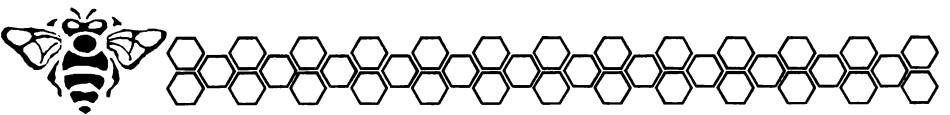


Риккардо Пиккио

ДРЕВНЕРУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА



STUDIA PHILOLOGICA



Riccardo Picchio

dell'Università di Roma

LA LETTERATURA
RUSSA ANTICA

Nuova edizione aggiornata

SANSONI-ACCADEMIA

Риккардо Пиккио

ДРЕВНЕРУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2002



Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI – Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) – Россия.

Пиккио Риккардо

П 32

Древнерусская литература / Пер. с итал. М. Ю. Кругловой, И. В. Михайловой, Е. Ю. Сапрыкиной, А. В. Ямпольской; Предисл. А. С. Демина; Отв. ред. Д. С. Менделеева. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 352 с. — (Studia Philologica).

ISBN 5-94457-024-5

В книге выдающегося итальянского слависта, впервые выходящей на русском языке, с живым чувством и увлечением рассказывается о древнерусских литературных памятниках и книжниках в славянском и, шире, европейском культурном контексте. Первое издание книги вышло в Милане в 1959 г. Перевод сделан со второго издания, опубликованного в 1968 г.

ББК 87.3

В оформлении переплета использован фрагмент оклада Евангелия (Москва, 1-ая пол. XVIII века. Мастер Г. Овдокимов)

Пиккио Риккардо ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Издатель А. Кошелев
Художественное оформление обложки
Юрия Саевича и Александра Соломатина
Корректор М. Д. Штрамель

Подписано в печать 10.09.2001. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.

Усл. печ. л. 29,025. Заказ № 4829

*Налоговая льгота – общероссийский классификатор продукции ОК-005-93
том 2; 95300 – книги, брошюры*

Издательство «Языки славянской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6–105; № 02745 от 04.10.2000.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-lrc.msk.ru

Каталог в ИНТЕРНЕТ <http://www.lrc-mik.narod.ru>
Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G · E · C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavice@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

ISBN 5-94457-024-5



9 785944 570246 >

© М. Ю. Круглова, И. В. Михайлова, Е. Ю. Сапрыкина,
А. В. Ямпольская. Перевод на русский язык, 2002
© А. С. Демина. Предисловие, 2002

Оглавление

<i>А. С. Демин. Древнерусская литература</i> глазами Риккардо Пиккио.....	9
Предуведомление автора.....	13
Часть первая. ЭПОХА КИЕВСКОЙ РУСИ (XI—XII вв.) <i>Перевод Е. Ю. Сапрыкиной</i>	
Глава первая. Истоки литературы и культуры Киевской Руси	17
Византия и зарождение православного славянства	19
Киевская «Русь». Славяне и варяги	25
Владимир и принятие христианства.....	29
Источники местной традиции	31
Степь	36
Расцвет и упадок Киева.....	37
Глава вторая. Переводы	40
Литургические тексты	42
Апокрифическая литература.....	45
Агиография.....	48
Хрестоматии, летописи, светская проза.....	50
Глава третья. Развитие самостоятельной литературы	54
Иларион и прославление Владимира.....	58
Русские святые Борис и Глеб	63
Игумен Даниил в Святой Земле.....	69
Духовное завещание Мономаха	72
«Повесть временных лет» как памятник целой эпохе.....	76

Часть вторая. МЕСТНЫЕ ЛИТЕРАТУРЫ (XII—XV вв.)

Перевод Е. Ю. Сапрыжиной

Глава первая. Погибель земли Русской	89
Эпопея об Игоре Святославиче	92
Повествовательное начало древнерусской литературы:	
Развитие церковной риторики	102
Новый герой: Александр Невский	108
«Слово о погибели Русской земли»	110
Повести о татарском нашествии	
и Галицко-Волынская летопись	112
Даниил Заточник и фольклорные истоки	
ритмики книжного стиля	115
«Житие Авраамия Смоленского» как пример	
омертвления местной стилистики	119
Литературный застой XIV века	122
Глава вторая. Славянское православное Возрождение	127
«Второе южнославянское влияние» и «плетение словес»	132
Куликовский цикл. «Задонщина» и восхваление	
Дмитрия Донского	144
Устремления Москвы	152
Притязания Новгорода	173
«Взятие Пскова»	184
Афанасий Никитин в Индии	185
Тверь, Смоленск, Муром, Рязань	191
Ереси и официальная церковь	194

Часть третья. ЛИТЕРАТУРА МОСКОВИИ (XVI—XVII вв.)

Перевод М. Ю. Кругловой и А. В. Ямпольской

Глава первая. Литературное сознание XVI в.	
<i>Перевод М. Ю. Кругловой</i>	211
Идеологические направления	215
Стилистические тенденции	219
Писатели-аристократы	221

Писатели-практики	233
Имперская риторика	246
Обращение к устной традиции	251
Глава вторая. Великая оборона	
<i>Перевод А. В. Ямпольской</i>	253
Первые примеры западного влияния с Украины: «досиллабическая» поэзия	257
Возвращение к традиции в Смутное время	261
Эпопея азовских казаков	267
«Житие Юлиании Лазаревской»	271
Глава третья. Закат православной славянской культуры	
<i>Перевод А. В. Ямпольской</i>	273
Силлабическая поэзия (Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин)	277
Тексты западного происхождения	282
Секуляризация повести	283
На границе между письменной и устной традициями: рождение сатиры	293
Раскол и Аввакум	296
Рождение театра. <i>Перевод М. Ю. Кругловой</i>	303
Часть четвертая. УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ	
<i>Перевод И. В. Михайловой</i>	
Тайная сокровищница русского фольклора	313
Былины	318
Исторические песни	326
Духовные стихи	327
Сказки	328
Библиография	330
Краткий указатель имен	348

Древнерусская литература глазами Риккардо Пиккио

Приходится писать нечто вроде запоздалой рецензии на книгу более чем сорокалетней давности, раз она только что переведена для русских читателей, притом не без пользы для них, потому что эту книгу читать интересно, больше того, она доставляет неожиданное удовлетворение.

Казалось бы, что же может дать нам сейчас старая книга тогда еще молодого итальянца о неродной и очень далекой для него древнерусской литературе, когда у нас своими маститыми авторами создано множество разных «историй» древнерусской литературы? Конечно, Р. Пиккио хорошо осведомлен в соответствующих историко-литературных фактах и теориях, но ведь изложение их всех, к тому же более подробное, мы можем прочесть и в наших апробированных «историях», учебниках и пособиях.

Все дело в том, как талантливо написана книга Р. Пиккио. Это систематизированное собрание университетских лекций, превращенных в научно-популярные очерки, в которых сохранена манера свободного рассказа поэтически настроенного лектора перед аудиторией. Этот лектор рассказывает о предмете с живым чувством и увлечением, он стремится передать свое личное впечатление от материала, поэтому его высказывания настолько выразительны и эффектны, а повествование местами настолько картинно (особенно об умонастроениях, биографиях и литературных трудах монахов), что гладко перевести эту книгу с итальянского на русский как научный текст оказывается довольно трудно: мы привыкли к деловитому, сухому, даже суконному языку наших нынешних учебников и пособий, и на этом фоне фразеология Р. Пиккио может показаться слишком цветистой, выпренней и расплывчатой. Здесь нужен переводчик именно художественной прозы, чтобы передать оттенки содержания яркого эмоционального сочинения Р. Пиккио.

