко идущими последствиями»⁵³⁷.

Визуально же она закрепляется заменой церковнославянского шрифта на гражданский (не случайно графической основой его становится латинский шрифт!), на котором по Петровскому указу предписывалось впредь печатать светские сочинения. Так был собственно и сделан решительный шаг к созданию в России художественной литературы.

2.3.3. ОТНОШЕНИЕ К КНИГЕ

В переходный период А.М.Панченко различает два подхода (отношения) к книге: традиционалистский, представителями которого были сторонники протопопа Аввакума, и новаторский — «новых учителей», Симеона Полоцкого и его последователей. По сути дела, это противопоставление веры и культуры.

Образованнейшие традиционалисты XVII в. чтити одну книгу — как духовного наставника. У каждого она была своя: Иван Неронов отдавал предпочтение «Маргариту» Иоанна

⁵³⁷ Панченко А.М. О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 333–334.

Златоуста; Михаил Рогов, протопоп собора Черниговских чудотворцев и справщик Печатного двора — «любishi ...от души книгу, юже списа премудрый грек Максим»; протопоп Аввакум получил по благословению Стефана Вонифатьева сборник поучений Ефрема Сирина; этот же сборник рекомендовала (наряду с еще тремя книгами) из заточения княгиня Евдокия Урусова своим дочерям и т.д.⁵³⁸

Поскольку чтение святых книг есть тесное общение с Богом, княгиня Евдокия Урусова советовала читать их «почасту», а само чтение приравнивала «к богоугодным делам — молитве, посту, раздаче милостыни»⁵³⁹.

Исследовавший эту проблему А.М.Панченко задается вопросом: «Какую же культурную ценность противопоставили этой древнерусской ценности «новые учителя»? Ключевые слова, которые отмыкают двери барочного полигисторства, — слова «науки» и «премудрость». Манифест этого литературного товарищества — вирши Сильвестра Медведева «Вручение царевне Софии Привилия на Академию», которым в качестве эпиграфов предпослан десяток цитат из Книги премудростей Соломона. Среди них фраза «Взыщите премудрости, да живы будете» (Прем. 9;6). Показательно, что Аввакум посвятил этой фразе особую статью в своей «Книге толкований»: «Кую премудрость, глаголет, взыщите? Ту ли, ея же любит Павел митрополит (Павел, с 22 августа 1664 года митрополит Варский и Подонский, знаток латыни и польского. — Прим. А.М.Панченко. — А.У.) и прочии ево товарищи, зодийщики? Со мною он, Павел безумной, стяжаяся, глаголющи: велено-де п<ротопоп>, научатися премудрости алманашной и звездочетию, писано де: взыщите апремудрость, да поживете. Не знает Писания, дурак, ни малехонько!.. Писание глаголет: взыщите премудрость, да поживете, и исправите в ведении разум, еже есть Божия премудрость, — любы, милость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость,

⁵³⁸ См.: Панченко А.М. Русская история и культура. С. 308–310.

⁵³⁹ Там же. С. 309.

воздержание, вся сия исправляти в ведении и разуме духовнем, и не примешивати блудень и похотей внешних к духовному жителству».

Трудно выразиться яснее. Для традиционалиста Аввакума «премудрость» — это нравственное совершенство, а для его оппонентов — это некий интеллектуальный феномен, «наука». Интеллект ненасытен, он требует все новой и новой пищи. Для Аввакума книга — духовный наставник, а для «новых учителей» — ученый собеседник. Чем меньше человек прочитал книг, тем ниже ценится он в среде интеллектуалов. Чем больше его библиотека, тем он почтеннее»⁵⁴⁰.

Крупная частная библиотека — это явление барокко. Личные библиотеки Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Стефана Яворского по численности в них книг превосходили многовековые книжные собрания крупнейших русских монастырей. Особенно выделялась библиотека Феофана Прокоповича. Это были хорошо продуманные по своему составу собрания книг: по богословию, истории, красноречию в том числе и зарубежных авторов на латинском, польском, греческом языках. Понятно, что традиционные приверженцы «одной книги» вызывали у европейски образованных «новых учителей» не только снисходительную улыбку, но и мнение об их необразованности.

Самым красноречивым свидетельством отношения двух противоположных «культурогенных школ» к старым и новым книжным изданиям, является спор по поводу правки богослужебных книг на Московском печатном дворе, приведший в итоге к церковному расколу.

Дело не в допустимости или не допустимости самой правки книг, поскольку аналогичные предприятия проводились и раньше в русской Церкви. «Дело в том, что столкнулись разные культуры, разные идеи, что средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени — послеренессансная, барочная аксиоматика (русские защитники старины не даром подчеркивали, что прав-

⁵⁴⁰ Панченко А.М. Русская история и культура. С. 310–311.

ка богослужебных книг на Московском печатном дворе велась по венецианским грекоязычным изданиям — в Венеции в XVII веке была самая крупная греческая колония). Это был не историографический, а историософский спор»⁵⁴¹ с отстаиванием коренным образом различающихся представлений о ценностях.

Соловецкие монахи писали о ереси, проникнувшей в Московское царство, и ценою жизни отстаивали древние русские богослужебные книги, вдруг подвергшиеся правке по греческим книгам, которые «неведомо кто и неведомо где» напечатал.

«Не надо подозревать соловчан в невежестве, — замечает А.М.Панченко. — Они прекрасно знали, что эти «образцовые» книги печатались в Венеции... Но что тогда означает фраза «неведомо кто и неведомо где»? Переведем эту фразу в нашу систему значений, и мы получим формулу «свободного творчества» в просветительском смысле. Это книги, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, они протестуют против «свободного творчества»? Да, так как с их точки зрения «свободное творчество» — не ценность, и книга, акт «свободного творчества», не может быть душеполезной». Спротивляясь правке богослужебных книг, они и «трактовали ее как «свободное творчество», личное поползновение одного человека, презревшего «соборное свидетельство». Они вовсе не были обскурантами. Они были людьми другой культуры, со своими понятиями о творчестве, — людьми, которые «пользовали себя» книгой, «окормлялись» ею искали в ней духовного руководства, а не интеллектуального, «интересного» чтения»⁵⁴².

Для понимания отношения к чтению в XVII в. существенным выглядит наставление книгохранителю Троице-Сергиева монастыря: «Прими книгу и прочитай часто известное, а неизвестного иди к мудрейшим себе вопрошати... Подоба-

⁵⁴¹ Панченко А.М. Русская история и культура. С. 306.

⁵⁴² Там же. С. 312.

ет тебе, книгохранителю, по часту книги дозировать и в них разумеваемая чести и досматривати, да аще кто его не ведаешь (если чего не знаешь), и ты вопросы у вышшего себе разумом и учением. Та бо мудрость не по старости дается»⁵⁴³.

2.3.4. ЛИТЕРАТУРА 40-х ГОДОВ XVII — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII ВЕКА

Взгляд на литературу XVII века следует предварить несколькими словами о барокко. Оно пришло к нам из Европы. В большей степени на Западе, в меньшей — в России, оно отразилось в искусстве, архитектуре, музыке, живописи, литературе. Для нас сейчас даже не столь важно, что вбирает в себя это понятие — эстетическое направление или стиль эпохи, или стиль литературы? Но поскольку барокко влияет на все виды искусства и даже на само мышление той поры, то, стало быть, оно объемнее понятия «литературный стиль». Следует, хотя бы кратко, охарактеризовать само явление, изменившее отношение к письменному слову и литературному произведению, постепенно удаляющемуся от духовного смысла и приближающемуся к мирскому содержанию.

По мнению А.В. Михайлова, «барокко в первую очередь — не определенная стилевая система с четким набором свойств и признаков, которые в таком случае следовало бы находить у каждого барочного писателя и поэта. Барокко это совокупность стилевых систем, каждая из которых дифференцирует традиционное риторическое слово и подводит его к определенному пределу. Один из пределов — это эциклопедизация традиционного языка риторической образности, заостряемая в эмблематике <...> — это естественный, чуткий, богатый язык выражения».

Применительно к русской литературе переходного периода можно говорить о начале профессионально осознанного формирования языка секулярной словесности — художе-

⁵⁴³ Цит. по: Луппов С. П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970. С. 162–163.

ственной литературы. Церковно-славянский язык останется языком религиозной словесности. Четкая дифференциация языков приведет к размежеванию духовной словесности и мирской литературы. Правда, литература сохранит многие черты своей прародительницы.

«Другой предел — это небывалым образом совершившееся у протопопа Аввакума обретение правдивости жизни — жизни, которая, как и во всем барокко, разворачивается между миром верха и низа».

На предыдущих стадиях развития мировоззрения (теоцентризма и антропоцентризма) древнерусские книжники были устремлены вверх — к Небесной обители Отца своего, окрыляемые идеей спасения души. На стадии аутоцентризма (начальном этапе формирования эгоцентрического мировоззрения в XVII веке) взоры писателей прилепились к своей земной обители, благоустройством которой они активно и занялись. Это не значит, что они отказались от спасительного пути, просто сам путь изменился. Мирское притягивало и затягивало, и было тяжелее отрешиться от него, чем в XI–XV веках. Актуальным стал поиск *спасения души в миру*.

«Третий предел — это открытие стихийности в изображении низкой, телесной, вещественной действительности <...> Всякий писатель этого времени получает в свои руки, с одной стороны, традиционно-риторическое слово, весь аппарат риторики, которым он может пользоваться многообразно — как разрушать, так и необычайно расширять и умножать; с другой стороны, он получает хаос смешавшейся, расширившейся и расстроившейся действительности и так или иначе должен освоить и обуздать вторую (действительность) с помощью первого, слова»⁵⁴⁴.

Если духовной словесности был присущ символизм, то литературе переходного периода — эмблематизм, особый

⁵⁴⁴ Михайлов А.В. Методы и стили литературы. М., 2008. С. 97-98. Далее страницы указаны в тексте.

тип мышления XVII — первой трети XVIII века. «Эмблематическому изображению и истолкованию подлежит в XVII веке все, причем обычно не вещи в своих реальных связях, но в специальных контекстах. Все обязано выдать свой аллегорический смысл; поле эмблематики безбрежно и энциклопедически-объемно. Это — систематизированная форма морально-риторического знания» (С.94-95).

В этом особенно преуспела поэзия барокко: «...В самых манерных ее проявлениях, поэзия, пожалуй, никогда не бывает поэтически-виртуозной ради самой поэзии и ради оригинальности: поэзия в это время нередко играет всевозможными смыслами, даже шалит, тем не менее она и в этой игре по-прежнему преследует свой, теперь уже ускользающий от нее, морально-поэтический универсум, стремится достичь наивозможной цельности в его передачи. Даже фигурные стихи XVII века <...>, строки которых складываются в рыбу, крест, песочные часы, стремятся зримо запечатлеть контуры смысловой цельности, насладиться поучительным образом такой цельности, всеобщей взаимосвязью смыслов» (С.24).

Это игра со словом и игра словом — смыслами — материализованной «вещью». «Слово заключает в себе известную вещность, а потому и зрительность, наглядность, оно таким *мыслится* по его сущности. Слово, выделенное в свою зрительность, создает, однако, новую ситуацию слова, — оно теперь сопряжено с образом, и образ этот, продолжающий слово, есть вместе с тем и нечто от него отличное, отдельное. Это слово в своей сопряженности с образом (такое, в логическом устройении какого на первом плане — некоторая образно-знаковая схема слова, и только на втором — возможная его географическая конкретизация и детализация) и этот образ в его сопряженности со словом дают уже *смысловой элемент в экзегетическом ореоле*. Экзегеза уже в самой изобразительной схеме слова: она возвращает слово к его буквальности, т.е. здесь, к его предметному значению, — что уже есть акт толкования; от этой схемы мысль

отправляется затем к слову в его культурно-историческом значении»⁵⁴⁵.

А.В. Михайлов выделяет и некоторые характерные для европейской эпохи барокко черты и особенности, но которые можно обнаружить и в русской литературе переходного периода.

Тайное, непознаваемое отражается в «художественном», которое «демонстрирует тайну тем, что уподобляется знанию и миру — миру как непременно включающему в себя тайное, непознанное и непознаваемое» Произведения репрезентируют мир в его полноте, а потому и в его тайне; «все создаваемое непременно сопряжено с *книгой* как вещью, в которую укладывается (или “упаковывается”) поэтически репрезентируемый мир; «не случайно, и то, что творит Бог, и то, что создает поэт <...> сходится к книге и в книге, как мыслится она в ту эпоху, — к общему для себя». «Репрезентируя мир в его тайне, произведение эпохи барокко тяготеет к тому, чтобы создавать второе дно — такой свой слой, который принадлежит, как неперменный элемент, его бытию» (С.334-335). «Каждый носит маску, и весь мир — великое лицедейство, но маска не прирастает к лицу, хотя лицо ею закрыто: “я” становится великой проблемой того *иного*, которое всякий раз и есмь “я” сам» (С.347).

Подводя итог своим рассуждениям о барокко, А.В. Михайлов приходит к выводу, что «барокко — <...> есть, пожалуй, не что иное, как *состояние готового слова традиционной культуры* <...> в его исторически напряженнейший момент, отмеченный предощущением его гибели, отмеченный предсмертностью. Или, еще иначе, это *предфинал* всей традиционной культуры» (С.384).

Для европейской культуры, может быть, это и так, но для русской культуры и, в частности, литературы, барокко — это не финал, не конец этапа, а, наоборот, своеобразное

⁵⁴⁵ Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 359. Далее страницы указаны в тексте.

начало — первое знакомство с европейской эстетикой в переходный период от традиционной православной словесности, к секулярной литературе Нового времени. Именно на этом этапе и наметилось влияние европейского искусства на русское, проявившееся уже на последующих стадиях развития отечественной культуры.

Третья литературная формация — это переходный период от средневековой словесности к светской художественной литературе, созданной с использованием уже самостоятельного *художественного* (творческого) метода, основанного на типизации, обобщении и вымысле.

В этот период можно выделить ряд признаков *художественного* развития литературы, и первым назвать освоение художественного вымысла, как литературного приема. Выше уже отмечалось, что древнерусская словесность была богословско-историчной по своей сути. Только в XVI в. вымысел проникает в литературное произведение, а в рассматриваемый переходный период стал активно осваиваться писателями⁵⁴⁶.

Использование вымысла привело к беллетризации литературных произведений, к усложнению и повышению занимательности сюжетов. Если в средневековье православная литература воспринималась как душеполезное чтение, помогающая духовному деланию, то в переходный период появляется развлекательное чтение в виде переводных «рыцарских романов» и оригинальных любовно-приключенческих повестей. Страстная любовь занимает в них не последнее место.

Средневековая словесность знала только исторического героя. В переходный период появляются вымышленные персонажи, с типичными чертами того сословия, к которому они относятся. Обобщение и типизация пришли в русскую литературу следом за вымыслом и утвердились в ней.

⁵⁴⁶ См.: Волкова Т.Ф. Развитие повествовательности и художественного вымысла в исторической литературе XV—XVII веков. Сыктывкар, 1989.

Уже в 1640-х годах появляются повести с новой тематикой: о царях и разуме человеческом, и в литературе проявляются новые тенденции⁵⁴⁷.

Во второй половине XVII в. появляются автобиографии (протопоп Аввакум, инок Епифаний и др.⁵⁴⁸), воспоминания, дневники и дневники путешествий представителей разных сословий от купца до дипломата (П.А. Толстой). Литературное произведение зафиксировало интерес автора сочинения к самому себе.

Женскую тему в литературе XVII века продолжают «Повесть о Соломонии Бесноватой», «Повесть о царе Казарине и о жене его», «Повесть о Карпе Сутулове» и др.

Повести середины века стали обращаться к «исторической» царской теме. Правда, в них нет самой истории, а преобладает вымысел. В небольших по объему произведениях выписан какой-то придуманный эпизод из правления византийского царя Михаила («Повести о царе Михаиле», «Сказание о златом древе...») или вымышленных царя Казарина («Повесть о царе Казарине и о жене его») и царя Аггея («Повесть о царе Аггее»).