Однако наряду с увлекательной художественностью изложения книга Р. Пиккио обладает гораздо более существенными достоинствами для вдумчивых русских читателей, буде таковые еще сохранились или появятся новые: книга панорамна, ее автор, говоря о Руси, держит в поле зрения всю Европу, глобальные процессы на континенте, докатывающиеся до Руси, автор живо, без натуги, когда ему само бросается в глаза, указывает латинские, романские, итальянские, французские, германские факторы воздействия на Русь и разнообразные литературные и идейные параллели. Древнерусские памятники и книжников, напрямую связанных с Западом, Р. Пиккио обсуждает с несомненным удовольствием: вот он — симбиоз с Западом. О связях Руси с западными и особенно с южными славянами в книге, естественно, говорится больше всего, а непренные ассоциации автора уже с нашей современностью превращают рисуемую им культурную панораму, можно сказать, в «геополитическую» историю древнерусской литературы. Подобные широта и цельность взгляда, желание оценить значение каждого факта в общей картине давно уже утеряны в наших внешне систематичных, но узких учебных пособиях по древнерусской литературе, предпочитающих выкладывать отдельные аккуратные «кирпичики» известных данных, не дай бог допустив какую-нибудь неточность, а хотя бы силуэт получающегося единого сооружения даже не угадывать.

Какое же содержательное целое получилось у Р. Пиккио? Прежде всего, отметим, что широта подхода, навверное, уберегла ученого от излишней пристрастности в истолковании литературы Древней Руси и от присоединения к каким-либо крайним точкам зрения драчливых медиевистов. Р. Пиккио миролюбиво и без предубеждения излагает различающиеся научные гипотезы и предпочитает руководствоваться своим ощущением материала, которое его и не подводит: так, например, в объективной оценке взглядов «норманистов» и «антинорманистов» Р. Пиккио предвосхитил сегодняшнее исторически компромиссное решение этой проблемы.

Самое приятное то, что Р. Пиккио — не совсем европоцентрист, и, хотя он понимает, как проигрывает древнерусская литература от прямого сопоставления с литературами Западной Европы, он все-таки отдает должное восточным славянам; древний восточнославянский мир полон для него очарования и таинственности; итальянского ученого интригует резкое своеобразие этой, по его словам, самой далекой окраины Запада; разгадке самобытности восточных славян Р. Пиккио и посвящает свои усилия.

Разумеется, не сугубо теоретическую монографию собирался написать исследователь, но, судя по постоянным возвращениям к определенному кругу выводов в его книге, Р. Пиккио исходил из уважительного и одновременно несколько досадливого представления о нескольких кардинальных психологических константах древнерусских и славянских писателей (воспользуемся отчасти фразеологией самой книги): во-первых, это общинность, хоровой принцип творчества, коллективность эволюции стиля (теперь теория русской «соборности» одна из наимоднейших); во-вторых, незыблемая и проникновенная надгосударственная верность православию, основам, заложенным Кириллом и Мефодием. Остальное менялось — культурные фазы, центры и пр.

Отношение к Западу выступает у Р. Пиккио в некотором роде как тест на своеобразие. Русь, по замечанию автора книги, не была замкнутой крепостью; всегда что-то просачивалось туда с Запада и оттуда на Запад. Но и раньше, и позднее самобытность Руси оставалась непоколебимой, особенно ее местных культурных очагов; затем и вовсе наступило отчуждение от европейской культуры, а эпизодические поползновения к единению славянства под эгидой католичества пресекались (да и чего можно было ждать, например, от «заносчивого гуманизма Польши?»).

И тут в панорамное зрение ученого вкрадывается, по нашему мнению, некий дефект, наподобие дальтонизма. Нельзя не заметить, что большая часть симпатий Р. Пиккио относится к древнейшим славянам и к литературе Киевской Руси, а вот Москву и Московскую Русь он не любит и обвиняет во многих грехах. Москва в его трактовке чужда гуманизму, замкнута в себе, бюрократизирована, спесива, носится с имперскими идеями своей вселенской миссии, создает мифы о необходимости подчинения людей высшим государственным интересам, подвергает грубой идеологической переработке предшествующие памятники, поощряет прямолинейную полемику, а не литературу, и т. п. И вообще, весь русский XVII в. проникнут новосредневековым московским духом и мракобесием; это второе, еще более суровое Средневековье, время затяжного кризиса, заката культуры, духовной пустоты и примитивности. Такова культура государства, протянувшегося к Азии, — так утверждает итальянский ученый из своего прекрасного, как бы возрожденческого далека.

Крайнюю парадоксальность и односторонность выводов Р. Пиккио (мы-то ведь прославляем централизованное государство за поддержку культуры, а XVII в. — за литературность) можно оправдать временем появления книги: конец 1950-х — 1960-е годы характерны, если можно

так выразиться, научно-политическим романтизмом гуманитариев (у нас — Д. С. Лихачев), их любопытством и толерантностью к чужому, к забытому, идеализацией глубокой старины, благой верой в скорую всеобщую победу гуманизма, но ненавистью к тоталитарности и бюрократии. Что ж поделать, панорамный обзор, как крона дерева, предмет остро необходимый, однако сезонный, и все же могущий прослужить не один сезон.

Долговечности книги Р. Пиккио способствует его прилежная внимательность не столько к идеологии, сколько к языку, стилю, образности древнерусских памятников, или, говоря его словами, к «человеческому содержанию в эволюции форм». Правда, тут ученый действует немного по-старому, в манере добротных славистических «историй» XIX в., с огромными цитатами и пр. Р. Пиккио, в сущности, составил историю русской словесности (и это ныне тоже модно) и оттого добавил в конце книги главу о русском фольклоре (в конце книги, потому что фольклор сохранился преимущественно в очень поздних записях). Особых новаций в эстетических характеристиках памятников нет, но Р. Пиккио — читатель со вкусом, нередко он прозорливо точен (например, в определении стиля «Слова о полку Игореве» как маргинального), иногда — поверхностен (в частности, в истолковании летописей, «Жития Александра Невского» и «Повести о Петре и Февронии»). Но не будем придираться: создание эстетической истории древнерусской литературы становится актуальной задачей только сейчас, а Р. Пиккио изящно предвосхитил многое в своей незаурядной книге.

А. С. Демин,
профессор, доктор филологических наук,
заведующий отделом древнерусской литературы
Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН,
председатель Общества исследователей Древней Руси.

17 сентября 2001 г.

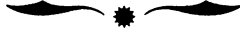
Предупреждение автора

Данная книга представляет собой переиздание (с некоторыми доработками) моего труда «История древнерусской литературы», вышедшего в 1959 г. в Милане в издательстве Нуова Аккадемиа. Раздел «Библиографические заметки», который и не задумывался мною как исчерпывающе полный, а имел целью указать читателю основополагающие критические работы, теперь был мною дополнен и обновлен.

Р. П.

Рим, октябрь 1967 г.

Часть первая



**ЭПОХА КИЕВСКОЙ РУСИ
(XI—XII вв.)**

Глава первая

Истоки литературы и культуры Киевской Руси

На заре нашего тысячелетия христианская Европа, придвинувшаяся уже к северным берегам Понта Эвксинского, приступила к освоению нового мира. Вместе с византийскими проповедниками культура, бывшая наследницей Греции и Рима, достигла территорий, которые для классической древности всегда оставались областью легенд и мифов. Родина скифов, описанных Геродотом, веками оставалась ареной противостояния народностей, расселившихся вдоль крупных рек, назойливым азиатским кочевникам и военным вторжениям с моря или с северных озер. Этими землями виданы были и греческие торговые караваны из Ольвии, которые отваживались забредать в самые глубины огромного пространства, и победы скифов над персидскими воинами Дария и над отрядами наместника Александра. Но быт и обстоятельства жизни людей, населявших эту бескрайнюю землю, в исторической памяти так и не запечатлелись. Память о степных походах, о плаваниях по рекам, об экспедициях к устьям Танаиса и Борисфена, где греческие колонисты в обмен на меха, соль или мед предлагали амфоры с оливковым маслом и вином, глиняную посуду, ткани и другие ценные товары, давно стерта, умолкла, как и голоса самих участников этих безвестных событий. Разные языки звучали на северных берегах Понта Эвксинского, однако ни один не оставил отчетливого следа в исторических документах. Лишь слухи о них, достигавшие границ классической Европы, донесли до нас кое-какие сведения о таврах, киммерийцах, меотах, скифах, сарматах, венедах.

Древние греческие колонии в Пантикапее, Ольвии, Херсонесе помогли расцвести культуре Боспора, который позднее стал частью Понтийского царства, а после победы Помпея над Митридатом в 66 г. до н. э. был присоединен к Риму. История классического мира кончается в Тав-

риде. После III в., когда наступил закат Рима, на берегах этого пограничного моря, где после разрушения Иерусалима нашли прибежище многочисленные евреи, появлялись еще готы и гунны, пока, наконец, уже в VI в., восстановленная Юстинианом византийская держава не привнесла туда свой порядок и имперский уклад.

Новую империю питали уже иные духовные силы. Оправдание своим универсалистским притязаниям и нравственный стимул для своих экспансий она находила в христианстве: варвары теперь почитались «язычниками», а значит, могли представлять собой объект для религиозного завоевания. Старые границы классической культуры стали границами христианского мира, а для живших рядом с ним малых народностей такое соседство неминуемо означало поглощение этим миром.

Борьба за римское наследство, сотрясавшая христианский мир изнутри, а также необходимость оказывать сопротивление Исламу несколько веков мешали византийской экспансии. Позднее само развитие византийско-западного соперничества побудило Империю и Восточную церковь обратить взгляд именно на те земли, где древние не успели установить свои законы и где в ходе истории в недрах самого варварского мира, однако, образовалась более прочная политико-социальная структура. Византийские миссии на севере Империи стали обычным явлением в IX в. и к началу нашего тысячелетия завершили великое дело христианизации территорий древней Скифии.

Между Балтикой, Адриатикой и Черным морем, от Дона до Эльбы расселились новые народности — славяне, объединенные этнической и языковой общностью, которая устояла вопреки просачиванию в нее чужеродных элементов и несмотря на смену различных властителей. И Римская церковь заодно с Германской Империей, и византийский христианский ареал одинаково видели в славянских территориях естественное поле для развертывания политической, экономической и религиозной экспансии. Дабы противостоять романо-германскому продвижению в Центральную Европу от Эльбы и Одера до долины Вислы и одновременно контролировать ситуацию в пограничном дунайско-балканском регионе, Византия предприняла в IX в. евангелизацию моравских славян. Этот эксперимент положил начало движению, которое более чем через столетие завершилось распространением византийского христианства среди восточных славян, поселившихся на обширных землях, где когда-то жили скифы и сарматы. Продвижение христианской Европы в сторону Азии за пределы северо-восточных окраин классического мира открыло новую главу в истории, создав предпосылки для новой культу-

ры, питаемой традициями Греции и новой религией, утвердившейся в Римской империи. Восприятие этой культуры Русью ознаменовало дальнейшее продвижение Европы на Восток, побудительной силой которого будут то ее стремление припасть к истокам христианства, то жажда господства над вновь открытыми просторами земного океана. С тех пор как византийские монахи, используя славянский язык, получивший письменность от первых проповеднических миссий, научили восточных славян элементарным понятиям величайшей европейской религии, жители этой окраины нашего континента всегда воспевали и описывали жизнь, которую одновременно питали тысячелетняя традиция и средиземноморского Запада, и земли, где из-под фактов современной истории постоянно пробиваются и расцветают мифы.

Византия и зарождение православного славянства

О славянах, сосредоточенных преимущественно в бассейне Дуная, Восточная Империя знала еще в первые века новой эры. Византийские историки VI—VII вв., начиная с Прокопия, Менандра Протектора и Феофилакты Симокатты, предполагали существование некоего крупного этнического комплекса, из которого в результате набегов и военных вторжений выделялись объединенные общими наречиями группы. В исторических трудах Прокопия Кесарийского относительно антов, расселившихся к северу от Дуная и от Понта, содержатся сведения, аналогичные тем, что мы находим в записях, сделанных на Западе Иорданом, автором «Гетики», который считал антов и славян единым большим народом, известным преимущественно под именем венедов и рассеянным по обширным пространствам от Вислы до Дуная и далее на Востоке. В I—II вв. н. э. венеды уже были известны Плинию Старшему, Тациту и Клавдию Птолемию. Но после эпохи Юстиниана интерес греко-латинского мира к новым народностям приобрел другой характер, так как затрагивал весьма насущные проблемы.

При расселении славяне не объединялись в самостоятельные политические или военные структуры, но просто мигрировали вслед за другими народами-завоевателями или постепенно внедрялись в пределы Византии в виде разрозненных общин. Такой пассивный и неявный характер проникновения славян в исторические пределы Европы заставит ученых эпохи романтизма увлеченно искать в этом «дух» их культуры.

Продвигаясь на юг по Балканскому полуострову, многочисленные группы славян заселили к VI—VII вв. земли греков, иногда ассимилиру-

ясь с ними, но нередко (в первую очередь в районе Халкидонского полуострова) сохраняя многое из собственных обычаев и собственный язык. Византийская администрация уже в VII—VIII вв. набирала среди них переводчиков для ведения переговоров с задунайскими народностями. И хотя все славяне принадлежали к одной большой этно-лингвистической группе, населявшей значительную часть восточной Европы и еще не принявшей христианства, тем не менее в отношениях с ними Империя не выработала единой «славянской политики». Сами лингвогеографические особенности их жизни долгое время оставались скрытыми от Византии из-за того, что многочисленные завоеватели — готы, гунны, авары — постоянно распыляли их массовые поселения, и Византии приходилось иметь дело лишь с правителями иного, неславянского происхождения. Столкновения интересов, возникавшие в ходе переговоров между разными вождями, препятствовали углублению знаний об этнических пластах того языческого мира, что простирался на север от Дуная и Босфора, даже если до кого-либо из византийских хронистов и доходили сведения о той или иной группе славянских племен, принадлежавших к одной народности. Истинный облик этой части варварского мира обнаружился, только когда военные задачи стали более органично сочетаться с религиозной политикой и Византия прибегла в Европе к новому средству духовного и материального воздействия, рассылая своих проповедников, несущих Слово Евангелия.

Миссионеры Восточной церкви проповедовали Новое Слово и учили новообращенных христианской жизни, пользуясь местным славянским наречием, тогда как Римская церковь внушала своим сторонникам, что единственно возможным языком литургии является латынь. Обе позиции имели запутанные первопричины, связанные с различным пониманием объединяющей роли церкви и с разными навыками и возможностями технического свойства. Византийская церковь, опиравшаяся на бюрократическую систему многонациональной империи, находилась в постоянном контакте с иноязычными культурами Азии и Африки, располагала переводчиками и потому привыкла, чтобы даже тонкости унаследованного религиозного учения излагались устно или письменно на разных языках. Рим же, напротив, воспринимал универсальный характер латинского языка как орудие распространения собственного наднационального господства. Кроме того, слияние государственной и религиозной власти позволяло Византии напрямую контролировать всю внутреннюю и внешнюю политику, тогда как Западная церковь вынуждена была согласовывать свою деятельность, в первую очередь в Центральной и

Восточной Европе, с военно-политическими интересами немецких феодалов¹.

К середине IX в. между Эльбой, Моравой и Дунаем действовали одновременно латинские и византийские проповеднические миссии. Западное христианство еще не отделилось тогда от восточного, и авторитет римского понтифика (несмотря на осложнения, возникшие вследствие так называемой «схизмы Фотия») пока не противостоял решительно авторитету константинопольского патриарха. Соперничество церквей было в то время еще не столь тягостным для Европы, как борьба за гегемонию между византийской и германской империями, причем со времен Карла Великого накал этого конфликта все более и более усиливался.