Древнерусские писатели обращаются и к своему историческому прошлому — царствованию Ивана Грозного и создают повести из его жизни: «Повесть о царе Иване и стар-

⁵⁴⁷ Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994; Демин А.С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М., 1977; Ужанков А.Н. Человеческие отношения в русской приключенческой повести XVII — первой половины XVIII в. (Об истории жанра) // Литературное общение и формирование творческих индивидуальностей писателей XVIII — XIX веков. М., 1998. С. 4–17.

⁵⁴⁸ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963; Крушельницкая Е.В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996. По мнению исследовательницы, «собственно автобиография как жанр не существовала в древнерусской литературе вплоть до середины XVII в.» (Указ. соч. С. 168).

це», «Повесть о царе и мельнике», «Повесть о женитьбе Ивана Грозного на Марии Темрюковне».

Бурное развитие в XVII веке ремесел и торговли, в том числе и с другими странами, нашло отражение в целом корпусе повестей о купцах. Причем, если в более ранних из них еще имеет место религиозный оттенок («Повесть о купце», «Сказание о богатом купце»), то в более поздних уже доминирует любовная тема («Повесть о купце Григории») и даже антиклерикальная сатира («Повесть о Карпе Сутулове»).

Близкие друг другу «Сказание о молодце и о девице» и «Повесть о старом муже и молодой девице» — произведения на любовную тему, но совершенно иного морально-этического уровня, нежели повести XVI века, иной стилистики. Они раскованы в повествовании, строят свой сюжет на пикантной теме любовных отношений, у них прекрасный живой *разговорный* язык, тонкий юмор, нетрадиционные образы и метафоры.

Активизация при царе Алексее Михайловиче русско-германских отношений привела к образованию в Москве «Немецкой слободы», населенной иностранными купцами, учеными, протестантами и просто искателями приключений в России. Одним из них и был отставной офицер, прослуживший в шведской и польской армиях, двадцатисемилетний Иоганн Готфрид Грегори, появившийся в 1658 г. в Москве, где, собственно, и началась его карьера протестантского священника. Именно ему и суждено было стать родоначальником русского театра. По поручению главы Посольского приказа боярина Артамона Матвеева он пишет в 1672 г. «комедию» на основе библейской книги Есфирь, получившей русское название «Артаксерксово действо». Для представления первой пьесы в селе Преображенском была устроена особая «комедийная хоромина» и привезены из-за границы актеры и музыканты. Русская православная церковь не приветствовала «лицедейство». Сам Алексей Михайлович брал разрешение на посещение представления 17 октября у своего духовника, а после десятичасового зрелища отправился со свитой в баню «смыть грех». Так начинался при-

дворный театр в России. Пастор Грегори написал для него еще пять пьес: «Юдиф», «О Товии младшем», «Жалостную комедию об Адаме и Еве», «Баязет и Тамерлан» и «Малую прохладную комедию об Иосифе».

Дальнейшая история русского театрального искусства связана с развитием школьного театра и школьной драмы. Школьная драма использовалась в учебно-педагогических целях в Киево-Могилянской академии. Для назидания выпускников предназначались и школьные пьесы Симеона Полоцкого «О Навуходоносоре царе...» и «Комидия притчи о блудном сыне», написанные новым для России силлабическим стихом. Появляется жанр интермедий — коротких сценок для развлечения публики.

Изменение репертуара придворного и школьного театров происходит при Петре I. Появляются пьесы панегирические («Слава российская» Фёдора Журавского) и оппозиционные («Комедия на Рождество Христово» Дмитрия Ростовского). Петру I принадлежит заслуга открытия первого публичного русского театра. Параллельно развивается народный кукольный театр и игрища. Особой популярностью пользовалась народная драма «Царь Максимилиан».

Традиции школьной драмы продолжает Феофан Прокопович. Им была написана трагикомедия «Владимир», в которой соратник Петра I возвеличивает преобразовательную деятельность князя Владимира, крестившего Русь. Несомненно, пьеса должна была вызвать ассоциативную связь с революционными деяниями самого императора.

* * *

В XVII веке потеряло свою остроту проявившееся в XVI веке деление литературы на официальную и неофициальную, но зато получили развитие два других начала — литература придворная и демократическая. Последняя приобрела все более массовый характер в народной среде, видимо потому, что авторами так называемых «демократических повестей» были выходцы из мелких дворян и среднего чиновничьего сословия, и описывали они привычную

и хорошо знакомую рядовым читателям жизненную среду. Потому в этих повестях очень много черт повседневного быта, в качестве литературных героев выступают «мелкие люди» — купцы, чиновники, крестьяне, бедняки. В сочинениях присутствует и самоирония, и сатира на чиновно-бюрократический уклад жизни («Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Ерше Ершовиче»).

Становлению самостоятельного художественного метода способствовало развитие во второй половине XVII в. демократической литературы. Особое место в ней занимали художественные приемы — обобщение, типизация и вымысел.

Ярким примером типизации героя служит «Повесть о Горе-Злочастии», и не только потому, что и герой вымышлен и не имеет имени, и придуманы ситуации, в которые он попадает, но и потому, что молодец из «Повести» — собирательный образ молодого человека из «племени человеческого», один из «нас», как заметил автор сочинения. И оказывается он в узнаваемых любым читателем местах и ситуациях: в кабаке среди пьяниц, на «честном» пиру, на «красном берегу» у перевоза и т. И люди, с которыми он встречается, и поведение их, и советы — типичны для определенного социального круга общества. Значение повести в назидательности. Нарушив родительские наставления, молодец уподобляется евангельскому «блудному сыну», с тою разницею, что обретает спасение от Горя-Злочастия в монастыре, возвращаясь не к земному отцу, а Отцу Небесному.

Те же приемы художественного обобщения использованы авторами небольших сатирических повестей XVII в.: «Повести о крестьянском сыне», «Азбуки о голом и небогатом человеке», «Сказания о птицах небесных» и т.д. Каждая из них «решает проблему» на собственном материале: Ерш Ершович, «сын боярский» — обобщенный образ крупного землевладельца, боярина, обманом захватившего у «крестьянишек» Леща и Головля «Ростовское озеро». Повесть запечатлела насилие землевладельцев над крестьянами в

период становления поместной системы во второй половине XVI в. В «Повести о Шемякином суде» дан обобщенный образ мздоимца судьи, принимавшего сторону того, кто больше посулит. Герой «Азбуки...» — типичный обиженный жизнью изгой и т. д.

Одна из важнейших заслуг XVII века в развитии русской литературы — открытие характера. Если в XV веке у персонажа «Сказания о Дракуле» были только обнаружены добрые и плохие черты, то у персонажей лучших мирских повестей XVII века уже показано сложное переплетение этих черт, возникает представление о характере и его формировании под воздействием обстоятельств и влиянием других персонажей, количество которых в повести значительно расширяется. Повесть перестает быть повествованием об одном герое. Становится заметней активность персонажей: они перемещаются из одного места в другое («Повесть о Савве Грудцыне»), на первый план выступают поступки и поведение в целом («Повесть о Фроле Скобееве»), более пристальное внимание уделяется их помыслам («Повесть о Горе-Злочастии»).

По сути дела, в нашей отечественной литературе XVII века отразились те же тенденции, которые А.Н. Веселовский обнаружил в европейской литературе XVI–XVII веков, в частности, в литературной интерпретации евангельской притчи о блудном сыне. «Старая титаническая легенда о познании добра и зла отразилась в средневековых рассказах, и мы встречаем ее поэтический апофеоз в XVI–XVII веках: в «Фаусте» Марло и «El magico prodigioso» <<Богатом волшебнике>> Кальдерона. В них выразилось настроение эпохи, перед которой открылись невиданные умственные кругозоры, и она хочет овладеть ими в юношески самоуверенном сознании своих сил Фауст — это тип мыслящего человека поры гуманизма, вступивший в борьбу со старым мирозерцанием, уделявшим личности лишь скромную роль исполнителя, идущего назначенной чередой. <...> Другие юноши было пошли навстречу новым веяниям, увлеклись до падения, до чувства своего бессилия и несбы-

точности надежд, и возвращались вспять к прежней вере, к ее простодушно буржуазному покою. И вот почему обновляется в литературе именно XVI века, отражая нередко факты личной жизни, евангельская легенда о блудном сыне, искавшем чего-то лучшего и снова вернувшемся под отеческий кров. Все искали чего-то: лучшего общественного устройства, более свободных условий для преуспевания личности, новых идеалов. <...> Эта реалистическая грёза служит теперь выражению идеальных потребностей духа: возникают социальные утопии, ... робинзонад XVIII века и благонамеренных сновидений... Настают эпохи общественной усталости, и обновляются сюжеты пасторали, когда человека тянет к непосредственной природе, к опрощению — хотя бы в стиле барышни-крестьянки, к народной песне и народной старине: это эпохи повестей из крестьянского быта и археологических вкусов»⁵⁴⁹.

Древнерусские творения не многочисленны. Не принято было писать о том, о чем уже знают из Священного Писания, или о чем уже прежде поведали святые отцы. Бралась за ту тему, что еще до конца не осмыслена, или только появилась.

Что нового для спасения души дает читателю «Повесть о Горе-Злочастии» или «Повесть о Савве Грудцыне» в сравнении с евангельской притчей о «блудном сыне»? Ничего! Но повести строятся на вымысле, занимательности, художественности, в них приводятся знакомые жизненные примеры. Прежде всего, в них показан человек мятущийся и неустойчивый, — хорошо известный по жизни. Поэтому они и становятся ближе читателю, чем Евангельский текст, и, может быть, понятнее. Это и есть развитие литературы, обретение ею нового места в жизни человека: развлекая, учить.

Некоторые повести второй половины века, такие, как «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Фроле Скобееве»,

⁵⁴⁹ *Веселовский А.Н.* Из введения в историческую поэтику // *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 55.

многие исследователи относят к предыстокам русского романа. В них наличествует сложный занимательный сюжет со строго продуманной композицией, имеются любовные перипетии, большое количество персонажей. Написаны они живым разговорным языком, да и по своему объему также выделяются из общего ряда повестей. Сопоставление этих сочинений с повестями первой половины века показывает дальнейшую тенденцию в эволюции повести — развитие в ней любовно-приключенческого плана, что привело к формированию в конце XVII — начале XVIII века самостоятельного жанра авантюрной повести.

Первая из них интересна тем, что вымышленный персонаж повести Савва «обряжен» автором в «исторические одежды» — ему дана фамилия Грудцын, широко известная в купеческой среде: род Грудцыных-Усовых входил в сотню крупнейших торговцев XVII в. А рядом с ними присутствуют в повести и другие исторические лица — царь Михаил Федорович, бояре Семен Стрешнев и Борис Шеин (названный, правда, Федором).

Введением в повествование исторических лиц автор стремился придать «истинность» своему вымыслу. Но и этот вымысел строится на обобщении: в образе Саввы Грудцына выведен обобщенный образ «служивой» России XVII в. Фабульной основой повести служит борьба добра и мирового зла. Любовная коллизия в этой борьбе играет значительную роль. Греховная страсть приводит юношу Савву к продаже души дьяволу, т.е. ведет к гибели. Олицетворением добра и милосердия выступает Богородица, зла — «князь мира сего». Сюжет повести так же построен на евангельской притче о «блудном сыне», только возвращается юноша не к земному отцу, а Отцу Небесному: исполняя данный Богородице обет, уходит в монастырь.

Иной тип героя — Фрол Скобеев — продиктован иным временем. В «Повести о Савве Грудцыне» была «оглядка» на начало века, старые, в том числе литературные, традиции (в повести отразилась религиозная легенда о чуде Богородицы), для автора «Повести о Фроле Скобееве» — века

уходящего (повесть, скорее всего, была написана в Петровское время, в конце XVII или начале XVIII в.). С ним уходила вера и в чудесную помощь потусторонних сил. Петровские реформы пробудили в человеке активность и веру в собственные силы. Таким и предстает в повести «плут и мошенник», бедный новгородский дворянин Фрол Скобеев, поставивший перед собой цель разбогатеть и изменить свое социальное положение. Путем обмана он женится на дочери сановного стольника Нардина-Нащокина и тем изменяет свой общественный статус. По сути, «Повесть о Фроле Скобееве» является предтечей русского социально-бытового романа. Предмет рассмотрения повести — переоценка общественных ценностей и новая мораль, появившаяся в петровское время.

Фрол Скобеев также вымышленный персонаж, но в нем отразился уже иной социальный тип — обобщенный образ «служилого» человека петровской России. Живая фантазия авторов, привнесенная в работу над сочинением, позволяла значительно усложнить сюжет, индивидуализировать персонажей, превратить произведение в занимательное (а не душеполезное, как практиковалось ранее) чтение. В результате в русской литературе появилась беллетристика — «легкое чтение»⁵⁵⁰. И главное место занял в ней жанр приключенческой повести.

«Приключенческая повесть» — это обобщенное название жанра, в котором «типичным» выступает сюжет, основанный на интриге и, как результат (правда, не всегда), приключениях героев. Но в самом жанре приключенческой повести образуются литературно-тематические группы: рыцарские повести, дидактические, галантные (или куртуазные, или любовно-приключенческие), плутовские, любовные и т. д., которые можно выделить в поджанры или виды.

⁵⁵⁰ Под беллетристикой (от фр. *belles lettres* — изящная словесность) в литературоведении в широком смысле подразумевается художественная литература, в более узком — художественная проза. В.Г. Белинский понимал под ней «легкое чтение», противопоставив ее серьезной литературе.

В переводной литературе XVII в. заметна переориентация читательских вкусов с литературы православного юго-востока на обмирщенную западно-европейскую литературу. Переводятся нравоучительные сборники «Великое зеркало» и «Римские деяния» и сборники малых литературных форм — «Апофегматы» и «Фацеции».

Произведения с занимательными, интригующими воображение читателя сюжетами стали проникать в русскую литературу из Западной Европы еще в конце XVI в. Такова «Повесть о папе Григории», построенная на очень популярном в мировой литературе «Эдиповом сюжете» о кровосмешительстве. Близка этой повести другая — об Андрее Критском, также ставшем мужем своей матери и также удалившемся замаливать свои грехи. В этих повестях осуждались похоть, любовное вожделение, греховные уже сами по себе, а здесь приведшие к еще большему греху — кровосмешению. Отсюда главная идея сочинений: покаянием и молитвой искупаются даже тяжкие грехи, ибо «благ же и человеколюбец Бог не хотя смерти грешником, ожидая их на покаяние». То есть в обеих повестях занимательность служила воплощению религиозной идеи и не представляла еще ценности сама по себе. Интересно, что «Повесть об Андрее Критском» известна только у восточных славян и пока не обнаружен ее западноевропейский прототип.

Следует отметить, что на Руси в конце XVI — начале XVII века наметилась довольно устойчивая тенденция: не переводить произведения западной литературы, а основательно их перерабатывать. В результате таких переделок появлялись русифицированные сочинения, в сущности — оригинальные. Лучшим примером тому может служить так называемый «рыцарский роман» — «Повесть о Бове-королевиче».

Прототипом нашей повести послужили «Сказания о рыцаре Бово д'Антоне», появившиеся во Франции в средние века и быстро распространившиеся по всей Европе. В XVI в. этот куртуазный (галантный) рыцарский роман был пересказан, на основе сербохорватского перевода, по-белорус-

ски. Все русские редакции «Повести о Бове королевиче» восходят, в конечном счете, к этой белорусской версии романа. Бова в ней предстает как галантный рыцарь, проникнувшийся глубоким чувством к королевне Дружневне, и ради их общего счастья совершает массу подвигов.

В русских переделках постепенно стирались признаки рыцарского романа, а в повесть стали проникать элементы богатырской сказки. В ней появляется сказочный зачин: Бова королевич растет не по дням, а по часам, и уже в семь лет становится славным богатырем, легко побеждающим грозного богатыря Лукопера, описанного, кстати сказать, также в сказочном стиле: «Глава у него аки пивной котел, а промеж очми добра мужа пядь, а промеж ушми калена стрела ляжетъ, а промеж плечми мерная сажень».