В 863 г. в Моравию прибыли два греческих монаха — Константин и Мефодий. Направленные из Византии ко двору местного языческого князя Ростислава, они развернули активную проповедническую деятельность среди славянского населения. Во всей европейской истории трудно припомнить посольство, которое имело бы более плодотворные последствия. Константин (позднее он прославился под монашеским именем Кирилл) и брат его Мефодий приобрели большой опыт проповедничества среди других народов и знали славянский язык, будучи родом из Солуни, где славянский был в ту пору языком обиходного общения. Чтобы внедрить христианство в Моравском княжестве, они перевели несколько священных текстов и создали алфавит, приспособленный для нового языка. Их деятельность ознаменовала, таким образом, начало первой славянской письменности.

Только исходя из представлений христианского мира IX в., мы можем в полной мере осознать ту исключительную важность, которую имело создание кирилло-мефодиевой письменности для практически не имевшего контактов с Европой славянского ареала. Для славянского мира, чью нравственную и политическую жизнь отныне питали живительные соки христианского Откровения, непосредственное участие в организации собственной церкви было равносильно обретению социальных прав. В этом смысле крещение, через которое прошла в определенный исторический момент каждая варварская нация, оказалось неперенным

¹ Трактовка истории церкви, предложенная здесь автором, несколько расходится с традициями российской отечественной историографии, в которой принято считать *слияние* государственной и церковной власти чертой, характерной именно для римского папства. С нашей точки зрения, правомерно говорить о *согласованности* императорской власти Византии с политикой константинопольских патриархов. — *Прим. ред.*

условием ее включения в европейскую общность. Однако до тех пор, пока новообращенные народы совершали богослужения на латыни или на греческом, их христианизация была, по сути, лишь продолжением древнего процесса экспансии, которую средиземноморская цивилизация издавна осуществляла посредством романизации или эллинизации народов. Когда же христианство, приобщая к жизни Церкви новых людей, оставляло им при этом их национальный язык, да еще к тому же оживляло и облагораживало его, влив в него собственную культурную энергию, — тогда принятие доктрины Евангелия гарантировало отдельной народности сохранение ее жизненной мощи и уберегало ее от полной ассимиляции. В вопросе о языке литургии, таким образом, сконцентрировались противоречия между классической традицией и зарождающейся культурой разных наций.

Процесс латинизации германцев, в которой, однако, было заложено семя брожения, длившегося веками вплоть до того взрыва, каким явилась протестантская Реформация, — этот процесс вновь возродил и приумножил устремления Запада к мировому господству, и создание государства каролингов в полной мере материализовало идею реставрации империи на латино-германских основах. Моравское княжество к 860 г. территориально располагалось наиболее близко к зоне влияния западного христианства, и распространение там традиций, принятых германцами, воспринималось как естественная неизбежность. Деятельность же греческих монахов, присланных из Византии не без политического расчета, остановила этот процесс, открыв перед местными язычниками возможность познать учение христианства на славянском языке.

Вокруг этой инициативы очень скоро завязалась борьба, завершившаяся спустя десятилетия в пользу Запада. Славяноязычный церковный обряд, основанный Константином-Кириллом и Мефодием (они также взяли на себя весьма трудную и благоразумную миссию по примирению с римским папой), был искоренен усилиями феодалов и немецкого духовенства, а развал только что созданной церкви довершило вторжение мадьяр².

Однако успех латинской церкви имел исключительно местный характер. Ученики обоих солунских проповедников, будучи изгнанными из Моравии, взяли с собой первые богослужебные книги, переведенные на славянский, и продолжили дело своих наставников южнее, в болгарских

² В нашей отечественной историографии для древних венгерских племен принято восходящее к древнерусскому летописанию название «угры». — *Прим. ред.*

владениях Бориса I, где также обитали славяне. Те книги, которые они сами переписали и распространили, а также те, что благодаря их усилиям потом были переложены на славянский, составили ядро новой литературы, а главное, сделались символом нового движения. Эксперимент, проделанный Кириллом и Мефодием, продемонстрировал возможность читать проповедь на одном и том же языке в центре Европы, от греческих границ до Моравы и Эльбы. Так проявилась языковая общность славянства. Религиозные тексты, переведенные на славянский, оказались мощным оружием для Византии, которая потерпела поражение на Западе, но спустя короткое время воспряла, объединившись с молодым варварским государством — Болгарией, только что принявшей христианство, а до того теснившей границы Восточной Империи в надежде завоевать Константинополь. Византийская церковь с одобрением отнеслась к такому неожиданному повороту исторических обстоятельств. Славянский язык, который просветители Константин-Кирилл и Мефодий возвысили, придав ему достоинства языка христианского, стал общим культурным достоянием для целой семьи народов — и, едва обстоятельства позволили, эти народы воспользовались наследием, которое от Моравии перешло к Болгарии.

В IX и X вв. переведенные на славянское наречие христианские книги завоевали в Болгарии прочное признание и число их умножилось, что еще более укрепило авторитет нового языка в восточноцерковных кругах. В ответ на угрозу автономности со стороны болгарского царства Византия попыталась сдержать эти тенденции в славянском христианстве, и греческие епископы, заручившись поддержкой, предпринимали военные попытки эллинизировать славянское население. Однако импульс, который оно восприняло от первых деяний Константина-Кирилла и Мефодия, уже вышел из-под контроля Константинопольской церкви, поскольку был подхвачен непокорными славянами в Болгарии. Византии теперь следовало, скорее, не разрушать новое христианско-славянское³ движение, а подумать о том, как использовать его в своих интересах. Если, с одной стороны, христианское богослужение на славянском языке могло подорвать авторитет Византии, то с другой — оно могло стать и непревзойденным инструментом для его укрепления. Восточная церковь предпочла подключить славянскую литургию к собственному чину и

³ Автор использует здесь термин, дословно передаваемый как «христианско-варварское», однако вряд ли такое сочетание возможно в русском языке, где одно из значений слова «варвар» — именно «нехристианин». — *Прим. ред.*

пользоваться ею для дальнейшего проникновения в среду языческого славянства. Византийские монахи, в рядах которых было немало славян из балканских земель, распространили православную веру по всем уголкам, где еще не успела утвердиться латинская церковь. После Болгарии чин богослужения, учрежденный Кириллом и Мефодием, признали сербы, затем он распространился на восточных славян. Римское христианство в это же время закрепляет за собой кроме территории бывшего Моравского княжества (то есть чехов и словаков) еще и поселения балканских славян к северу от Сербии (то есть хорватов и словенцев, жителей древней Паннонии, хотя они сначала и следовали проповеди Солунских Братьев), а также долину Вислы, где возникло Польское государство и где влияние первых проповедей Кирилла и Мефодия сохранялось недолго. Под эгидой Византии создается ядро православного славянства, объединенного кирилло-мефодиевой традицией. Ему-то и выпала участь навсегда усугубить тогда еще едва намеченный раскол между Востоком и Западом.

Самый значительный этап в формировании этой языково-религиозной общности, а именно обращение в славянско-византийское православие восточных территорий, составивших впоследствии раннее Русское государство, приходится на рубеж тысячелетия. Подготовленное долгим процессом внутреннего общественного упорядочения и последовательным укреплением сношений с Византией, введение христианства на Руси (дальнейшее распространение его происходило в эпоху окончательной схизмы на Востоке при Михаиле Керуларии) консолидировало православное славянство. На долгие времена славяне России, Сербии и Болгарии оказались объединенными общим уставом религиозной жизни, общим языком богослужения и общей литературой, которая начинала создаваться на этом языке.

Современная филология нарекла язык текстов Кирилла и Мефодия «палеославянским» или «древнецерковнославянским». Палеославянская литература, сложившаяся между IX и X вв., создавалась в основном болгарскими христианами, и потому ее еще называют «староболгарской». В среде зарождавшегося славянского православия национальные различия тогда не ощущались. Палеославянский язык и комплекс текстов, созданных на нем, рассматриваются поэтому как культурное достояние, общее для всего православного славянства.

К палеославянской эпохе и должен в первую очередь обращаться историк, отыскивая истоки болгарской, сербской или русской литератур. Ведь восточные славяне самостоятельной христианской культуры пона-

чалу не создали: они присоединились к культуре православного славянства, ранее утвердившейся в балканском ареале под прямым влиянием христианской Византии.

Киевская «Русь». Славяне и варяги

В то время как византийская религиозная политика, соперничая с западной, создавала предпосылки для новой культуры придунайско-балканских славян, на землях Восточной Европы, расположенных к северу от Босфора начиная от Днестра и Двины по верховьям Дона и Волги вплоть до Финского залива, складывался крупный комплекс государств. До IX в. у славян этого региона не было самостоятельных контактов с христианским миром, так что внутри традиционных пределов классической культуры практически ничего не было известно ни о жизни славян в глубинной части материка, ни о тех народностях, которые до них населяли эти места. Эта зона стала в высшей степени беспокоить Византию, когда со стороны Приднепровья участились набеги пиратов, которые на легких судах пересекали Черное море и подчас добирались до берегов Мраморного моря. Предводители таких морских походов были по большей части скандинавского происхождения, но вместе с ними выходили в море и славяне. Не прошло и ста лет, как под стенами Константинополя появились уже не пиратские воители, а сами правители обширного княжества. А к X в. Русь приобрела такую военную мощь, что остро встала проблема политического контроля над нею. Империя заключила союз с новой языческой державой против болгар и подписала дипломатические соглашения, гарантировавшие торговлю с Приднепровьем.

В современной науке проблема происхождения названия «Русь» окончательного разрешения не получила. Как бы то ни было, так стала называться совокупность племен и их государства, которое к X в. простиралось от южных киевских земель почти до самой Ладоги. Правящую верхушку здесь составляли преимущественно уроженцы северных областей, потомки тех варягов (Βάρσαροι, византийцы так называли их), чьи сухопутные и морские набеги были сходны с набегами родственных им норманнов в Западной Европе. По традиции родоначальником русских князей считается Рюрик, которого призвали, чтобы править Новгородом. Его преемник Олег, двинувшись на юг, овладел Киевом и в 882 г. сделал его столицей своих владений. После Олега Киевской Русью управляли князья

Игорь (убит в 945 г.), Святослав (убит в 972 г.), Владимир (980—1015). Сами их имена свидетельствуют в глазах историка о процессе этнического синтеза, характеризующего период возникновения Руси. Если Рюрик, Олег и Игорь представляют собой слегка искаженные скандинавизмы, то Святослав и Владимир — имена безусловно славянские. Этот факт может служить доказательством того, что первыми правителями были северные воины, чьи потомки быстро ассимилировались со славянским населением.

У современных историографов никогда не было и до сих пор нет единого мнения в этом вопросе. Так называемые «норманнисты» настаивают на создании Руси северянами, тогда как «антинорманнисты» усматривают в образовании первого крупного восточнославянского политического образования результат активности местных сил, на которые варяжское воинство оказало лишь поверхностное влияние.

Вопрос этот имеет немаловажное значение и для изучения истоков литературы. При Олеге и Игоре Киевская Русь вступила в сношения с византийским миром. Оба князя в 911 и 944 гг. заключили с Византией дипломатические соглашения, являющиеся первыми свидетельствами регулярных связей между языческим миром, расположенным к северу от Понта, и восточным христианским миром. Святослав воевал на стороне Византии против Болгарии и дошел со своим войском до Филиппополи — то есть до самого центра славянских православных земель на Балканах. Его сын Владимир начал официальную христианизацию Руси. В культурном плане проблема, встающая перед историками, может быть сведена к одному главному вопросу: к какой этно-лингвистической группе принадлежали населявшие Киевское княжество язычники, которые в X в. подготовили и осуществили переход своей страны в христианство? Нет сомнения в том, что большинство народностей, подчиненных Киеву, были славянскими. Культура, однако, имела большее распространение в среде знати, чем в низших слоях общества. Если предположить, что киевская знать состояла из северных дружинников, то из этого следовало бы, что первые сношения между Византией и Русью положили начало не византийско-славянским, а византийско-германским культурным контактам. В таком случае, ища истоки русской культуры, мы должны будем преимущественно сосредоточиться на изучении скандинавского элемента в его функции культурного посредника. Тогда придется допустить, что, завладев Киевом, именно варяги усвоили греко-христианскую культуру, создав некий сплав ее с собственным исконным духовным наследием — со своей языческой традицией, с германскими юридическими структурами, с сагами и со всем их древним фольклором. И только на

втором этапе своего развития такая варяго-византийская культура могла распространиться среди покоренных ими славян.

Если же мы будем исходить из того, что в X в. высшие слои общества на Руси были славянскими или славянизированными, то историческая панорама получится несколько иной. Сношения с христианским миром могли в этом случае способствовать становлению прямых контактов славян Киевского государства со славянской православной культурой, развивавшейся в византийском религиозном ареале. А это значит, корни культуры и литературы Руси можно обнаружить, восстановив картину византийско-славянских связей.

В своих крайних формах обе концепции — как норманнистская, так и антинорманнистская — отдают идеологическим схематизмом, который наше время начало преодолевать. Их теоретические установки восходят к доромантической и романтической эпохе и помимо объективно существующей неопределенности и противоречивости источников отражают националистические устремления в культурной области. С одной стороны, положения норманнистов, которые в XVIII в. впервые нашли поддержку в исследованиях немецкого историка, члена Императорской Академии Г. Байера, развивают тенденцию усматривать в германском элементе начало, организующее и оплодотворяющее славянский мир, якобы изначально «анархический» и «пассивный». С другой стороны, антинорманизм, проявившийся уже в XVIII в. у Ломоносова и в отечественных русских веяниях, враждебных немецкой науке, которая утвердилась в России при Петре Великом, выражал идеалы этнического национализма славян, не склонных придавать серьезного значения иностранному влиянию на их собственный путь к культурному прогрессу. Зная эту предысторию вопроса, легко понять те идейные побуждения, которые уже в наше время заставляли советских историков и филологов крайне решительно отвергать любые доводы норманнистов. Факты, почерпнутые из документов, позволяют нам, однако, сделать выводы, дающие достаточно верное направление поиску истоков культуры и литературы Руси.

Наличие в Киевском государстве X в. правителей варяжского происхождения — доказанный факт. Следовательно, мы вправе полагать, что северный элемент оказал влияние на духовный климат, в котором формировалась русская знать дохристианской поры. Феодальный уклад военных дружин и княжеских дворов, возникших в Киеве и в других русских укрепленных поселениях, некоторые правовые принципы, действовавшие преимущественно в городской среде, а также различные

обычай, связанные с торговлей, несли в себе отпечаток традиции, привнесенной из скандинавских земель. В частности, говоря о торговом обмене, следует напомнить, что главный водный путь, соединявший Балтийское и Черное моря и проходивший по Ладоге, Волхову, Ловати и Днепру, в средневековых хрониках назван «путем из варяг в греки». Изучая самые древние русские тексты, мы обнаруживаем некоторые северные отголоски то в песнях во славу воинственного князя, то в правовых уложениях, то в лексических терминах, отражающих реалии военных набегов или товарообмена с варягами, которые пересекали весь континент, чтобы из своих скандинавских земель добраться до Константинополя.

Если варяги и занимали привилегированное положение в обществе в силу своей военной профессии, то вовсе не следует считать непреложным фактом, будто в духовной жизни Руси их роль была столь же первостепенной. Сама их малочисленность предопределила неизбежность их ассимиляции. Хотя поначалу составляемые ими военные и административные институты были закрыты для местного населения и потому не мешали сохранению его исконных обычаев, последующее развитие государственной жизни должно было повлечь за собой укрепление их сношений со славянской средой. Это представляется еще более вероятным, если мы согласимся с утверждением (полностью разделяемым в нашем веке советскими учеными), будто сама киевская государственность возникла не в результате северного завоевания, но благодаря добровольному объединению славянских племен, которые поручили исполнительную власть скандинавским воинам, только когда поднялись на более высокую ступень в своем общественном развитии. Что касается языка, являющегося важнейшей составляющей культуры, то варяги, помимо всего прочего, были не только слишком малочисленны, но и не имели письменной литературной традиции, наличие которой могло бы придать влияние их наречию. Таким образом, целый ряд доводов заставляет нас думать, что, когда Киевская Русь в X в. установила сношения с Византией и православными славянскими странами, она была преимущественно славянской и что ее князья (Святослав, Владимир) уже вполне ославянились — а значит, исследователь корней русской культуры должен рассматривать северное влияние как фактор, действенный лишь для Руси дохристианской. Когда же Киевское княжество приняло христианство, произошло непосредственное сближение языческих восточнославянских земель с Византией и с южнославянским ядром православного славянского ареала.