Время в повести носит чисто условный характер, напоминая собой ирреалистическое время сказок: оно идет само по себе, никак не согласуясь с возрастом героя, реальным временем. В семь лет Бова выглядит уже юношей, «вельми лепообразным» отроком, способным не только вызвать к себе пламенную любовь взрослой королевы Дружневны, но и самому испытать ее. Правда, высокие чувства героев переданы автором все еще схематично, очень поверхностно: о них просто сообщается читателям. Но уже появляются описания их внешнего проявления. И хотя внутренний мир героев оставался пока еще недоступным писателям для создания характера персонажа, куртуазный роман внес значительные изменения в интерпретацию любовной темы в древнерусской литературе. Можно сказать, произошло высвобождение чувств.

Если в повестях на сюжет о кровосмесительстве порицалась страсть, а о высокой любви не было и речи, то фабула галантного рыцарского романа строилась сугубо на пламенных чувствах героев. Любовь изменила отношение к женщине: из порицаемого «греховного сосуда» она преобразилась в объект обожания, ради нее стали рисковать жизнью, совершать подвиги, а главное — добиваться ее признания, ее любви.

Начав с переводов и переделок западноевропейских сочинений, русские писатели предпринимали попытки и самим создать нечто подобное. Прием был прост: брался какой-то уже известный сюжет и разрабатывался в соответствии со вкусами и начитанностью автора. Так возникли оригинальные русские произведения: «Сказание о Еруслане Лазаревиче» (в основу которого, правда, положен восточный сюжет) и «Повесть об Иване Пономаревиче», которые литературоведы также относят к жанру «рыцарского романа».

Во главу угла в этих повестях поставлена занимательность. Собственно, ради этого они и сочинялись. Вымысел довлеет над всем. Авантюрные сюжеты их насыщены сражениями героев с врагами, всевозможными приключениями, от которых, надо полагать, у читателей дух захватывало.

И Бова-королевич, и Еруслан Лазаревич, и Иван Пономаревич постоянно находятся в движении, постоянно передвигаются: то на корабле, то на коне, то пешком. Можно сказать, что герои покоряют пространство (но пока не конкретное географическое), в чем можно усмотреть отражение реалий жизни: путешествия, открытие новых земель, заморская торговля были характерными чертами для русской жизни XVII в. Но передвижения героев не всегда мотивированы. В своих действиях они полагаются на судьбу, на удачу; подвиги совершаются ради подвигов (Еруслан Лазаревич).

Но вот во второй половине XVII в. с чешского языка переводится «Повесть о Брунцвике». Ее герой уже одержим определенной целью: получить право на изменение родового герба, внести в его эмблему изображение льва. Ради этой цели Брунцвик отправляется в рискованное путешествие, совершает подвиги. Он «открывает» для читателей земли, существовавшие только в авторском воображении, борется с чудовищами, порожденными авторской фантазией, и, пройдя через ряд опасных приключений, достигает своей цели.

Петра Златых Ключей из одноименной повести, представляющей вольное переложение древней итальянской

легенды в польской обработке, уже не интересуют подвиги ради подвигов. У него появилась более высокая цель — честь и слава. «Богатырство временно есть, — наставляет его рыцарь Рычардус, — и скоро минется, слава же добрая и учтивая богатырская во веки славна. И часто ее люди вспоминают». Но и честь от «великих кралей» и слава нужны ему ради завоевания сердца прекрасной королевы Магилены.

Повесть не ограничивается одной темой любви рыцаря к прекрасной даме, ее продолжает тема верности влюбленных в долгой разлуке. Любовь и страсть, по представлению создателя повести, несовместимы. И этим «Повесть о Петре Златых Ключей» вносит новую линию в русскую художественную литературу. Описаниями тайных свиданий, передачей пламенных речей автор стремится продемонстрировать читателям любовь героев, всячески акцентируя внимание на галантности их чувств, уважительном отношении друг к другу. И не случайно Петр и Магилена дают обет целомудрия до свадьбы и, храня его, ощущают себя счастливыми. Но из-за одной только тайной мысли, внезапного порыва Петра совершить «неподобное дело», счастье в одночасье рушится, и на влюбленных ложится бремя тяжелых испытаний, начиная с разлуки. Грех замаливает Магилена, совершившая паломничество в Рим, и герои были прощены.

Нужно отметить возросшую в куртуазных повестях активность женских персонажей. Королева Дружневна пребывает еще в тени подвигов Бовы королевича, но уже проявляет инициативу, чтобы вернуть детям отца, а себе мужа. В «Сказании о Еруслане Лазаревиче» появляются богатырши. Рыцарские доспехи надевает Магилена, отправляясь на поиски возлюбленного. Из всех женских персонажей, известных до этого времени, она проявляет наибольшую активность. Но не в этом ее главное достоинство, а в преданности любимому, в стремлении сохранить верность чувств, то есть в женском начале.

Душевную красоту женщины дополняет красота телесная. Раньше в древнерусской литературе мало говорили о женской красоте и мало ее ценили. Только авторы рыцарских повестей ее заметили, а галантные кавалеры возвеличили.

Казалось бы, восторженный романтический взгляд на женщину должен был утвердиться в литературе, но и в эту сферу вмешивалась жизнь. В ней было сколько влюбленных, столько и обманутых. Еще в Древней Руси бытовали сочинения «о женской злобе». О ней рассуждает Даниил Заточник в своем знаменитом «Молении». «Слово Иоанна Златоуста о женской злобе» помещено даже в «Пролог» — книгу для повседневного душеполезного чтения. О женском коварстве повествует «Беседа отца с сыном о женской злобе», памятник XVII века.

Женами-изменницами предстают в «рыцарских повестях» мать Бовы — королева Милитриса, подговорившая царя Додона убить своего мужа, и жена Ивана Пономаревича — Клеопатра, любезно принявшая убийцу мужа.

Куртуазные повести охотно читались и переписывались и во второй половине XVII в. Можно было бы предположить, что дальнейшая эволюция приключенческой повести пойдет по уже хорошо намеченному пути — развитию занимательности и вымысла, усложнению сюжета, созданию литературных характеров и т. д.

Раскрепощение сознания, секуляризация мировоззрения призваны были способствовать этому процессу. Но происходит нечто неожиданное: в светскую литературу проникает христианское нравоучение. Возникают религиозно-дидактические повести с приключенческой фабулой, как на основе новых сюжетов, так и ранее известных.

Прекрасным примером такой переделки популярной у русских читателей «Повести о Петре Златых Ключей» служит «Повесть об испанском королевиче Бруне и его супруге Мелеонии». В чем она выразилась?

Прежде всего, в назидательности. Сюжет «Повести о Петре Златых Ключей», как мы помним, насыщен всевоз-

можными приключениями Петра и Магилены, которых не избежали и Брун с Мелеонией: любовь с первого взгляда, тайный отъезд на родину героя и неожиданная разлука, поиск друг друга, скитания по белу свету, даже служба Бруна у султана и т. д., — все повторяется в судьбе «новых» героев. Но если в «Повести о Петре Златых Ключей» героями движет одна лишь любовь, то в «Повести о королевиче Бруне» чувства Бруна и Мелеонии проникнуты, а поведение продиктовано религиозной моралью. Христианское благочестие и чистота их отношений подчеркиваются автором постоянно. На основе занимательного сюжета сочинитель создал нравоучительное произведение, способное, как он заметил в обращении к читателю, открыть дверь в праведную жизнь.

«Повесть о королевиче Бруне», однако, не смогла соперничать со своим западным образцом и сохранилась в единственном экземпляре. Но, она не была одинокой в своем стремлении поучать читателей. Каждое, в принципе, произведение чему-то учило. Но в дидактическо-приключенческих повестях второй половины XVII в. отчетлива тяга писателей к христианской морали. Далее в такой, казалось бы, далекой от христианства «Повести об Аполлонии Тирском».

Литературная история составившего ее основу позднеллинистического романа об Аполлонии Тирском насчитывает десятки веков. Под пером русского писателя приключенческий роман преобразован в дидактический. И хотя автор не изменил языческую веру персонажей в христианскую, они стали напоминать житийных героев: положительные наделяются христианской добродетелью и по своим страданиям получают награду; отрицательные — «без вести погиге». Автор убежден в наказуемости греха, а благочестие, терпение и смирение, по его мнению, вознаграждаются Богом: на этом постулате построен весь сюжет повести.

Христианизация сочинения сказалась и на его языке — намеренно архаизированном церковнославянском, характерном для агиографической и церковно-учительной литературы.

Эта религиозная струя в приключенческих повестях, возможно, явилась отзвуком продолжающейся церковной реформы. Поскольку появилась необходимость в исправлении как церковно-служебной, так и литературы повседневного чтения мирян, то во второй половине века обретает большой размах печатание религиозных книг. С этой целью переиздавался «Пролог» (до конца столетия — 8 раз), напечатан заново переведенный Арсением Греком с греческого сборник житий «Анфологион» (1660), издана составленная митрополитом Дмитрием Ростовским в 1689 — 1705 гг. новая редакция «Миней Четых» — собрания житий святых, расположенных по дням каждого месяца.

Внесли свою лепту и признанные литераторы. Карион Истомин написал даже в стихах жития Богородицы и святых; собранные в сборнике «Книга Стамна, или Ведры...», они вышли в 1690 г. А в 1693 г. было издано стихотворное житие Иисуса Христа и т. д.

Не осталась в стороне от этого процесса и рукописная книга. Переписывались и составлялись сборники душеполезного чтения, куда, наряду с агиографическими сочинениями, включались и религиозно-дидактические повести, такие, как «Повесть о царице и львице» и «Чудо Пресвятой Богородицы о царевне Персике».

В основу «Повести о царице и львице» положен очень популярный западноевропейский рыцарский роман о цесаре Оттоне и цесаревне Алунде в польской интерпретации. Но, как стало уже традицией, он был переделан в конце XVII в. русским автором в христианско-дидактическую повесть, близкую агиографическому жанру.

Как и в житии, коллизия повести строится на борьбе добра и зла, воплощением которых выступают благонравная царица и «завистливая» мать ее мужа. Мать царя (в русской повести герои не имеют имен) возненавидела невестку за ее добродетель и любовь к ней своего сына (новая тема в русской литературе — материнской ревности). И когда царевна родила двух сыновей-близнецов, решила оклеветать ее в глазах мужа, «уличив» в неверности, и тем

погубить. Царевну изгоняют из царства, предоставив судьбы ее и детей Божественному промыслу. Они проходят через ряд приключений и испытаний, прежде чем семья вновь воссоединяется.

На противопоставлении доброго и злого начал строится и сюжет повести «Чудо Пресвятой Богородицы о царевне Персике».

Царевна Персика, также изгнанная и обреченная на гибель своей мачехой, обретает заступничество Пресвятой Богородицы. Обращает на себя внимание, что в полных названиях обеих повестей присутствует указание на помощь Богородицы. И не случайно. Обе героини проявляют несвойственную дамам куртуазных романов пассивность, возлагая надежду на одного только Бога. И этим очень напоминают житийных героев. Но все же имеется и серьезное отличие, недаром это беллетристические повести.

Главными действующими лицами житий являются стратотерпцы и праведники, получающие вознаграждение за свои духовные подвиги только после смерти — причислением к лику святых. Для дидактических повестей характерен счастливый конец: добро побеждает зло, отрицательные герои несут заслуженное наказание, а положительные еще в этой, земной жизни получают в награду за пережитые страдания радость и счастье.

Здесь я хочу немного отвлечься от жанра приключенческой повести и напомнить, что параллельно с ней во второй половине XVII в. активно развивалась демократическая литература, о которой уже говорилось выше. Поэтому не должно создаваться впечатление о доминировании в этот период жанра дидактической повести. Скорее, наоборот. Демократические сочинения охотнее переписывались и пользовались большим читательским интересом, имели большую читательскую аудиторию. Дидактические повести обладали гораздо меньшим кругом читателей и сохранились в единичных списках.

Героями первых выступали «маленькие люди», выходцы из обедневшего дворянства, низших слоев общества; герои

вторых — представители высшего класса — цари и царицы, короли и королевичи и их дамы. Не исключено, что литературный тип героя, точнее, его социальный прототип определял и социальный круг читателей. Демократические повести и сатира, базирующиеся на отражении реалий повседневной жизни, интересовали низшие сословия — чиновный люд, ремесленников, простых горожан.

Приключенческие повести, в том числе и дидактические, построенные на художественном вымысле, с вымышленными героями и вымышленными обстоятельствами, охотно читались, надо полагать, во всех слоях общества, но выражали интересы высшего, чем, собственно, и вызвано высокое — царственное — положение героя этих повестей.

Знатное происхождение Бовы, Еруслана Лазаревича, Петра Златых Ключей, Василия Златовласого и др. играло в повестях существенную смысловую роль, продиктованную дворцовыми правилами. Героини этих произведений решались ответить на пламенные чувства кавалеров, только убедившись в их знатном происхождении, ибо рассчитывать на взаимную любовь могли лишь равные по своему царственному положению.

Влюбленная в Бову королева Дружневна скрывает свои чувства и посвящает Бову в рыцари своего сердца лишь после того, как узнала, что он королевич. Так же поступают и неаполитанская королева Магилена по отношению к князю Петру Златых Ключей (мать его была дочерью французского короля), и ее «двойник» — королева Мелеония по отношению к испанскому королевичу Бруну.

Насколько важна была для героинь «родовитость» претендента на их руку, свидетельствует коллизия повести о чешском королевиче Василии Златовласом, отвергнутом французской королевной Полиместой только на том основании, что чешские короли были подвластны французским, и она, тем самым, вышла бы замуж за своего подданного, что, видимо, в ее обществе считалось недопустимым. «Чистота крови», как видно, блюлась даже в литературных произведениях.

Хочу в этой связи обратить внимание на одно любопытное обстоятельство: в приключенческих повестях всего XVII в. не было ни одного героя — выходца из низших социальных слоев. А демократическая проза изначально не интересовалась высшим светом. Стало быть, разные литературные жанры — демократические повести и приключенческие — типами своих героев (и темами, конечно) отражали общественную градацию и, можно сказать, четко были сориентированы на разные, вполне определенные, социальные слои русского общества. В каждом из этих жанров отражались те законы, по которым жила соответствующая социальная среда. Дистанция между литературными героями двух жанров была такая же, как в жизни между людьми низкого и высокого происхождения.

С этими двумя направлениями — «демократическим» в повестях и сатире и «аристократическим» в приключенческой повести — и подошла художественная проза к концу XVII в., к Петровскому времени.

Петровское время — это эпоха социальных и экономических преобразований, в результате которых Россия превратилась в могущественную европейскую державу. Это переоценка ценности человека, когда отношение к нему строилось не на основе происхождения, а в соответствии с его способностями, с его стараниями на службе отечеству. Это, наконец, развитие естествознания, прикладных наук, эволюция сознания, которая привела к формированию научного мировоззрения.

Под воздействием этих преобразований значительные изменения претерпел и жанр приключенческой повести.

В авантюрной повести, с ее занимательным сюжетом, любовной интригой, появляется новый герой — обобщенный образ человека Петровского времени, совершенно не похожий на ее героев XVII в. — царевичей и королевичей. Это — молодой незнатный и небогатый дворянин, взбирающийся, однако, благодаря своему уму, активности, образованности, на высшие ступени иерархической лестницы. Таковы персонажи повестей первой трети XVIII в. — обед-

невший дворянин российский матрос Василий, российский кавалер Александр, безымянный шляхетский сын.

Этот тип молодого героя мог появиться только в Петровское время, когда мелкое и среднее служилое дворянство выступало главной поддержкой Петра I в его реформаторской деятельности. Как известно, 24 января 1722 г. Петром I была введена «Табель о рангах всех чинов воинских, статских и придворных...», в соответствии с которой не родовые титулы, а государственная служба представляла возможность любому дворянину добиться высокого положения в обществе, а представителю вольного сословия, всем офицерам не из дворян, получить потомственное дворянство и иные чины.

Приключенческая повесть XVII в. была в значительной степени оторвана от реальной жизни. Она привлекала читателей занимательностью, авторской фантазией. Демократическая проза, напротив, отталкивалась от явлений жизни. Так вот, главное отличие любовно-авантюрных повестей 30-х годов XVIII в. от приключенческих повестей XVII в. — в отражении ими новых общественных явлений. И в этом плане любовно-авантюрные повести Петровского времени можно (и нужно) сравнивать с демократическими повестями второй половины XVII в. Как в демократической литературе XVII века возник типичный герой своего времени, так теперь в любовно-приключенческих повестях появился обобщенный образ представителя нового времени. Но этих героев нельзя отождествлять. Общим был только литературно-художественный прием типизации, заимствованный авантюрной повестью из демократической прозы, а социальная дифференциация героев сохранилась.

И еще одна параллель. Развитие сюжета в демократических повестях второй половины XVII в. (впрочем, как и в ряде других традиционных жанров) было продиктовано в значительной степени характером героя (Савва Грудцын, Фрол Скобеев). В приключенческих повестях XVII в. характер героя выражен еще очень слабо. Он никак не влиял на события. Поведение героя всецело зависело от обстоя-

тельств. Главной в повестях была занимательность, диктовавшая поступки персонажей. Поэтому характер героя еще не проявился (может быть, за исключением Брунцвика).

Первая четверть XVIII в. была значительной эпохой в истории России, в ней проявилась и незаурядная личность Петра I. На сей раз и любовно-приключенческая повесть не осталась в стороне: в ней стал складываться тип персонажа с отчетливо проявляющимся характером. Уже не обстоятельства подчиняют себе его действия, а он своею волею изменяет и влияет на обстоятельства.

Жизненные успехи матроса Василия («История о российском матросе Василии Кариотском») и шляхетского сына («История о некоем шляхетском сыне») достигнуты благодаря их личным качествам: активности, «остроте разума», преуспеваю в науках, обретенным, кстати сказать, в результате упорного личного труда, а в итоге они помогают обедневшему дворянину Василию, вынужденному из-за жалования записаться в матросы, стать королем Флоренской земли, а безымянному шляхетскому (т. е. дворянскому) сыну — названным английским королевичем. Эти повести содержат очень простой вывод: чем больше труд, тем выше достижения, и наоборот. Склонность российского кавалера Александра «к забавам», любовным похождениям, и пренебрежение к наукам, ради которых он и отправился за границу, приводят к печальному финалу — он погибает. И это была «вынужденная» гибель героя. Автору проще было именно таким образом расстаться с персонажем, чем придумывать финал возвращения Александра на родину после учебы без каких-либо результатов. Известна реакция Петра I в подобных случаях...

Так «совершенство разума», то, чего так и не достиг молодец из «Повести о Горе-Злочастии», становится главным достоинством человека в оценке Петровской эпохи.

Вымысел в любовно-авантюрных произведениях Петровского времени играет такую же значительную роль, как и в переводных и подражательных рыцарских повестях XVII в. Но тогда авторская фантазия помещала героя в не-

реальные, сказочные ситуации, заставляла его бороться с драконами, чудовищами, исполинскими богатырями и в одиночку сражаться с армиями.

Вымысел приключенческих повестей нового времени опирается на реальную основу. Герои оказываются в вымышленных, но чаще всего типичных для своего времени ситуациях, даже если они пребывают за границей (что, кстати сказать, было характерной чертой Петровского времени): купец Иван — в купеческой лавке, ученый шляхетский сын — в академическом собрании; за исключением тех случаев, когда, для усиления динамики повествования, воля автора отправляла, скажем, кавалера Александра на рыцарские подвиги, а матроса Василия к морским разбойникам. И уже не фабула становится композиционным стержнем в этих произведениях, а его идея выступает организующим началом, и характер героя диктует способ их выражения.

Черты нового времени сказались и в отношении между мужчиной и женщиной. От куртуазных повестей герои Петровского времени унаследовали галантность в обхождениях с дамой, способность к высокому чувству. И так же трудно им было добиться ответной любви. Но есть три существенных фактора, отличающих любовь героев нового времени от персонажей повестей XVII в.

Во-первых, мерилом отношений между влюбленными становятся их чувства, а не социальное происхождение. Взаимная любовь уравнивает их: бедный поднимается до уровня богатой избранницы, а незнатный достигает общественных вершин.

Во-вторых, изменение в литературе отношения к любовной страсти. Страсть перестает считаться греховной, она выступает логичным проявлением высокого чувства, составной любви и поэтому не осуждается. Порицание вызывает только легкий флирт, в этом плане легкомысленные похождения Владимира выгодно оттеняют глубокие чувства российского дворянина Александра.

В-третьих, любовь уже не воспринималась началом той цепочки, которая в XVII в. обязательно приводила к браку.

Влюбленные были вольны в своем поведении, не давали уже обета целомудрия до брака, но, что по-прежнему было очень важным, хранили друг Другу верность. Всего лишь одна случайная, можно сказать, измена Александра с Гедвиг-Доротеей послужила причиной смерти горячо его любящей (и им самим любимой!) Елеоноры, которая не смогла пережить измену.

Любовь стала смыслом жизни. Такого еще не было в русской литературе, чтобы любовь почиталась высшим житейским благом, которого добиваются влюбленные.

Все повести конца 30-х г. XVIII в. строятся на любовной тематике, однако исследователи обнаружили некоторые типичные и отличительные черты, разделившие любовно-приключенческие повести на две условные группы: любовно-авантюрные и чисто любовные повести.

К первой группе можно отнести «Историю о российском матросе Василии Кориотском» (вторую ее часть), «Историю о российском кавалере Александре» (также вторую часть), «Историю о французском шляхтиче Александре». Основу сюжета этих повестей составляет любовь с первого взгляда, которую влюбленные сохраняют в тайне и дают клятву верности друг другу. На пути к их счастливому браку возникает какое-то препятствие, следуют случайная разлука героев, их скитания, полные приключений. Но влюбленные остаются верными своей любви, не нарушают клятвы, снова встречаются, и повести заканчиваются, как правило, их свадьбой (только Александр и Тира погибают). Это, можно сказать, повести о счастливой любви, преодолевшей все препоны.

Иную сюжетную основу имеют любовные повести — «История о российском купце Иоанне», «История о некоем шляхетском сыне», первая часть «Истории о российском кавалере Александре» (сюжет с Елеонорой). Любовь возникает не с первой встречи героев, а постепенно, с течением времени влюбленные проверяют свои чувства, стремясь сохранить их в тайне. Но их взаимоотношения становятся

известными, появляются враждебные им силы, которые стремятся разлучить влюбленных, происходит нарушение клятвы, измена одного из героев. Все это в конечном итоге приводит к печальному финалу: разлуке или гибели героев. Это повести о погубленной любви.

Отличает два названных типа повестей и еще один признак. Любовно-авантюрные повести насыщены приключениями героев, которые передвигаются на большом пространстве, немало внимания уделяется их поступкам. Действие любовных повестей, напротив, ограничено небольшим пространством — домом купца («История о российском купце Иоанне»), домом Елеоноры и уголком улицы, к нему примыкающим («История о российском кавалере Александре»), двором и тюрьмой («История о некоем шляхетском сыне»). В любовных повестях на первом месте стоит не действие, поэтому и сюжеты у них очень просты, а анализ высокого чувства героев.

Важно также отметить, что в повестях 30-х г. XVIII в. оба персонажа проявляют одинаковую активность. Вначале герой добивается ответной любви героини, затем возлюбленная прилагает максимум усилий, чтобы сберечь эту любовь.

Так заканчивалась эпоха предклассицизма в России. К сказанному следует добавить, что в начале XVIII в. изменяется взгляд и на азбуку: она уже не воспринимается как сакральное творение. Иван Посошков по сему поводу писал: «Понеже азбука есть не евангельское слово, ни от Бога она поставлена но от учителя и елико им вменилось толико тогда и положилось». Поэтому выглядит вполне логичным завершение переходного периода реформой Петра I — утверждением гражданской азбуки в 1710 г. С заменой церковнославянского шрифта на гражданский (не случайно его основой стал латинский шрифт!), на котором по указу Петра I предписывалось впредь печатать светские сочинения, был собственно и сделан решительный шаг к созданию в России светской художественной литературы.

**2.3.5. ПРИНЦИПЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ
ПРИРОДЫ НА СТАДИИ МИРОПРЕДСТАВЛЕНИЯ
И ТРЕТЬЕЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ФОРМАЦИИ
(С 40-х гг. XVII в. — ДО 30-х гг. XVIII в.)**

В этот переходный период от русского Средневековья к Новому времени, с секуляризацией мировоззрения и разделением синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных, происходит формирование литературно-художественного метода осмысления и воспроизведения действительности, а стало быть, и самой художественной литературы.

Поэтому воспроизведение пейзажа в литературных произведениях рассмотрим не как прежде — по отдельным памятникам, а объединив их в две группы — документальные сочинения (автобиографии, путешествия, летописи) и художественные (светские повести с вымышленным сюжетом).

Начнем с первой группы. Новый метод воспроизведения действительности обнаруживается практически во всех жанрах, имеющих историко-документальную основу.

2.3.5.1. Обратимся к «Житию» протопопа Аввакума⁵⁵¹.

Природа постоянно присутствует в этом жизнеописании, особенно в той части, что повествует о ссылке Аввакума в Сибирь. Путь туда был труден, по рекам и горам, дремучим лесам и т.д. Описывая его, Аввакум волей-неволей должен был упомянуть о природе, иначе не покажешь всех тягот пути. Все в этом описании до обыденности реально: «Егда поехали из Енисейска, как будем в большой Тунгуске реке, в воду загрузило бурею дощеник мой совсем: налился среди реки полон воды, и парус изорвало, — одны полубы над водою, а то все в воду ушло. Жена моя на полубы из воды робят кое-как вытаскала, простоволоса ходя. А я, на небо глядя, кричу: «Господи, спаси! Господи, помози!» И Божию волею прибило к берегу нас» (С. 70). Вырванный из контек-

⁵⁵¹ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. Далее страницы указываются в тексте.

ста этот эпизод не дает никакого представления о природе края, разве что о нраве реки. Полная картина выстраивается, когда мысленно собираешь воедино все подобные эпизоды «Жития». На то, видимо, рассчитывал и сам Аввакум, разбрасывая по всему тексту жизнеописания краткие, сделанные мимоходом замечания: «Егда приехали к порогу, к самому большому, Падуну, — река о том месте шириною с версту, три залавка чрез всю реку зело круты, не воротами што поплывет, ино в щепы изломает, — меня привезли под порог. Сверху дождь и снег..., льет вода по брюху и по спине, — нужно было гораздо. Из лотки вытаща, по камению скована окол порога тащили» (С. 71–72). «Барку от берегу оторвало водою... Вода быстрая, переворачивает барку вверх боками и дном; а я на ней ползаю, а сам кричу: «Владычице, помози! Упование, не утопи! Иное ноги в воде, а иное выползу наверх. Несло с версту...» (С. 73).

Природа в этих описаниях не самостоятельна: она служит иногда фоном событий, иногда их причиной, как, например, выше приведенных мучений Аввакума. Но что важно, ее описания появляются только в связи с человеком: «Река мелкая, плоты тяжелые, приставы немилостивые...» (С. 74). «Пять недель по льду голому ехали на нартах..., сам и протопопица брели пещи, убивающися о лед...» (С. 77–78). «Стащило всех в воду людей, а дощеник на камень бросила вода; чрез его льется, а в него не идет... Сел Пашков на стул..., говорит: «Согрешил, окаянной, ... за то меня накажет Бог!» Чюдно, чюдно! по писанию: «яко косен Бог во гнев, а скор на послушание»; дощеник сам, покаяния ради, сплыл с камени и стал носом против воды; потянули, он и взбежал на тихое место тотчас» (С. 81) и т.д.

Можно ли сказать, что здесь присутствуют «обобщенные картины местности»?⁵⁵² Думается, что в данном случае нет.

⁵⁵² Ср.: «Аввакум рисует обобщенные картины местности перед взором единичного наблюдателя». (Демин А.С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М., 1977. С. 141).

Своенравие порог Падун проявлял дважды, и оба раза по-разному. Стало быть, конкретность описываемого ставил на первое место в этих эпизодах Аввакум, а не обобщения. Есть, однако, у него и зарисовки, которые можно назвать «собирательным пейзажем», построенном по принципу обобщения. Так описаны горы вокруг Енисея, через которые был вынужден идти Аввакум, когда его высадил из «дощеника» воевода Афанасий Пашков: «О, горе стало! Горы высокие, дебри непроходимые, утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть — заломя голову! В горах тех обретаются змеи великие; в них же витают гуси и утицы — перие красное, вороны черные, а галки серые; в тех же горах орлы, и соколы и кречаты, и курята индейские, и бабы, и лебеди и иные дикие — многое множество птицы разные. На тех же горах гуляют звери многие дикие: козы, и олени, изубри, и лоси, и кабаны, волки, бараны дикие — во очию нашу, а взять нельзя! На те горы выбивал меня Пашков, со зверьми, и со змиями, и со птицами витать» (С. 70).

Аввакум не «фокусирует на себя» пейзаж: звери и птицы не окружают его таким плотным кольцом, как это было, скажем, в случае с Сергием Радонежским.

В «Житии» Сергия Радонежского «сгущение» природы играет заметную роль. Аввакум в процитированном эпизоде наоборот отстраняется от природы и животного мира, постоянно «отдаляя» от себя, наблюдателя, горы и животных на них обитающих, используя для этого «отстраняющие» местоимения: в горах *тех*, в *них* же, на *тех* горах, в *тех* же горах, на *те* горы, — но ни разу не использовал указательное местоимение «*этих*»! Да и звери гуляют на *тех* горах, т.е. не близко, на глазах, а далеко — взять нельзя! То есть, о «сгущении» природы, как литературном приеме Аввакума говорить здесь не приходится⁵⁵³.

⁵⁵³ По мнению А.С. Демина, «Аввакум перечисляет животных и птиц так, будто они разом, одновременно возникают перед ним в сибирской тайге; они видны всюду, куда ни бросишь взгляд — «во очию нашу», что создает «впечатление густоты мира» — присущей, якобы, только Аввакуму манере письма, которую

Нельзя также сказать, что подобный литературный прием открытие Аввакума. Он встречался в «Степенной книге», «Казанской истории», «Пименовом хождении в Царьград». Аввакумово перечисление животных более всего напоминает перечень из «хождения»: «...бьяше бо пустыня зело всюду ... и зверей множество: козы, лоси, волцы, лисицы, выдры, медведи, бобры, птицы, орлы, гуси, лебеди, журавли, и прочая» (С.109). Однако это сочинение конца XIV в. Но и в этом описании пустынного места (полностью цитата приведена выше) нельзя усмотреть искусственный прием «сгущения» природы, поскольку в нем-то наоборот подчеркивается бескрайность пустынного пространства: на протяжении нескольких дней плывущие по Дону не встретили ни сел, ни деревень, ни городов, ни людей, а только диких зверей, обитавших вокруг. Но это, однако, не значит, что все перечисленные животные и птицы были видны им в одночасье. Как любой перечень, и этот обобщенно-собирателен.

Так же и Аввакум перечислил тех животных, которые вообще обитали в той местности, и которых, возможно, он встречал на всем протяжении своего пути, но не тех, которых наблюдал в одночасье. И в итоге у него получился не обобщенный пейзаж Прибайкалья, а его разновидность — собирательный пейзаж. Обобщенный пейзаж, в большей степени, — абстрактный пейзаж. Он или типичный, как весна в описании Кирилла Туровского, и легко представляемый, или же настолько абстрактный, что не поддается никакому воображению вообще, какой вышел из-под пера Аввакума в «Книге бесед», при описании второго дня творения: «И израстиша былия прекрасная, травы цветныя, разными процветении: червонныя, лазоревыя, зеленыя, белыя, голубыя и иныя многия цветы пестры и пепелесы...

«нельзя свести к какой-либо литературной традиции», отличающей его «сгущенный» пейзаж от пейзажей XVI — первой половины XVII в., смысл которых «обычно сводился... к одному: мир природы велик и широко раскинулся вокруг» (Демин А.С. Русская литература... С. 141–149).