Владимир и принятие христианства

Князь Владимир принял христианство и около 988—989 гг. сам весьма активно содействовал тому, чтобы новая вера, воспринятая от византийской церкви, утвердилась в его государстве. Событие это, имевшее решающее значение в духовной жизни Руси, во всех деталях все еще не восстановлено. Оно явилось результатом сложных дипломатических ходов, предпринятых во время восстания Варды-Фоки против Иоанна Цимисхия. Во многих отношениях обращение Владимира в христианскую веру было сходно с тем, как принимали крещение другие варварские государи из византийского и католического ареала. Историк даже вправе усмотреть в этом событии форму освящения греко-славянской интеграции, при всех своих отличиях аналогичной римско-варварскому симбиозу, который на Западе был узаконен коронацией Карла Великого. Акция киевского князя не была пассивным подчинением восточному православию, напротив, она означала его полноправное вхождение в византийский мир. Подтверждением этому может служить его брак с сестрой императора Анной.

Культурное значение принятия христианства на Руси было чрезвычайно велико. К началу нового тысячелетия Европа продвинулась на восток, в новую географическую зону, превосходящую по величине германские территории. Тысячи новых христиан признали постулаты веры, духовно питавшей весь континент, и в древних пергаменах смогли запечатлеть свои воспоминания, представления, поэзию. Дар письменности должен был казаться поистине божественным для тех, кто, научившись у византийских проповедников воспринимать в графических символах слово Евангелия, стал затем пользоваться этими же символами, дабы зафиксировать звучание родного языка в записанных речах или рассчитанных на долгую память посланиях к сородичам.

Введенная на Руси письменность — это итог эксперимента, начатого столетием раньше в Моравии проповедниками-просветителями Кириллом и Мефодием. Разработанная в Болгарии, дополненная еще более упрощенной и удобной системой знаков (старославянские тексты писались при помощи двух алфавитов: более древней «глаголицей» и прямо восходящей к греческому письму «кириллицей»), эта письменность обусловила благодаря деятельности отдельных школ переписчиков главные существенные черты славянской культуры как самостоятельного целого. Некоторые из первых Евангелий, прочитанных на Руси, вышли из-под пера писцов, которые учились своему искусству или в школе Братьев из

Солуни, вскоре вошедших в легенду, или у их прямых учеников. И если в религиозном и политическом смысле утверждение христианства в Киеве было греческим и византийским достижением, то в культурном и языковом отношении это событие свидетельствовало о расширении сферы влияния православного славянства — этой духовной родины, созданной трудами Константина-Кирилла и Мефодия.

То, что христианская проповедь пришла к языческим подданным Владимира на славянском языке, является веским аргументом в решении «норманнского вопроса». Из того, что византийская церковь и сами правители киевские избрали именно тот языковой инструмент, который уже принес первые успехи моравской миссии Кирилла и Мефодия, с очевидностью следует, что они имели дело со славянскими народностями. Во времена Владимира на языке варягов проповеди не читались и Евангелия на него не переводились. И даже если северный элемент еще сохранял тогда определенную жизнеспособность, решающую роль сыграла возникшая с введением кирилло-мефодиевой письменности культурная диспропорция между варяжской, сугубо устной, традицией и традицией славянской. Литература, формировавшаяся на Руси, должна была стать исключительно славянской, и даже скандинавские песни и древние легенды о потомках Рюрика смогли сохраниться на русской земле только в отголосках, воспринятых славянами.

Распространение на Руси письменности, уже утвердившейся у православных балканских славян, не было, впрочем, результатом чисто политических решений, принятых киевским князем и константинопольской церковью. Хотя официально христианство было введено при Владимире, влияние его в жизни государства Рюриковичей было ощутимо уже в предшествующую эпоху. Современные лингвистические и археологические исследования указали на источники, из которых явствует, что кирилло-мефодиев алфавит был известен в Киеве до официального крещения Владимира. Эти данные вписываются в историческую ситуацию, которую подтверждают и другие сведения. Византийская церковь обратила свое внимание на Русь еще во времена моравской миссии, то есть в IX в. В энциклике патриарха Фотия, относящейся к 867 г., говорится о насаждении Евангелия среди русских. В договоре, заключенном Игорем с византийцами в 944 г., упомянуты некоторые киевские послы, которые клялись своей христианской верою, в отличие от других послов, присягавших именами языческих богов. В 955 г. вдова Игоря княгиня Ольга отправилась в Константинополь и там крестилась. Этот ее поступок не нашел непосредственного отклика в религиозной жизни Киева, и сын

Ольги Святослав остался язычником, как и прочие русские знатные люди. Крещение Ольги, однако, свидетельствует о все более глубоком проникновении христианской идеи в киевскую среду, к тому же, как мы знаем, княгиня через императора Оттона вела переговоры и с западным христианским миром. По-видимому, русская знать начала задумываться о возможности обращения в христианство еще за полвека до крещения Владимира.

Необходимость присоединиться к четко обозначенной политико-религиозной сфере была продиктована состоянием международных отношений. Легенды сохранили для нас отзвуки иудейской и мусульманской проповеднической деятельности на Руси. Римская церковь тоже развернула там определенную деятельность и, возможно, еще до того, как Ольга обратилась к Оттону, латинское христианство проникло на славянские территории с Запада стараниями миссионеров, которые, завоевав Богемию, в это время начали подчинять себе и Польшу. И если в конце концов Владимиров Рось склонилась к принятию христианства от Византии, ее к этому в значительной мере подтолкнула необходимость признать уже сложившееся положение вещей. Византия была крупнейшей политической и культурной державой, и, к тому же, славяноговорящие язычники смогли убедиться, что ее церковь располагает завораживающе притягательными средствами воздействия. Когда в конце X века византийская проповедническая организация смогла свободно развернуть свою деятельность на Руси, почва оказалась исключительно благоприятной и брошенные семена дали быстрые всходы.

Источники местной традиции

Усвоение культуры, привнесенной вместе с христианством из Византии, не вынудило славян Киевской Руси строить свою жизнь исключительно по иноземному образцу. Переход в христианство стал для них как бы вторым рождением, но на Руси были и предпосылки для глубинной постепенной эволюции культуры. Существовала языковая традиция, которая, хотя и не имела письменной фиксации (самые последние гипотезы относительно существования дохристианской письменности на Руси опираются на скудные данные, и даже если эти предположения ученых обоснованны, речь идет только о зачатках системы письма), не могла быть полностью замещена церковным языком, привнесенным с Балкан. Существовала и религиозная традиция, выразившаяся в языческих

культурах, которые позднее придали христианским обрядам специфический колорит. Существовали семейные обычаи и народные традиции, которые христианская мораль могла толковать по-своему и даже осуждать, но не могла уничтожить. Существовала традиция устного поэтического творчества, которую нарождающаяся церковно-письменная литература частично ассимилировала и которая еще много веков питала фантазию тех, кто, не принадлежа к официальной культурной среде, черпал сведения из фольклорных по происхождению источников.