оне же и благоуханием благовонным благоухают. Также и деревья израстаюша: кипариси, и певги, и кедры, мирсины и черничие, смокви и финики, и виногради, и иное садовие, — множество много различные плодовые деревья из земли изыдоша. И реки посреде гор протекоша, и источники водныя... Посем насадил рай во Едеме, на востоце, деревья и крини райския..., деревья не гниющая, травы не ветшающая, цветы не увядаемая, плоды неистлеваемая...» (С.181).

Енисейские пейзажи Аввакума можно назвать собирательными, поскольку они воспроизводят конкретную природу конкретного края (к Европейской части России этот пейзаж никак не отнесешь), и подчеркивают типичные для данного края черты. Элемент обобщения здесь, несомненно, есть. Но это принцип художественного воспроизведения, т.е. средство достижения цели, а не классифицирующий признак пейзажа.

«... Лотку починя и парус скропав, чрез море пошли. Погода окинула на море, и мы гребли перегреблись: не больно о том месте широко, — или со сто, или с осьмдесят верст. Егда к берегу пристали, востала буря ветренная, и на берегу насилу место обрели от волн. Около ево горы высокие, утесы каменные и зело высоки, — дватцеть тысяч верст и больши волочился, а не видал таких нигде. (Какое уж тут обобщение?! — А.У.). Наверху их полатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы, — все богоделанно. Лук на них растет и чеснок, — больши романовскаго луковицы, и слаток зело. Там же растут и конопли богорасленные, а во дворах травы красныя и цветны и благовонны гораздо. Птиц зело много, гусей и лебедей по морю, яко снег, плавают. Рыба в нем — осетры, и таймени, стерледи, и омули, и сиги, и прочих родов много. Вода пресная, а нерпы и зайцы великая в нем: во океане-море большом, живучи на Мезени, таких не видал. (Опять подчеркнуто отличие в размерах именно байкальских тюленей. — А.У.). А рыбы зело густо в нем: осетры и таймени жирны гораздо, — нельзя жарить на скво-

роде: жир все будет. А все то у Христа тово света наделано для человек, чтобы, упокояся, хвалу Богу воздавал» (С. 86)

И в этом описании уникальной горной гряды (Красноярских столбов?) слиты воедино два способа воспроизведения пейзажа — конкретность и собирательность. Конкретность в описании ландшафта и собирательная характеристика фауны.

Еще бы хотелось обратить внимание на рачительность Аввакума, его практицизм. Он подмечает и отличает в своих описаниях то, что имеет практическую ценность: если привлек его внимание лук, то потому, что у него большие луковицы, как и большие нерпы и тюлени («зайцы»); если говорит о тайменях, то потому, что они сильно жирные и их можно жарить без жира и т.д. И не скрывает своего практицизма: ведь все в природе приурочено Богом для пользы людей. Только пользоваться им нужно с умом, а не в греховной суете пропадать.

Через отношение к себе природы Аввакум демонстрирует покровительство ему Божие: «Егда в Даурах я был, на рыбной промысл к детям по льду зимой по озеру бежал на базлуках; там снегу не живет, морозы велики живут, и льды толсты намерзают, — блиско человека толщины; пить мне захотелось и, гараздо от жажды томим, итти не могу; среди озера стало: воды добыть нельзя, озеро верст с восемь; стал на небо взирая, говорить: «Господи, ... напой меня!» ... — Затрещал лед предо мною и расступися, чрез все озеро сюду и сюду и паки снидися: гора великая льду стала... Оставил мне Бог пролубку маленьку, и я, падше, насытился... Потом и пролубка содвинулася, и я, востав, поклоняся Господеви, паки побежал по льду куды мне надобе, к детям» (С.89-90).

Описание пустынного, заснеженного зимнего озера сопряжено со случаем из жизни Аввакума: не отправился бы он на коньках к детям, не замучила бы его в пути жажда, не совершилось бы чуда с лункой — не было бы и описания озера.

Аввакум смотрел на природу только с тех позиций, что она по воле Божьей служит человеку, или испытывает его.

Потому-то у него и нет самостоятельных — без присутствия человека — самодовлеющих пейзажей. Каждая зарисовка природы проявляется на страницах его жизнеописания только в связи с каким-то эпизодом, или приключением, или испытанием в его жизни. Человек стоит в центре повествования (для автобиографического сочинения это закономерно), а природа всегда по отношению к нему вторична. Прежде такого в литературе не было.

В XI — первой половине XIV вв. природа была на первом месте и символизировала величие Творца. Со второй половины XIV до второй половины XVII вв. человек и природа в произведениях сосуществовали рядом, находились во взаимодействии как равноправные творения Бога. Со второй половины XVII в. в отношениях человека с природой, как они отражались в литературных произведениях, человек занял приоритетное положение (причем, вне зависимости от жанра произведения), как вершина творения, подобная Богу.

2.3.5.2. Путешественники второй половины XVII — первой трети XVIII в. по-прежнему сохранили интерес к чужеземной природе и охотно делали ее описания. Из произведений этого жанра своими литературными достоинствами заметно выделяется «Путешествие стольника П.А.Толстого, по Европе в 1697-1699 гг.»⁵⁵⁴. Им описаны города, их архитектура и разные ландшафты: от равнин до гор. И тем интереснее познакомиться с ними и сравнить с уже рассмотренными ранее.

Вот как П.А.Толстой описывает дорогу в горах по пути из Австрии в Германию: «Ехал того дни горами самыми высокими. Телеги везли на быках, а сам я и люди, бывшие при мне, шли пеши... Теми помянными горами путь зело прискорбен и труден. По дороге безмерно много камня великаго остраго, и дорога самая тесная, а горы безмерно

⁵⁵⁴ Путешествие стольника П.А.Толстого по Европе 1697-1699 / Текст памятника подготовили Л.А.Ольшевская, С. Н.Травников. М., 1992.

высокие и каменные; а дорога уска, только можно по ней ехать в одну телегу и то с великим страхом для того, что дорога лежит не через горы, подле гор, и проложена та дорога в пол горы; и по одной стороне тое дороги пребезмерно высокие каменные горы, с которых много спадает на дорогу великих камней и проезжих людей и скотов побивает; а по другую сторону тое дороги зело глубокие пропасти, в которых течет река немалая и зело быстрая. От быстрого течения той реки непрестанно там шум великой; власно, как на мельнице; ... а за тою рекою паки такие ж пребезмерно высокие горы... На тех горах всегда лежит много снегов, потому что для безмерной их высоты великие там холоды и солнце никогда там промеж ими лучами своими не осеняет» (С.46).

Уже из одного этого описания видно, что принадлежит оно человеку практичному, с острым рационалистическим умом. Воспроизведенный им горный пейзаж связан с трудностями дороги. Сам П.А.Толстой оценивает проделанный им путь как «зело прискорбен и труден»; дважды в повествовании сообщает о каменных обвалах и частых срывах в пропасть и реку (этот момент в цитате опущен). То есть, оценка описываемому дается с практической точки зрения — насколько опасна эта дорога для путешествующего. Получившийся при этом пейзаж так же, как и у Аввакума, всецело связан с деятельностью человека.

Рационалистический склад ума автора записок проявляется в объяснениях снежных шапок на высоких горах: снег не тает, потому что вершины чрезмерно высоки, на них холодно, и слабые лучи солнца не способны растопить снег.

Чтобы понять, насколько изменилось сознание и восприятие природы за шесть столетий, достаточно сопоставить два описания гор — у П.Толстого и игумена Даниила.

У Даниила горы были величественно неприступны, и человек в них терялся, не был заметен. Глядя на суровые вершины, игумен думал о величии Творца, создавшего их, а не «оценивал» горы с позиции их обживания человеком. В «Хождении» пейзаж бытует сам по себе, вне деятельности

человека. У П.Толстого — наоборот, всецело связан с такой деятельностью. Приведенный пейзаж подчеркивает человеческую отвагу: путешественник сильно рискует, отправляясь в опасный путь, но совершает это без принуждения по собственной воле, и честь и хвала ему, если он преодолет все испытания и завершит путешествие. Чем больше опасность, тем выше проявленный героизм. Явленные природой трудности становятся мерилom человеческой стойкости, силой его духа. То есть, на первое место выступают человеческие качества, которые испытываются природой.

Описывая новый путь через горы, совершенный спустя короткое время, стольник уже не приводит такой развернутой картины как ранее, и, ссылаясь на прежнее описание, кратко обрисовывает похожий пейзаж: «Того же числа ехал самыми высокими горами каменными. Так же, как и выше упоминалось, с одну сторону дороги — великие и зело высокие каменные горы, а з другую сторону — презелная глубокость, в которой глубокости во многих местах не можно видеть дна, где от видения той глубокости приходит человеку великое страхование. В том вышеписанном местечке на горе на самой высоте построен монастырь каменной, изрядной...» (С.48).

Горный пейзаж передан не только со стороны, но и через его воздействие на человека: страх одолевает путника, когда заглядывает он в бездонную пропасть. Но и чувство гордости испытывает за людей, сумевших построить в этом труднодоступном месте «на самой высоте» «изрядной» монастырь. Здесь опять напрашивается сравнение с монастырем, описанным игуменом Даниилом: у П.Толстого монастырь — творение рук человеческих, а у Даниила — «установлен» от Бога, и келии на отвесных стенах «прилеплены и утвержены от Бога».

Морской пейзаж не нов в литературе XVII в., и в его описании присутствует известный уже оценочный принцип: что было «пособным», а что — «противным»: «Поехал я из Малтийскаго острова ис порту в филюге на веслах; и, отъехал мало, подняли парус. Ветр нам был не добре способой и

невеликой, и бежали мы тем ветром по морю... А потом стала бонация, то есть безветрие, и мы шли на гребле до ночи три часа. А в четвертом часу ночи припал нам ветер способой и немалой; и мы, подняв два паруса, бежали тем ветром во всю ночь» (С. 174).

Морской пейзаж пока никак не вырисовывается, разве что при очень сильной фантазии читателя. П.Толстой скрупулезно отмечает, когда и сколько дул попутный ветер, и какое время приходилось идти на веслах, т.е. отмечал чисто практические вещи. Но вот в описание попадает прилив и вносит некоторое разнообразие: «И как вышли ис порту, в то время почал быть ветер великой, нашему пути в противность, также и вода морская по своему природному обыновению прибытия и убытия была надлежащему нашему пути во противление, зачем мы тое ночи далее иттить не смогли...» (С. 174). Но, все равно, до пейзажа картина прилива не дотягивает: не выполнены три обязательных условия — единство места, времени и трехмерности. Очевидно, автору важнее было дать не описание моря в одном месте, в одно время и в трехмерном пространстве, а оценить обстановку: силу ветра, высоту волн и т.д. То есть и в этом случае мы имеем дело с практической оценкой, и опять природа служит фоном поступков человека: «А иттить ис того места в надлежащий свой путь не могли, для того что ветер был посторонней и зело велик, также и волны морские престественно были велики» (С. 177). Развернутого морского пейзажа у П.А.Толстого нет.

Но вот путешественник вновь сменил корабль на лошадь, и разнообразный деталями новый ландшафт попадает на страницы «Путешествия». П.Толстой не стремится давать широкомасштабные описания пути. Вначале сосредотачивает внимание на чем-нибудь характерном для данной местности или дороги. Затем добавляет к нему что-то новое, и уже, не повторяясь, понемногу нанизывает одно за другим свои впечатления: «До того города (Аверца. — А.У.) от Неаполя по дороге много жилья, домов изрядных строения каменнаго, и множество по полям виноградов, кото-

рые растут подле высоких деревьев и по тем деревьям вьются зело высоко» (С. 185). Из Аверца стольник переезжает в Капуо: «Тот город зело крепок и велик, стоит над рекою, которая зовется Капуо. Под тою рекою в земле прокопаны пречудным разумом дороги, которыми можно без нужды на лошадях ездить» (С. 185). Опять его внимательный взгляд выхватил из множества примечательного необычную постройку — тоннель, а практичный ум тут же отметил ценность проложенных под рекою дорог — «без нужды» можно ездить.

Фактически все в пейзаже, на чем останавливает свое внимание П.Толстой, является результатом деятельности человека. А если же речь идет о ландшафте, то обязательно отмечается, что способствует этой деятельности. И все получает должную оценку путешественника.

Дорога от города Капуо пролегла дальше, и П.Толстой отмечает новые детали в ландшафте: «И по той дороге от города Капуа много виноградов и пашни есть, по которым сеют пшеницы по ровным местам и по небольшим горам; также есть и леса небольшие, и жилья по той дороге есть немало» (С. 185). Как подметил П.Толстой, итальянцами используется каждый удобный для посевов участок земли — по ровным местам и небольшим горам. Сразу видна разумная и рачительная деятельность живущих в этой стране людей. А вот по другой «дороге виноградов я не видал, ехал полями изрядными, по которым много пашни под пшеницы и сенокосов много ж изрядных. По тем полям множество стад животных, каров и быков на паствах» (С. 185). Хотя мимоходом, да отметит стольник плоды труда человека.

Заметно, что П.Толстой любил описывать дорогу, но еще больше — наблюдать и восторгаться результатами созидательной деятельности человека. Не случайно, он столь часто использует оценочное прилагательное «изрядное», ставшее его любимым эпитетом в таких описаниях: «Тот город (Марин. — А.У.) стоит между гор на ровном месте, зело велик, строение в нем все каменное, *изрядное*; около ево много *изрядных* садов со всякими плодовиными дере-

выи. По той дороге от Велейтра до Марина много виноградов и лесов, дорога не добре камениста... По той дороге от Марину к Риму много садов *изрядных* по обе стороны дороги со всяким плодовитым деревьем, и в тех садах много дерев изрядных кипарисных. Около тех садов *изрядные* ограды каменные, в которых поделаны изрядные ворота с препорциею хорошею (! — А.У.). В тех местах от города Марина до Риму знать древняго строения столпы каменные с перемычками, по которым в древние лета от гор ведены в Рим ключевые чистые воды, верстах на десяти мерных, и ныне еще тех столпов знать много. А подле тех древних столпов поделаны вновь такие ж столпы, и по них идет вода в Рим...» (С.187).

Опять попадает в поле зрения П.Толстого рукотворный пейзаж и оценивается по-достоинству, и, видно, уважал стольник пропорцию не менее итальянских сторителей: «По той же дороге, — продолжает автор, — от города Марина до самага Риму много *изрядных* поль, по которым сеют пшеницы и косят сена. По тем же полям много домов сенаторей, подобно московскому обыкновению загородных дворов, толко те римских сенаторей дома — строение все каменное, *изрядное*, по препорции. На тех же полях знатно много и древних лет строения каменнаго, которое уже от многих лет развалилось. По тем же полям видел стал буй-воловых, и быков, и каров, и иной всякой животины» (С.187-188).

Интерес к результатам деятельности человека был, несомненно, продиктован временем (напомню — это канун Петровских преобразований), т.е. жизнеутверждающим началом в светском мировоззрении. Вслед за Европой на путь гуманизации сознания вступила и Россия. Эти новые для России взгляды на человека и дела его и отразились в «Путешествии» стольника П.Толстого. Иногда он выступает чуть ли не статистом, просто перечисляя увиденное во время переезда с места на место, но чаще его описания обретают литературный характер: «И, переехав тое реку, ехал до города Молт-Селизе ровными местами, гор никаких нет.

По той дороге по обе стороны много деревьев ивовых, между которыми множество виноградов красных, также есть пашни, и сенакосы, и болота. Много тут и жилья строения каменного, есть дома предивные и зело великие, в которых полаты *изрядные* построены *изрядною* архитектурою и мастерством предивным. Также есть *изрядные* сады с плодови- тыми деревьями и с цветами розными, *изрядною* препорциею построены. Тут же многие есть текучие воды, через которые переезжал я по каменным местам. Также по обе стороны дороги и вокруг виноградов прокопаны рвы, широкие и глубокие, и пропущены воды» (С.238).

Есть у П.Толстого еще один тип рукотворного пейзажа, доселе не встречавшийся в русской литературе — парковый пейзаж. Парковое «строение» в России входит в моду как раз в конце XVII в., хотя еще Адам Олеарий, путешествовавший на Русь в начале XVII в., писал о первых парках великого государя Московского. Поэтому интерес к парковому пейзажу у П.Толстого не случаен, а соответствует вкусам того времени.

Особое внимание стольника привлекали разнообразные фонтаны, расположенные в парках вокруг дворцов. П.Толстой описывает их с мельчайшими подробностями: «...На дворе перед теми полатами предивные фантаны. Первая фантана — вырезан из камени лев, против его также ис камени вырезан пес; и когда отпрут воду, тогда лев со псом учнут биться водою, и та вода от них зело высоко брызжет, и около их потекут вверх многие источники вод зело высоко.

Потом против тех вышеписанных полат с высокой горы течет вода многая шириною в три аршина, а течет по ступеням, власно как десница стоит узором. А на верху тое горы поставлены высокие два столпа, зделаны изрядною работаю, витые; из тех столпов из верхов прыщут воды вверх, и упадают сверху те воды паки на те ж столпы, и текут с верху тех столпов на низ кругом их по тем местам, как те столпы виты, и обвиваются те воды сами кругом тех столпов, и сходят в тое воду, которая течет с той помяненной горы лест-

ницею. И вся та вода, которая лесницею течет, сходит вниз на один великой медной глобус... (опускаются детали. — А.У.) А тот глобус держит один человек, зделан ис камня изрядною работаю. А перед тем каменным человеком... (опускаются детали. — А.У.) зделано великое творило каменное... (опускаются детали. — А.У.), и среди того каменного творила зделана предивная фантана, из которой вода брызжет вверх высоко...» (С.198). Это еще только начало описания (оно занимает больше страницы) каскада фонтанов. Каждый из них описан довольно подробно (чтобы не увеличивать и так чрезмерно большую цитату, эти описания опущены), но в каждом случае выделяется главное, самое интересное. И опять удивление и восторг выражает столпник П.Толстой перед творением рук человеческих, высоко ценя искусство мастеров.

П.Толстой, как и Аввакум⁵⁵⁵, не описывает местность с птичьего полета, что было характерно для пейзажей XI—XV вв. Это закономерно объяснимо. Средневековому мышлению до XVI в. был присущ дедуктивный принцип. Поэтому и описание пейзажа велось от общего плана к частному. Вначале взор охватывал «всю землю», со многими реками, озерами, холмами, а потом суживался до городов, поселений, монастырей, и, в конце концов, в поле зрения попадал человек и плоды его деятельности. Классическим примером такого построения служит пейзаж в «Слове о погибели Русской земли».

В XVI в. на смену дедуктивному принципу мышления приходит индуктивный. И следом наметился новый подход в построении пейзажа: он «собирается» из отдельных деталей (дороги, реки, горы и т.д.) и превращается в общую картину местности. Примерами, отражающими новый принцип в построении пейзажа, можно считать описания митрополита Даниила, «Казанской истории», протопопа Аввакума и Петра Толстого.

⁵⁵⁵ Для Аввакума это отметил А.С. Демин. См.: *Демин А.С. Русская литература...* С. 143.

Стольник, как и протопоп, описывает то, что возникает у него перед глазами. Правда, Аввакум больше ограничивался описанием переднего плана, А П.Толстой предпочитал глубинные пейзажи, т.е. с передним и задним планами. Под его пером получаются объемные (трехмерные) панорамные пейзажи. Но у обоих авторов описания природы сопряжены с человеком и выступают или фоном его деятельности, или, отчасти, ее результатом. Пейзаж у них не существует сам по себе, изолированно от людей. Природа не символизирует, как в прежние времена, величие Бога, а определена Богом в услужение человеку. Протопоп Аввакум разделял именно эту точку зрения. Но у рационалистов второй половины XVII в., к коим можно отнести и П.Толстого, природа уже поддается не только постижению (им легко объясняется происхождение снежных шапок на вершинах гор), но и преобразованию: отвоевываються у гор участки под пашню, под рекой прокладывается дорога, преобразуется вид парка и т.д. И все эти человеческие деяния становятся элементами рукотворного пейзажа, который охотно отражает в своих записках русский путешественник.

2.3.5.3. Наконец, мы подошли к воспроизведению природы в художественных произведениях. Поскольку их сюжеты всецело строятся на авторской фантазии, то и природа в них вымышлена. Какую же функцию она выполняет в сочинении? Какой литературный метод использовали писатели для ее воспроизведения? Чем вымышленный пейзаж отличается от пейзажа в путешествии или автобиографии, т.е. документальных жанрах? И действительно ли появился «художественный пейзаж» в художественной литературе? Вот тот круг вопросов, на которые предстоит ответить в этом разделе.

Документальные и публицистические жанры опираются на подлинные реалии, исторические факты, знание и опыт. Воспроизводимые в них пейзажи представляют собой описания природы или ландшафта конкретной местности, т.е. тяготеют к конкретности, соответствию оригиналу, хотя авторы и используют в своей работе над их построением

приемы обобщения и типизации. Особенно это касается так называемых «собираательных пейзажей», представленных в «Житии» протопопа Аввакума. В них «собираются» воедино предметы пейзажа, подмеченные в реальной действительности.

Пейзаж в художественном произведении всегда вымыслен. И в этом его коренное отличие от всех ранее рассмотренных нами пейзажей. Но любой вымысел так же основан на реальных предметах. Прием построения вымысленный пейзаж напоминает абстрактный. Но смысл и функции у них разные. Абстрактный пейзаж — суть символ, не природа в нем важна как таковая, а выраженный в ней глубинный религиозно-философский смысл. Вымысленный пейзаж — всего лишь фон, на котором происходит развитие сюжета. Абстрактный пейзаж — чуждается человека, и не соотносен с человеком. Он сакрален, и этим все сказано. Вымысленный пейзаж, наоборот, всецело связан с человеком, сориентирован на человека, сопутствует ему в произведении, несет определенную композиционную функцию. Он выступает как элемент художественного повествования.

Повествовательная литература до XVII в. больше интересовалась действиями персонажей, чем обстановкой. Обстановка или уходила на дальний план, или же вовсе отсутствовала, и о ней можно было лишь догадываться. Это касается не только исторических повествований, но и публицистики, и повестей, в том числе и переводных. Идеалистическое мышление не требовало восприятия «картины действия». Приходящие на Русь в XVII в. из «рационализированной» Европы авантюрно-приключенческие повести, или как их еще называют, «рыцарские романы», и переложенные или написанные на основе заимствованных сюжетов русские приключенческие повести, уделяли должное внимание уже не только похождениям и подвигам своих героев, но и интерьерам дворцов, рыцарским турнирам, или же диковинным местам, в которых приходилось волею судьбы и авторской фантазии бывать и совершать подвиги этим

рыцарям. Без таких описаний, точнее, без описаний «ужасных обстоятельств», мельчало значение подвига.

Природа часто выступала свидетельницей богатырской силы героя, или его коня, в связи с чем появлялось ее соответствующее описание: «И поутру рано встав, Еруслон Лазаревич пошел на сокму и взялъ с собою узду тасмянную, и вста в сокровенномъ месте, под дубомъ. Ажио Ивашко лошади к морю пригнал, и Еруслон Лазаревичъ посмотрилъ на море, де, ажио жеребецъ пьеть, и на море волны встают, по дубамъ орлы креччуть, по горамъ змеи свищуть, и никакой человекъ на сырой земле стояти не можетъ»⁵⁵⁶.

Автор «Повести о Еруслане Лазаревиче» не прямо описал удалъ жеребца, а показал его силу через реакцию на нее природы, что, несомненно, оказывает более сильное эмоциональное впечатление не только на Еруслана Лазаревича, но и на читателя. Это, конечно же, не конкретный пейзаж (где то море и дуб на берегу, за которым укрылся Еруслан, может только А.С.Пушкин и знал, и вновь описал), и не типичный, и не обобщенный пейзаж, а полностью придуманный. Художественная функция его заключалась в донесении до читателя информации о богатырской силе жеребца.

Иную художественную функцию выполняет темный и непроходимый лес в «Повести о Петре Златых Ключей» (С. 323–373).

Отправившиеся на родину Петра герои, опасаясь погони, «всю ночь ехали до самого света», а днем решили укрыться в густом лесу, где их трудно было бы найти: «И какъ насталь день, и князь Петръ искалъ себе места, где стать в закрыте, чтоб ихъ никто не сыскалъ. И въехали промежь высокими горами над моремъ в великий непроходный лесъ. И никакой человекъ в тот дальней лесъ не хаживаль и никто ихъ сыскать не могъ. И сталъ князь Петръ и с кралевною

⁵⁵⁶ «Повесть о Еруслане Лазаревиче» // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. М., 1988. С. 303–304. Далее страницы указываются в тексте.

в томъ лесу, и снял королевну с коня, и коня пустил на траву. А самъ с королевною в томъ лесе селъ подъ дровомъ, и промежь себя многие речи говорили, и потомъ сталь королевну сонъ изнимать... Королевна же Магилена легла, а главу свою положила на колени князя Петра, и от истому великаго скоро уснула» (С.346).

Описанный далее эпизод является поворотным в повести. Князь Петр молча любовался спящей Магиленой. «И сердце его наипаче распалилось сердечною любовию и мыслию иною, неподобною, не к доброму делу. И в то жъ время сиделъ на древе вранъ, и увидель тот узолокъ червчевой, с теми перстнями (подаренными Петром Магилене. — А.У.), и прилетевъ ухватиль, и възлетевъ с нимъ на древо...» (С. 347). Петр, боясь, как бы проснувшаяся Магилена не уличила его в воровстве, стал преследовать ворона, и ушел далеко от возлюбленной, и потерял ее из виду. Это обстоятельство привело к длительной разлуке героев.

В качестве фона для такого развития сюжета, как и эпизода с вороном, подошел бы не любой пейзаж. Естественно, укрываться от преследователей легче всего в лесу. Поэтому автор повести и отправляет героев в густой, непроходимый лес в горах. И ворону в нем легче было похитить узелок с перстнями и укрыться на дереве, а потом увести Петра подальше от Магилены: «...воронъ тотъ з древа до древа деталь, а техъ перстней не покинул. А рыцерь за нимъ ходя, металъ каменiemъ, и такъ велми далеко завель...» (С.348). Тем не менее герой еще мог вернуться к возлюбленной, но это значительно упростило бы сюжет повести. Чтобы его усложнить, нужно было отрезать всякий возможный путь Петра к возвращению, и автор приводит его к морю. Продолжу цитату: «...а потомъ залетель с темъ узолкомъ за губу морскую и селъ на камени. Князь Петръ металъ каменiemъ и згониль его с места, и воронъ летель, опустилъ тотъ узолокъ в море. И князь Петръ, видя, что у ворона нетъ узолка в носе, помнилъ, что за губою на камени покинул. И сталь ходить по берегу искать лотки, в чемъ бы ему переехать... И ходя по берегу подле моря, на-

шель малую лотку и с великою борзостию, не размысля, сель в тое лотку и без весла поплыл на другую сторону берега, гребя руками. А какъ от берега отплылъ, и воста великий ветръ, и занесло его в пучину морскую» (С.348). Вот что значит поступать «не размысля». Теперь уж герою не просто было вернуться...

Как видим, сюжет диктовал, какими быть местности и даже погоде в качестве антуража: вначале лес, затем морской берег, и, наконец, море и поднявшаяся внезапно буря. Заменить или поменять местами описание бури, моря или леса — невозможно, ибо каждое из них соответствует определенному действию героя и строго соотносено с ним. То есть, и вымышленный пейзаж, как и реальные пейзажи П.Толстого или протопопа Аввакума, соотносен с человеком.

Вымышленные описания местности получались, чаще всего, неполными и не трехмерными, т.е. не объемными. В приведенных выше описаниях ландшафта вовсе отсутствует небо; в лесу в поле зрения автора попадает только трава и деревья; на море — песок на берегу и вода, да внезапный ветер, и совсем не используется цветовая гамма.

Можно только подтвердить ранее высказанное положение, что пейзаж в ранней беллетристике полностью зависел от сюжета повести и поступков героя, не являлся художественной самоцелью, не имел художественной автономии и художественной ценности.

Вот, проснувшись, Магилена пытается отыскать своего возлюбленного. Первые мысли ее были, что князь Петр покинул ее. Но, найдя пасущихся коней, на которых они сюда приехали, она поняла, что «рыцерь не своею волею от нее разлучился».

И тогда она «узрила древо высокое и, взлезши на него, зрела на все стороны, где бы кого узреть, и только великий лесъ. И слесши з древа, шла далеко, елико могла итьти, чтоб какую стешку наитить» (С.353). Так пройдя безрезультатно весь день благорассудная Магилена «мыслила, где бы ей начевать, стоб зверь не съель. И увидела древо высокое едино и с великимъ трудомъ на то древо взошла, и сидела всю

нощъ, плача и въздыхая» (С.353). В принципе автору удалось создать впечатление о лесе, как дремучем и необитаемом. И достигается это повторением одного и того же действия королевны: уже в третий раз (как в сказке) Магалена пытается отыскать дорогу. Наконец, находит ее (с третьего раза и у сказочного, т.е. тоже вымышленного, героя все получается), и опять взбирается на дерево: «И шла по томъ лесу, искала, где б найти малую стешку, и нашла великую дорогу, и перешедъ ту дорогу, нашла великое древо, кривое и густое (вот первые уточняющие и оживляющие повествование определения. — А.У.). И взошла на то древо и сидела великое время, зря на дорогу, и многое время не могла никого узреть» (С.353).

Чтобы показать смятение чувств Магилены, автор (помимо длинных всеобъясняющих монологов героини) соотнес путаницу в ее мыслях с безрезультатным, бессистемным скитанием ее по лесу.

В описываемой природе нет лишних, отвлекающих от развития сюжета предметов. Если королевне потребовалось особое — высокое — дерево для ночлега, она находит его. Если ищет дорогу, то выходит на нее и т.д.

Вымышленный пейзаж тем и хорош, что легко подстраивается под любые обстоятельства, под сюжет, ибо воплощает авторскую задумку.

Вот проплававший долгое время князь Петр, никогда при этом не забывавший о своей возлюбленной Магилене, оказался на берегу, и решил прогуляться, чтобы придти в себя после морской качки, «и нашел хороший луть, на которомъ луту много было пахучихъ всякихъ цветовъ. И князь Петръ легъ на том луту промежь цветами. И с того морскаго ходу от добраго ветру стало ему лехко, и сталь зрети на цветы, и увидель промежь всеми цветами единъ цветочикъ краше всехъ и благовоннее, и сорвалъ его. И глядя на цветочикъ въспомянулъ красоту прекрасной кралевны Магилены, что промежь прекрасными прекраснее всехъ была. И какъ въспомня, сталь горько плакать от всего сердца своего,

размышляя, где ево возлюбленная прекрасная невеста делается» (С.360).

Из этого пассажа видно, что автор повести был не только чуточку психологом, но и художником. Для передачи чувств героя выстроил ассоциативную связь между чудесным цветком и прекрасной Магиленой. Цветок не является устоявшимся символом королевы, но воспринимался символом красоты. Автор создал, это нужно особо подчеркнуть, аллегорический образ Магилены — прекрасной из прекрасных, — и нашел самый подходящий для этого образа предмет — прекрасный цветок, поместив его в соответствующий уголок природы — красочный луг из цветов. И здесь нет пейзажа по большому счету (нет ни неба, ни солнца, ни пространственной глубины), но для передачи чувств героя вполне достаточно имеющегося. То есть, описание природы и в этом случае не стало самоцелью автора, не ее самое стремился он изобразить, а с ее помощью передать чувства персонажа.