Славянские наречия Руси, Болгарии и Сербии были настолько близки, что славянский проповедник с Юга вполне мог быть понят и в Киеве, и в Новгороде. Однако речь не идет об их полном совпадении. Уже в X в. в языках восточных славян выработались фонетические и морфологические особенности, которые у балканских славян не встречаются. Во всем славянском мире — как в зоне византийского влияния, так и в землях, подведомственных Римской церкви, — существовали различия не только между отдельными местными наречиями, но и между целыми регионами. Впечатление языкового единства, которое могло тогда паразитировать путешественника и которое облегчило распространение кирилло-мефодиевых текстов, если и соответствовало действительному положению вещей, то лишь на поверхностный взгляд и только при сопоставлении с различиями, существующими между неславянскими языками. В славянском языковом пространстве складывалось тогда три больших ареала: западный (в нем возникли чешский, словацкий и польский литературные языки), южный (послуживший историческим фоном для современных литературных языков — словенского, хорватского, сербского, македонского и болгарского) и восточный. Этот последний, включающий в себя славянские земли Руси, связан более тесным родством с южным, чем с западным, ареалом. Их связи были укреплены благодаря использованию общего языка для церковных богослужений, восходящего к Кириллу и Мефодию, в результате чего впоследствии русский литературный язык не отдалился так сильно от болгарского или сербского, как от чешского или польского (развивавшихся в западнохристианской среде).

Тем не менее восточные славяне, хотя и легко понимали тексты, введенные к ним проповедниками византийской церкви, несомненно пользовались собственными языковыми формами, созданными их местной традицией. Так возник тот дуализм, в русле которого старославянский язык, импортированный с Балкан и принятый церковью, стал функционировать как литературный, тогда как местные наречия развились до

уровня диалектов. В силу общественной и культурной необходимости между этими двумя языковыми уровнями началось взаимопроникновение. Русские писцы, сначала помогавшие приглашенным из Византии, а потом заместившие их, стали вводить народные формы в старославянские тексты, а авторы оригинальных сочинений, пользуясь старославянским языком как литературным, все чаще стали прибегать к различного рода «русизмам».

Современные ученые пытались дать историческое описание этих процессов, основываясь на исследованиях или только старославянского, или только народного языка. В результате они разошлись в своих трактовках, и решение, способное примирить их противоположные заключения, до сих пор не найдено.

Специалисты по истории старославянского языка отметили, что в русской среде и в других регионах той языково-религиозной общности, которую мы определяем понятием «православное славянство», налицо прогрессирующая «испорченность» языка, аналогичная той, которой подверглась латынь под давлением романских вульгарных наречий. Язык кирилло-мефодиевых книг, перенесенный в другие языковые среды, понемногу «болгаризировался», «сербизировался» и «русифицировался». Получается, что тексты, дошедшие до нас из Киевской Руси, написаны не на «чистом» старославянском. При этом даже в терминологии, применяемой различными учеными, нет единообразия. Но говорят ли они о русских «редакциях», о «русском церковнославянском» или же о русском «славонском»⁴, речь идет об одном и том же феномене, суть которого состоит в постепенном изменении богослужебного языка, введенного на Русь одновременно с христианством.

Ученых, чьей целью было подчеркнуть активность местного фактора, интересовали не столько судьбы старославянского языка, сколько эволюция «русского» как такового — инструмента передачи письменной традиции Киевской Руси последующим векам вплоть до современной России. История языка, рассмотренная под этим углом зрения, описывает эволюцию «древнерусского языка» от фазы наибольшего воздействия на него старославянского начала до фазы наименьшего проявления этого воздействия. В свете столь различных позиций один и тот же русский средневековый текст может представлять либо как свидетельство «порчи» языка, либо как подтверждение его прогресса.

⁴ Очевидно, здесь имеется в виду термин «slavonic», употребляемый в работах европейских исследователей и дословно переводимый как «славянский». — *Прим. ред.*

На первый взгляд, было бы нетрудно примирить обе концепции, поскольку, как и в любом историческом процессе, в языке всякий «упадок» влечет за собой зарождение и развитие новых сил. Русские средневековые тексты находились под влиянием языковой традиции, восходящей к Кириллу и Мефодию, поскольку искусство письма насаждалось церковью, а жизнь церкви была неотделима от формул языка литургии, выработанных в Болгарии. Но столь же неоспорим и нарастающий процесс закрепления местных языковых форм. Трудность, однако, состоит в том, чтобы определить границы этого второго процесса.

Критиков и историков литературы занимает проблема вычленения норм, которые регулировали литературный язык на Руси. Сведения лингвистического порядка, относящиеся к этой проблеме, имеют огромное культурное значение, потому что, как представляется, старославянский элемент указывает на то, что культура была импортирована извне, тогда как в местном языковом элементе можно усмотреть свидетельство жизнеспособности коренных, исконных культурных начал. В этом вопросе сходятся многочисленные идеологические предубеждения патриотического, религиозного или социального характера, что может стать препятствием для научно объективного решения. При современном состоянии исследований наилучший метод, способный приблизить нас к пониманию специфики русской средневековой литературы, состоит, как нам кажется, в том, чтобы одновременно учитывать разные факторы, повлиявшие на ее генезис и развитие. С точки зрения лингвистики целесообразно отказаться от общего понятия «литературный язык» применительно к периоду древности. Источники, которыми мы располагаем, на сегодняшний день не позволяют нам реконструировать лексическую норму. Автор любого сочинения, проявляя присущее ему художественное чутье, примирял усвоенные им традиции. Старославянская традиция и традиция устная в разной степени содействовали языковой выразительности, которая зависела и от культуры, способностей, самобытности пишущего, а также и от темы его сочинения. Формулы, восходящие к старославянскому, чаще встречались в религиозных текстах, местные же — в светских. Эволюционируя со временем, самобытная славянская культура Руси сплавила воедино разные возможности языковой выразительности, введя в обиход новый набор лексических средств, новые грамматические и синтаксические приемы. Так родилась стилистическая традиция, неотделимая от особенностей художественного видения в литературе, и ее самобытность уже не зависела от «старославянских» или «народных» языковых норм как таковых.

Аналогичный процесс включения местного языкового обихода в культуру, пришедшую вместе с крещением, отмечается в религиозной и общественной жизни. Язычество не оказало сильного сопротивления новой религии, однако некоторые его характерные черты уцелели в христианских церковных обрядах, тогда как другие навечно остались в народных традициях. Русское художественное творчество всегда, подчас бессознательно, вплоть до наших дней черпало вдохновение из этой духовной подпочвы.

Славянские дохристианские культы не образуют подлинно единой религиозной системы, поскольку племена, подпавшие под власть Киева, находились на разных уровнях развития. Прежде чем принять крещение, князь Владимир попытался объединить верования и даже создал под Киевом нечто вроде пантеона, где были помещены изображения разных богов. Христианство прервало этот процесс объединения, и в результате среди славян на Руси не столько поддерживалась преданность древним божествам (которым чаще поклонялись в семейной среде, нежели в специально посвященных им храмах), сколько укрепилось своеобразное чувство божественного, понимаемого в славянском язычестве, как некий комплекс природных сил и духов, охраняющих род и являющих себя или в тенях усопших предков, или в олицетворенных племенных домашних божествах. Следы древнего культа небесных сил — солнца, луны, молнии и т. п. — и поклонения духам вод и лесов остались и в эпоху христианства и способствовали развитию неконфессиональной религиозности, в которой преобладал культ природных циклов и поклонение живительным силам, оплодотворяющим землю и существа, которые живут и множатся на ней. Отдельная личность почти растворялась в чуде бытования рода; превратности судьбы одного человека воспринимаются как коллективные, тесно связанные с вечной жизнью природного царства. Рождение, любовь, смерть — все, что христианство учит воспринимать как результат Божественного Провидения, — для русских славян остались земными явлениями, в которых запечатлена тайна божественности, являемая миру каждую весну и каждую осень в плодотворном жаре солнца и в неумолимой суровости зимнего мороза. В лоне семьи, организованной по-новому, согласно предписаниям церкви, сохранились древние свадебные и родовые обычаи, которые зачастую придавали местный оттенок нравственным и правовым нормам, пришедшим на Русь вместе с христианством. Духом старых законов сельских общин пронизана вся христианская этика русских, которые и спустя несколько столе-

тий не перестанут искать поддержку в коллективном мнении собратьев по православной вере.