Для решения аналогичных задач используются описания природы и в другом «занесенном» на Русь сочинении — «Повести о Брунцвике»⁵⁵⁷. Герой ее, чешский князь Брунцвик, отправляется на подвиги, чтобы добыть право поместить на свой родовой герб изображение льва. Естественно, его путешествие не могло обойтись без соответствующих заметок о природе. Сделанное автором описание морской бури отличается от прежних обилием новых подробностей: «И егда же бысть им четверть лета ездячи по морю, и бысть бо им единое ночи, воста ветер и буря велия, и възыгралося море, и восташа волны великия. Бысть бо и кораблю, яко пометаему, на волнах, и егда же дважды под водою быша на три локти, Брунцвикъ в великой печали бысть. Пишет бо ся о нем, когда бо бысть в великом волнении, были голка (буря) и звук морской велий с великим ветром, и великим тем ветром вверхъ кораблем далеко метало» (С.375).

⁵⁵⁷ «Повести о Брунцвике» // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. С. 374–388.

Несомненно, шторм на море оказал воздействие на чувства героя, в особой храбрости которого не заподозришь. Интересно здесь и указание русского автора на некий письменный источник («пишет бо ся о нем»), в котором имелось уже описание шторма, приводимое им далее. Стало быть, первая часть описания (до ссылки, по-видимому, на оригинал) — это, надо полагать, плод фантазии нашего автора, его представления о морской буре, можно сказать, его художественное видение бури, ее образ.

Это описание существенно отличается от имеющихся в «Пименовом хождении в Царьград» и путешествий стольника П.Толстого. Предшественники сухо указывали на причину бури — сильный («великий») ветер и сопутствующие «громы и трески, и мльнии». Без эпитетов и сравнений их сообщения не расцвечены и выглядят в художественном плане бледно. У их авторов слишком заметен практицизм, основанный на рационализме. О художественном образе они не думали.

В «Повести о Брунцвике» чувствуется иной подход. Автор не просто говорит о буре, но и стремится ее живописать художественно. У него море «взыралось», а «великия» волны «восташа». Когда ему понадобилось передать большую высоту волн во время шторма, то он нашел удачный для этого подход — реакцию на волны корабля. Корабль в бурю у него не просто «пометаем», так писали до него, но поднимается высоко на волнах, а затем погружается под воду «на три локтя» и вновь «великим тем ветром вверх кораблем далеко метало». Это повторяющееся движение вверх-вниз корабля лучше всего передает высоту волн. Автору, видимо, было важно не только сообщить о буре, но и попытаться создать впечатление о ней у читателя, построить ее художественный образ. Для этой цели наиболее подходило описание волн, лучше всего передающее силу ветра. На них он и сосредоточил свое внимание.

Но на волны также обращал внимание и П.Толстой, однако смотрел он на них не как художник, а как практик-путешественник: «А иттить ис того места в надлежащий

свой путь не могли, для того что ветер был посторонней и зело велик, также и волны морские преестественно были велики» (С.177). Волны его не восторгают и не пугают, а только огорчают, потому что явились причиной задержки плавания.

Еще более продвинутое в художественном плане описание бури сделал автор «Повести об Аполлонии Тирском»: «Егда же бе в мори десятию денми, воста ветръ противный с полунощи, возбуди же волнение морское, и тако море восколебася и возбурися, яко отъя и ветриницы, и дровие прелома, и волнами море кораблем нача яко мечем играти. Прииде же преболшая волна, подъемъ корабль, опроверже и разорва его тако, яко ни едина доска со другою осталась, и вей людие истопоша, такоже злато, и сребро, и драгие вещи. Аполлон же, объемя корабленые доски, нача ея держатися неослабно и плы на ней три дни и три нощи...»⁵⁵⁸.

Функция бури в литературных повестях и «хождениях» различна. В документальных жанрах происходит констатация бывшего: во время плавания путешественника, Пимена или П.Толстого, была буря. В первом случае, она нагнала страху на плывущих, во втором, вызвала огорчение задержкой путешествия. Но если бы во время путешествия бури не было, то, естественно, не существовало бы и ее описания в тексте «хожений».

В художественной повести эпизоду с бурей, как и рассматриваемому ранее эпизоду с темным лесом в «Повести о Петре Златых Ключей», отводится существенная сюжетная роль. То есть, описание бури в повесть попадает по авторскому замыслу и несет определенную сюжетно-смысловую нагрузку.

Чаще всего за описанием бури следует указание о кораблекрушении, в результате которого герой оказывается в трудном положении, но спасается, и его ждут новые приключения. Эпизод с бурей, как правило, вносит в повествование

⁵⁵⁸ «Повесть об Аполлонии Тирском» // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. С. 411.

динамику, а в сюжет — остроту, и служит как бы «сменой декорации»: из богатого герой превращается в нищего и теперь вынужден вести настоящую борьбу за выживание.

Важно и то, как описана буря, какие новые художественные элементы ввел на сей раз автор «Повести об Аполлонии Тирском».

Писатель подчеркивает, что поднявшийся ветер не просто встречный («противный»), но еще и северный («с полунощи»), т.е. холодный, неприветливый, ничего хорошего не предвещающий. Он-то и «возбуди же волнение морское». Море не просто «восколебася», но и «возбурися», и волны стали кораблем, «яко мечем играти!» Интересное сравнение: до этого в описаниях шторма сравнений не было, а здесь сразу развернутое. Характерно, что, описывая действие, автор и сравнивает его с действием, а не по качеству — силе, цвету, звуку и т.д. Причем в рыцарской повести и сравнение подобрано соответствующее: что-то есть общее в блеске металла и блеске молнии, может быть эта ассоциация и вызвала сравнение? «Пребольшая», т.е. самая большая волна («девятый вал»?) подняла корабль (такое встречалось уже в описаниях), и «опрроверже и разорва» его. А это уже новые детали, важные для дальнейшего развития сюжета повести.

Все в повествовании художественно «правдиво», и все вымышленно. Описанная буря и кораблекрушение — плод авторской фантазии, но плод художественный и потому нам интересный.

Без этого описания бури, без кораблекрушения, без утраты Аполлоном своего богатства, иной был бы сюжет, но не столь красочен и динамичен. Эпизод с бурей вносит, тем самым, свою лепту в развитие сюжетной линии произведения и он не случаен в повести.

2.3.5.4. Обретают определенный смысл описания природы и в оригинальных рукописных повестях второй половины XVII — начала XVIII вв. Чаще всего, как и в переводных повестях, они выступают фоном событий.

В цикле повестей о начале Москвы узловым моментом является эпизод с убийством братьями Кучковичами кня-

зя Андрея Юрьевича (или Даниила Суздальского). Без хотя бы беглого описания местности, не получилось бы полной картины случившегося. Поэтому во всех редакциях (видах) трех повестей о начале Москвы существуют зарисовки местности.

Одна из них связана с выбором места боярином Кучкою на Москве-реке для поселения: «... и ...прииде на реку, глаголемую Москву, и ста на берегу реки станом. И по сем взыде на гору, иде же ныне сей царствующий град, и виде красоту места сего, по иже горе и оба полы реки Москвы бысть бор великий, и много бысть в нем зверия и всякого обилия... И пребысть на месте сем 3 дни, зря красоту его, и повеле познания ради сешчи и жещи той бор, и сотвори поле великое. Егда же виде поле, наипаче возлюби место сие...»⁵⁵⁹.

Хочу обратить внимание, что наряду с традиционным описанием местности, избранной для постройки поселения, и эстетической ее оценкой, в повести «Зачало великого царства Московского» появляется новый элемент — указание на преобразование человеком пейзажа, что делает его в глазах князя еще более красивым.

В «Сказании об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» автор описывает местность, где совершилось злое убийство: «И умыслиша ехати поля смотрити зайца лову. И поехав князь Данило с ними на поле и отъехав в дебри, и нача Кучковы дети предавати злой смерти князя Данила. Князь ускоче на коне своем в рощу, частоте леса, и бежав зле Оку-реку, остав конь свой» (С.201). «Князь побеже зле Оку-реку, бояся за собою людей погонщиков. И наста день той к вечеру темных осенних ночей. И не весть, где прикритися: пусто место в дебри. И нашед струбец, погребен ту был упокойный мертвый. Князь же влезе в струбец той, закрывся... И почий ночь темну осеннюю до утрия» (С.202).

⁵⁵⁹ Салмина М.А. Повести о начале Москвы. М.: Наука, 1964. С. 193–194. Далее страницы указаны в скобках в тексте.

Упоминание мимоходом поля, густого леса, берега Оки, темной ночи дают лишь легкий обрис природы, на фоне которой разыгрываются драматические события. Под пером автора не получилось цельного пейзажа, ни плоскостного (панорамного), ни вертикального, а, тем паче, трехмерного. Автор, скорее всего, и не ставил перед собой такой цели. Повесть насыщена динамикой действия, статичный пейзаж был бы ей противен, ибо тормозил бы развитие событий. Князь Даниил находится в повести в постоянном движении, его враги — тоже, и глаз писателя-«наблюдателя» не останавливается на деталях. Важно было по ходу отметить ключевые ориентиры — лес, реку, перевоз, но не задерживать движение сюжета подробным их описанием. Динамика действия автору была гораздо важнее — ею передан порыв страстей, стремительность пагубного решения. Только передышка князя у «струбца» замедляет несколько повествование, и сразу в тексте появляются эпитеты: ночи дважды названы «темными осенними».

Без этих, пусть скупых, пейзажных зарисовок повествование «Сказания» свелось бы к голой констатации одних лишь поступков героев, что уподобило бы повесть сказке, мало уделяющей внимание природе.

В «Сказании о создании царствующего града Москвы» есть еще один эпизод, сравнимый с этим. Князь Даниил Иоаннович, занявшись поиском места для столицы княжества, объезжал окрестности своих владений, «и въехав ... во остров темен лесами и непроходим зело. В нем же бе болото велико и топко. И посреде того болота и острова узре великий князь Данил Иоаннович зверя превелика и пречюдна, треглавна и красна зело» (С.248-249). Видение это символизировало, что «на сем месте созиждетца град превелик и распространитца царствие треугольное» (С.249). Далее князь «в том же острове наехал посреде болота островец мал, а на нем поставлена хизина мала, а в ней живет пустынный... И ныне на том месте Божиим изволением царский двор» (С.249).

Но и в этом описании пейзаж не выстраивается. Сообщение о темном лесе, болоте, острове необходимо было только для последующего сообщения, что на месте всего этого теперь находится царский двор. Это — с одной стороны. А с другой — рассказ о пречудном звере служит уже политической идее, высказанной старцем Филофеем в «Послании» еще в конце XVI в. о Москве — «третьем Риме», духовной преемнице Византии. Не случайно в начале повестей о Москве помещена легенда об основании Царьграда и известный эпизод о борьбе орла со змеей. Так и явление «трехглавого зверя» служит символом будущего могущества Российского государства.

2.3.5.5. Фоном событий выступает природа и в «Повести о Горе-Злочастии»⁵⁶⁰. Она не заметна, ненавязчива. По памяти даже трудно восстановить, какая она. Сообщения о ней редки и лаконичны, появляются в повествовании только тогда, когда сообщается о перемещении героя: «Пошелъ молодець на чужу страну, далну, незнаему. На дороге пришла ему быстра река, за рекою перевозчики... Седить молодець день до вечера» (С. 35).

Река появляется, поскольку того требовал сюжет повести. Молодец должен был перебраться на другую сторону, но у него нечем было заплатить перевозчикам за перевоз, тогда-то он и запел свою «пропашную» песенку, решив броситься в реку. «И в тотъ час у быстри реки скоча Горе из-за камени» (С.36). Горе-Злочастие останавливает его. И «видит молодець неменучую, покорилися Горю нечистому, поклонился Горю до сыры земли. Пошелъ-поскочилъ доброй молодець по круту по красну по бережку, по желтому песочку...» (С.36).

Очень скудными средствами воспроизводится местность: река, крутой красивый берег, с большим камнем и желтым песочком у воды, — но все же представить место действия можно.

⁵⁶⁰ «Повесть о Горе-Злочастии» // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга первая. С. 28–38. Далее страницы указаны в скобках в тексте.

Происходит смена «декорации», но не прибавилось художественных средств в ее описании: «Какъ будетъ молодецъ на чистомъ поле, а что злое Горе напередъ зашло, на чистомъ поле молотца встретило, учало над молодцемъ грать, что злая ворона над соколомъ» (С.37). Не увидеть, а почувствовать пространство поля можно в дальнейшем противоборстве молодца и Горя-Злочастия: «Полетель молодецъ яснымъ соколомъ, а Горе за ним белымъ кречатомъ. Молодецъ полетель сизым голубемъ, а Горе за нимъ серым ястребомъ. Молодецъ пошелъ в поле серым волкомъ, а Горе за ним з борзыми выжлецы. Молодецъ сталъ в поле ковыль-трава, а Горе пришло с косою острою, да еще Злочастие над молотцемъ насмехался: «Быть тебе, травонка, посеченой, лежать тебе, травонка, посеченой и буйны ветры быть тебе развеяной» (С.38).

Хотя в эпизоде и присутствуют природные реалии — голубь, ястреб, серый волк, гончие собаки, ковыль-трава, сено, буйный ветер, — но они не складываются в единую картину, как и прежде, в «Слове о полку Игореве», ибо все они не одновременны, а сменяют друг друга, и все находится в движении.

Теперь уже, рассмотрев эволюцию осмысления и изображения природы и построения литературного пейзажа в древнерусской литературе на протяжении семи столетий, можно сделать главный вывод: где есть движение, там нет статичного пейзажа, даже в качестве фона событий.

Что же касается пейзажа в художественных произведениях, то о нем можно уже говорить, как о художественном элементе, выполняющем определенную смысловую задачу и всецело подчиняющегося сюжету произведения. Но, в целом, художественный пейзаж в литературных произведениях второй половины XVII — начала XVIII в. еще не появился, и еще не выработались законы, по которым он будет строиться позднее, в Новое время.

5.6. Подведем *итоги* сказанному.

На ранних стадиях развития мировоззрения природа воспринималась как непостижимый феномен, являющий собой идею и волю Творца; на стадиях развития рациона-

лизма — как ноумен, предмет интеллектуального созерцания, постижимое свидетельство деятельности непостижимого Бога. В соответствии с этим мировосприятием происходит воспроизведение «картины природы» в творениях средневековой культуры.

В XI — первой половине XIV в. природа была на первом месте и символизировала величие Творца. Со второй половины XIV до второй половины XVII в. человек и природа в произведениях сосуществовали рядом, находились во взаимодействии как равноправные творения Бога. Со второй половины XVII в. в отношениях человека с природой, как они отражались в произведениях литературы, человек занял приоритетное положение (причем, вне зависимости от жанра произведения) как вершина творения, подобная Богу.

Поскольку на протяжении семи столетий менялось отношение человека к окружающей его природе, претерпевала изменения, на основе эволюционирующего средневекового синкретического метода познания-отражения, и «картина природы».

Наиболее заметные в памятниках древнерусской литературы изменения претерпел пейзаж и восприятие отдельных представителей флоры и фауны, воспринимаемые (и воспроизводимые) первоначально на уровне символа, а уже затем как реальные предметы материального мира.

По принципу изображения *пейзаж* в литературе XI — первой трети XVIII в. можно разделить на «реалистический» и «художественный».

В основе «реалистического» пейзажа лежит описание реальной местности, или реального ландшафта большой территории («земли»). Основу «художественного» пейзажа составляет вымысел, основанный на обобщениях, типизации и т.д. реального пейзажа. «Художественный» пейзаж чаще бывает обобщенным, т.е. еще не индивидуализированным в художественном произведении, поскольку выступает общим фоном для описываемых событий. В литературе этого периода еще нет самостоятельных описаний природы, сделанных ради самого описания, как это будет

практиковаться в Новое время. Но индивидуализированные описания известных мест уже имеются, и их с полным основанием можно отнести к средневековым литературным пейзажем (святые места у игумена Даниила). В целом же, местность в произведениях не индивидуализируется, носит общие черты «чужой» или «своей» земли.

Встречаемые в древнерусской литературе XI — первой трети XVIII вв. пейзажи можно классифицировать по типам изображаемого объекта:

1. Пейзаж местности.
2. Описание времени года.
3. Батальный пейзаж.
4. Морской пейзаж.

В типовом пейзаже выделяются разные его виды.

Пейзаж местности разделяется на: описание святых мест; описание территории вокруг монастыря или места под монастырь; описание территории вокруг города или выбранного места под поселение; описание дороги с прилегающим к ней ландшафтом; паркового пейзажа; панорамного пейзажа.

Пейзажи местности, как правило, статичны и реалистичны. Это — описание святых мест, выполненных игуменом Даниилом, территории вокруг Казани и Свияжска, конкретных ландшафтов вокруг дорог, исполненные П. Толстым.

Описание природы какой-то большой местности, парка, или панорамный пейзаж хотя и строятся на конкретном материале (Байкальский пейзаж Аввакума нельзя поместить в панораму Русской земли «Слова о погибели Русской земли»), но носят обобщающий или собирательный характер, особенно это касается перечней животных, птиц или растений.

Описания времен года делятся на абстрактные (символические) и реалистические: а) индивидуализированные, связанные с описанием какой-то конкретной местности в одно время года, — встречаются в «Казанской истории»; б) обобщенные — пейзажи в «Летописной книге»; в) собирательные — там же.

Батальный пейзаж, как правило, динамичен. В нем есть статичные детали — крепостные стены, лес, поле, и т.д., но они выступают фоном батальных сражений. Батальный пейзаж, чаще всего, обобщенный, хотя используется при описании конкретного сражения — например, взятия Казани из «Казанской истории». Такие пейзажи всегда пишутся по памяти, и в их воспроизведении берет участие авторская фантазия. Поэтому батальные пейзажи представляют собой симбиоз реального (обстановки, действия) и художественного.

Морской пейзаж появляется только в XIV в. в сочинениях путешественников. Первоначально сообщения о море носят оценочный характер: указывались сила ветра, высота волн и воздействие стихии на человека. Позднее в художественных произведениях он обретает обобщенно-художественную форму и подчиняется сюжету.

Эволюция пейзажа в XI — 40-х годах XVII вв. происходила в рамках единого синкретического метода познания-отражения. С процессом дифференциации синкретического метода и появлением самостоятельного художественного метода в литературе переходного периода (с 40-х годов XVII по первую треть XVIII в.) в процессе его становления начинается формироваться и художественный пейзаж, всецело строящийся на вымысле.

Помимо авторской фантазии в его построении принимали участие типизация, обобщение, индукция и т.д., основанные на конкретном материале. «Художественный пейзаж» был еще мало выразителен (можно выделить описание шторма в «Повести об Аполлонии Тирском»), лаконичен, часто это даже не пейзаж, а лишь авторские ремарки.

Поскольку сюжеты художественных произведений всецело зависят от авторской фантазии, то и пейзаж в них всегда вымыслен. Но любой вымысел так же основан на реальных предметах. Прием построения вымышленный пейзаж напоминает абстрактный. Но смысл и функции у них разные. Абстрактный пейзаж — суть символ, не при-

рода в нем важна как таковая, а выраженный в ней глубинный религиозно-философский смысл. Вымышленный пейзаж — всего лишь фон, на котором происходит развитие сюжета. Абстрактный пейзаж — чуждается человека, и не соотношен с человеком. Он сакрален, и этим все сказано. Вымышленный пейзаж, наоборот, всецело связан с человеком, сориентирован на человека, сопутствует ему в произведении, несет определенную композиционную функцию. Он выступает как элемент художественного повествования.

Конкретный, реалистический пейзаж этого времени, встречающийся в «Житии» протопопа Аввакума и «Путешествии» П.Толстого, носит религиозную окраску у одного и секуляризирован у другого, но так же испытывает влияние художественных деталей, литературных тропов и т.д. Этот пейзаж более обстоятелен, полон, продуман. Несомненно, это вершина в воспроизведении природы в реалистической древнерусской литературе.

Итак, за семь столетий литературный пейзаж претерпел эволюцию от конкретного, но несущего сакральный смысл статичного пейзажа святых мест до реалистических описаний ландшафтов России и Западной Европы; от абстрактных символических пейзажей до динамичных вымышленных пейзажей беллетристических повестей второй половины XVII — начала XVIII века.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В исторической поэтике древнерусской словесности, опирающейся на эволюцию православного мировоззрения, выделяются пять стадий развития, складывающиеся в три литературные формации. Теоретическим основанием для дифференциации мировоззренческих стадий послужила *теория средневекового художественного метода*.

Развитие художественного начала в литературе обусловлено эволюцией сознания, то есть, причина художественно-образных изменений лежит в смене способов осознания (познания) мира и методов его «художественного изображения».

Взгляд древнерусского писателя на мироздание, как человека православного, не мог значительно отличаться от принятой на ту пору в обществе религиозной концепции мира. Для Средневековья характерен синкретизм личностного и общественного сознания, тем более что в основу мировоззренческих представлений положено Православие с его христианской философией, а древнерусские писатели были людьми церковными. То есть, практически в любой период на протяжении XI — XVII веков писатель в значительной степени отражал общественные представления. Эти представления не были неизменными на протяжении восьми столетий.

1. В зависимости от господствующих религиозно-философских взглядов можно выделить пять мировоззренческих стадий, на которых поступательно пребывало древнерусское общество в процессе своего развития. В тесной взаимосвязи с ними находилось и писательское сознание. Собственно, по древнерусским сочинениям только и можно выявить эти мировоззренческие стадии, равно как и изменяющийся средневековый метод изображения, зависящий от общественного мышления.

Поскольку метод познания со временем претерпевает изменения, то изменяется и генетически связанный с ним метод изображения.

Речь, конечно же, не идет о художественном методе воспроизведения действительности равном художественному методу литературы Нового времени. Можно говорить о специфическом средневековом литературном методе познания-отражения. Творческий художественный метод (основанный на типизации, обобщении, вымысле, еще отсутствующих в средневековом методе изображения) — категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания, и дистанцированная от него. Только объективные причины, связанные с секуляризацией сознания, способствовали выделению художественного метода в самостоятельный в переходный период от средневековой литературы к литературе Нового времени (1640-е — 1730-е годы). Поэтому относительно русской литературы XI — 30-х годов XVII в. было бы правильнее говорить все же о *средневековом методе изображения*, который является предшественником самостоятельного художественного метода, его предысторией.

Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и «художественный метод» в Новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную культурно-художественную систему (в которую входили: жанры, изобразительные средства, стиль и т.д.), отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую.

В этом и заключается идея стадийного развития русской литературы XI — первой трети XVIII века.

Поскольку литература является продуктом осознанной интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания (выраженном в мировоззрении, способах мышления и познания и т.д.) и литературы на дифференцированных (по определенному ряду признаков) стадиях: *мировоззрение* — *синкретический метод познания-отражения* (в переходный период — художественный метод) — *художественная форма* (жанр, элементы художественной изобразительности, стиль).

Такой подход в изучении литературных явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Развитие художественного начала в литературе обусловлено эволюцией сознания, то есть, причина изменений лежит в смене способов осознания (познания) мира и методов его воспроизведения, в нашем случае — словесного, наряду с «умозрением в красках» — в изобразительном искусстве, «философии в камне» — в архитектуре, музыке и т.д.

Иными словами, объективно складывающаяся в определенный исторический момент «литературная среда», прежде всего, обусловлена мировоззрением.

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X — 30-м годам XVII в. соответствовало религиозное мировоззрение. Секуляризированному сознанию переходного периода (40-м годам XVII — первой трети XVIII в.) присущ когнитивный (адекватный научному) тип отношения к реальности и рациональное (натуралистическое) мировоззрение.

Сказанное не означает, что религиозное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Учитывая особенности мышления, способа и метода познания-отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий в эволюции русского мировоззрения XI — первой трети XVIII века и развитии литературы. Они выделяются на основе анализа сочинений древнерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания-отражения мира. С разделением единого метода познания-отражения на два самостоятельных, произошедшем в 40-е годы XVII в., закончился средневековый период в русской религиозной мысли и литературе и начался переходный период от Средневековья к Новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, при-

ведший к зарождению естествознания и теоретической науки в Новое время, но и «художественный метод изображения», способствовавший развитию, начиная со второй половины XVII в., *художественной литературы*.

В эволюции русского мировоззрения XI — первой трети XVIII в. прослеживаются пять эпистемологических стадий: мировосприятия (XI — XII вв.); мирозерцания (XIII — первая половина XIV в.); миропонимания (вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.); миропостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.); миропредставления — переходная от Средневековья к Новому времени (40-е годы XVII — 30-е годы XVIII в.).

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому *методу* познания-отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным изменениям, в то время как определенный *тип мышления*, а тем более религиозный *способ* познания мира, охватывает, зачастую, не одну, а две или три стадии.

Первой стадии *мировосприятия* соответствует идеалистическое (религиозно-символическое) мышление. Стадия *мирозерцания* представляет собой переходный период к новому — объективно-идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии (со второй половины XIV в. до 40-х годов XVII в.) — *миропонимания* и *миропостижения*. Затем опять следует переходный период (стадия *мирорпредставления*), но уже к естественнонаучному мышлению. Три первые стадии характеризуются религиозным способом познания мира «умом» — «очами духовными» через Божественную благодать — веру. Двум другим (с 90-х годов XV до 40-х годов XVIII в.) присущ рационалистический способ познания — с помощью «разума» (рассудка).

Названия стадий носят обусловленный характер, поскольку даны по основному процессу познания (осознания) мира в тот или иной, но достаточно определенно выделяемый временной отрезок, с присущим ему доминирующим (синкретическим или дифференцированным) методом познания-отражения мира.

2. В истории русского средневекового мировоззрения отчетливо выделяются три этапа развития *сознания*: теоцентрический, антропоцентрический и аутоцентрический, соответственно формирующие творческое *сознание* древнерусских писателей (речь идет именно об *осознании* своего творческого труда). Три типа сознания формируют три «культурогенные среды», названные мной литературными формациями.

Под литературной формацией в монографии понимается определенная художественная система, сложившаяся в рамках господствующего в определенный исторический период сознания — теоцентрического, антропоцентрического и аутоцентрического.

Трем первым стадиям (XI в. — 80-е годы XV в.) соответствует **теоцентрическое** сознание. Это период становления **первой литературной формации**, в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света. Основная проблема, которая занимала умы православных людей, — это спасение души после ожидаемого в 7000 (1492) г. Страшного суда.

Стадии с 90-х годов XV до 40-х годов XVII в. присуще **антропоцентрическое** сознание. Соответственно, доминирующей стала проблема *личности*, личного спасения путем обождения человека — восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны — портреты исторических *личностей*, а в публицистике доминирует *личная* точка зрения. Это — **вторая литературная формация**.

Третья литературная формация — это стадия переходного периода от культуры Средневековья к культуре Нового времени: с 40-х годов XVII по 30-е годы XVIII в. Это начало формирования **эгоцентрического** сознания. В изобразительном искусстве воспроизводится частная мирская жизнь семьи (семейный портрет в домашнем интерьере), а авторы литературных сочинений заинтересовались психологией персонажей, которая и стала диктовать их поступки.

Три типа сознания отражают три *способа* познания мира:

- по Благодати «умом» — Богооткровения (теофании);
- на основе книжного знания (Св. Писания и Св. Предания) + Благодати + «разума» = мудростью;
- чувствами — с помощью «разума» на основе опытного знания.

Соответственно им осмыслились и три уровня писательского творчества.

3. В истории отношения русских писателей к творческому труду также выделяются *три периода*, соответствующие трем литературным формациям.

Первый период (XI — конец XV в. — теоцентрическое сознание и теофания) — **синергетический**.

На первом его этапе, охватывающем две стадии идеалистического мышления (XI — первая половина XIV в.), *творчество осмысляется как Божественный акт*. Писатель, точнее — «съповедатель» — выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему в Богооткровении. *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека*. Поэтому словесное творение не признается как результат волевого усилия писателя. Потому-то в этот период еще нет *авторского* осмысления текста как собственного сочинения, потому нет и авторской собственности на текст. Его свободно переписывают и изменяют последующие редакторы.

На втором этапе (вторая половина XIV — 80-е годы XV в.) — проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся в *осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения*. Творчество осмысляется как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же *синергия*, но уже осознанная (желанная) писателем. Другими словами, творчество есть общение с Богом. Писательское творчество осмысляется как словесное **со-творчество** с Богом (Бог есть Слово). Лучшим

образом (теоретически) такое осмысление писательского творчества выражено у исихастов.

В XI — XV веках была высока, даже очень высока, ответственность за высказанное (написанное слово). Но это была ответственность за *следование* соборному устоявшемуся мнению, которое автор не нарушает, не искажает. Собственно авторское участие (задание) в том и заключалось, чтобы не исказить, а донести Истину, воспринятую по Благодати или почерпнутую в Священном Писании и обитающую в соборном сознании в книжной среде.

Второй период (конец XV — 30-е годы XVII в. — эпоха антропоцентризма и начала рационализации сознания) — это проявление **рассудочного начала** в писательском творчестве. Постигание мира осуществлялось не только через Благодать (духовно), но и с помощью «естественного разума». Происходит зарождение авторского начала, особенно в публицистике XVI в. и исторических повестях «Смутного времени». В сочинениях заметнее проявляется собственное мнение, вымысел, появляются и «недушеспасительные писания».

В XVI веке автор стал отвечать за *свое* личное слово, им сказанное (Максим Грек, Иван Пересветов, Андрей Курбский, Иоанн Грозный). Сохраняется соотнесенность Св. Писание — сочинение, но уже выражено личное понимание Истины (Св. Писания), личное восприятие событий (царского служения, устройства государства, толкование Промысла и т.д.). Автор осознает, что он отвечает пред Богом за высказанное *личное мнение*, а потому подписывает сочинение своим именем (от Бога его не утаишь), тем самым признает личную ответственность за сказанное (написанное).

Это еще не осознание своего личного «я», как это будет в XVII веке, скажем, у Аввакума, а осознание личной ответственности пред Богом.

Концу XV — первой трети XVII века присуще антропоцентрическое мировоззрение. Человек оказался в центре внимания, поскольку пребывает в процессе «домострой-

тельствва» — обождения личности. Его мысли — это зеркало состояния его души, *лично его души*.

Третий период (40-е годы XVII — 30-е годы XVIII в. — секуляризация сознания и формирование аутоцентризма) — это *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. В этот период происходит деление средневекового метода на метод познания и изображения действительности и формирование «художественного метода» с появлением типизации, обобщения, вымысла. Появляется собственно *художественная литература*. **Талант** осмысляется как *Божественный дар*.

4. Теоретическое обоснование «литературной формации» строится на постулате: каждое произведение словесности не только порождено формацией, но оно является неотъемлемой частью самой этой формации, элементом этого целого и находится в обратной связи с формацией, т.е. влияет на нее. Литературная формация вбирает в себя всю совокупность литературных произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Под **литературной формацией** в монографии понимается исторически складывающаяся (под воздействием мировоззрения, веры и влиянием исторических, социально-экономических, общественно-политических и др. процессов) совокупность взаимосвязанных между собой литературных явлений, создающих устойчивую на длительном временном отрезке четко отграниченную систему, обладающую свойствами, отсутствующими у каждого из входящих в нее явлений в отдельности.

Таков путь русской словесности XI — первой трети XVIII века: через три литературные формации к художественному постижению действительности, отразившийся в исторической поэтике древнерусской литературы.

Фотопортрет автора выполнен

Андреем Любиным

На обложке фото

Кирилло-Белозерского монастыря работы

Сергея Тихомирова

(www.tikho.narod.ru)

Александр Николаевич УЖАНКОВ

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА
ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ
ГЕНЕЗИС ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ**

Монография

Корректор — *Ю. Баклакова*

Оригинал-макет — *О. Комиссарова*

Сдано в набор 25.10.2009 Подписано в печать 10.04.2011

Формат 60х90/16. Гарнитура «Минион».

Усл. печ. л. 32. Тираж 2000 экз.

Издательство Литературного института им. А.М.Горького
103104, Москва, Тверской бульвар, 25