Не только переписчики и первые компиляторы священных текстов, но и местные ремесленники, архитекторы, отделочники учились у греческих мастеров, у них переняли технику и основные знания. Однако в церквях и других постройках, возведенных на Руси, отразился духовный настрой, отличный от того, который выражен в архитектуре Византии. Уже в соборе Святой Софии в Киеве (1037 г.) ощутим «местный колорит», который создают некоторые конструктивные решения и само качество использованного материала. Разнообразные влияния — византийского зодчества, северных деревянных построек и, наконец, восточных мотивов, которые шли непосредственно из Азии или — в их более усложненных формах — с Кавказа, обрели новые возможности для синтеза в рождающемся русском искусстве с его восприимчивостью и с его безошибочным творческим чутьем.

Вхождение Киева в православное славянство не вызвало серьезного противодействия, но местные традиции, не выказывая решительного сопротивления христианско-византийской культуре, медленно и исподволь направляли ход начавшегося культурного процесса. Литература, искусство, мораль и право безоглядно, чуть ли не с набожным усердием обратились к наследию византийского христианства, но их корни по-прежнему оставались в благодатной почве местной культурной традиции и главные питательные соки находили именно в ней.

Степь

Темы, образы, стиль самых древних памятников русской литературы приоткрывают перед читателем не только славянско-византийские или местные ее истоки, но и тот мир, что простирался далеко на восток с его степями, населенными кочевниками. Степь была царством жизни, не знавшей ни стабильности, ни границ. Ее законы начинались там, где Киев не возвел еще своих крепостей и где люди жили не оседлыми группами под защитой христианской Руси, а в становищах, подвижных, как сама фортуна их воинов, которых гнали с места на место то поиски добычи, то лавины переселенцев из-за Волги. Во времена Владимира подступающая степь, подобно морскому приливу, выбрасывала к каменным стенам русских укреплений орды каракалпаков и печенегов. Печенеги совершали жестокие набеги и нередко отрезали Киев на юге от выходов

к Черному морю и к Византии. Иногда сам император, применяя свою хитроумную политическую стратегию, руководил из Константинополя их нападениями. Затем, в начале XI в., между Волгой и Днестром расселились куманы, которые в русских летописях и песнях фигурируют под названием «половцев». Куманы прогнали печенегов к берегам Дуная и сами стали угрожать Киевской Руси. Киевские князья воевали с ними на границах своего государства, которое стало теперь оплотом всей христианской Европы, совершали и вылазки в глубь их владений. На эту борьбу Русь бросила самый цвет своих дружин и в ходе ее проверила действенность собственной государственной системы. Русские князья начали использовать политику привлечения других кочевых народностей на свою сторону, дабы направить их против грозного врага. Христианская Русь пережила самые драматичные дни, когда ее сыновья двинулись на конях к Дону, оплакала внутренние распри между удельными князьями, и многие голоса призвали тогда к более прочному единству страны. В периоды наибольшей опасности со стороны куманов степь стала символом неизбежного зла. Русские начали ощущать себя оплотом Веры и носителями особой миссии. Мир «половцев» подчинил себе все помыслы правителей, воинов, церковных деятелей, и русское христианское сознание стало воспринимать степь как арену собственных героических походов во славу креста.

Расцвет и упадок Киева

Могущество киевского государства, простиравшегося на огромной территории, было недолговечным. Внутреннее соперничество между князьями, все менее зависевшими от матери городов — Киева, привело к тому, что через столетие с небольшим после крещения Владимира началось политическое раздробление, которое замедлило процесс культурного единения Руси. Сразу после смерти Владимира борьба за его престол положила начало печальному периоду братоубийственных войн. Победителем вышел Ярослав, князь новгородский, но его приход на княжение в Киев и последующее усиление центральной власти (1019—1054) не прекратили ни мятежей в различных городах, жаждавших автономии, ни военных вторжений чужеземцев. Его главный соперник Святополк, запятнавший себя убийством братьев Бориса и Глеба (вскоре причисленных к лику почитаемых русскими христианскими мучеников), обратился за помощью к польскому князю Болеславу Храброму и сверх того вступил в союз с печенегами.

Так или иначе, эпоха Ярослава, прозванного Мудрым, с большим правом, нежели времена Владимира, может считаться началом культурной самостоятельности Руси. До потомков дошло свидетельство летописца о том, что этот князь пристрастился к книгам и часто их читал и днем и по ночам: «И собрал писцов многих, и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество, ими же поучаются верующие люди и наслаждаются учением божественным»... Ярослав попытался превратить церковь, совершавшую богослужение по книгам Кирилла и Мефодия, в главное орудие борьбы за русскую независимость от Византии и осмелился назначить митрополита из славян. Его план провалился вследствие решительного противодействия константинопольской церкви, которая в итоге все же настояла на назначении греческого иерарха, однако политика Ярослава принесла свои плоды. Русская церковь продолжала попытки обрести независимость и благодаря им сыграла существенную роль в развитии национальной культуры. Когда русские князья вступили в борьбу друг против друга, расколов единое Владимирово государство, русская христианская идея не дала погибнуть стремлению к духовному единению всех славяноговорящих ветвей церкви. Над феодальной раздробленностью восторжествовала тогда вера в единую «землю Русскую», понимаемую как языково-религиозная общность.

Последним великим князем, который правил Киевом и сумел вернуть Руси престиж единого государства, был Владимир Мономах (1113—1125). После него и особенно со второй половины XII в. упадок Киева будет все более очевидным. У Русской земли больше не станет «матери городов». Феодальные распри поднимут город на город, княжество на княжество. Летописи — эти документальные свидетельства о религиозной, литературной, художественной жизни — перестанут быть отражением мощи великого государства, горизонты их интересов сузятся до границ небольших политических образований. Эпоха Киевской Руси продолжалась не более полутора столетий. Единая культурная традиция XI в. распалась на культуры княжеств Новгородского, Ростовского, Суздальского, Муромского, Рязанского, Смоленского, Киевского, Черниговского, Северского, Переяславского, Волынского, Галицкого, Полоцкого, Тьмовского и Пинского.

Однако памяти о Руси не суждено было угаснуть. Краткая киевская эпоха создала духовное наследие на долгие годы. Русь еще не скоро станет современной Россией, и от ее заката до рождения московской культуры еще многим историческим катаклизмам будет суждено обрушиться

на земли, куда Владимир принес христианство. Однако от Руси к московской России перешла религиозная, литературная и художественная традиция, сохранявшаяся, несмотря на раздробленность, противоречия и различные течения в политической и общественной жизни.

Некоторым современным историкам эта преемственность нравственного наследия кажется искусственно сконструированной историографами, а многие авторы даже заявили о неправомерности применения прилагательного «русский» (или «древнерусский») к самой древней литературе Киева. Действительно, на развалинах киевской культуры ход истории вызвал к жизни другие языки и другие литературные, национальные, художественные традиции. Не только русскую литературу Московии, но и литературы на белорусском и украинском языках в более поздние века надо начинать, похоже, от киевского истока. И все же мы полагаем, что историку не следует решительно отделять культуру Киевской Руси от культуры сугубо «русской» и современной. Ее литературное наследие — это первый плод православия славянства, расцветшего среди восточных славян. Несмотря на многие политические превратности, которые с XII по XV вв. разделяли и терзали земли, когда-то объединенные Киевом, православное славянство продолжало существовать как общность, сближавшая христиан вокруг обряда, завещанного Кириллом и Мефодием. Внутри этой общности в разные периоды истории возникали новые духовные центры. Функция, которую в самом начале выполняла Болгария, в X в. перешла к Киеву, а спустя еще несколько бурных столетий — к Москве. Обе последние столицы славянского православного христианства претворяли в жизнь одну общую тенденцию, которую было бы неправильным не называть «русской». Киевская культура, не менее чем московская, была пронизана национальным духом христианской веры. Для восточных славян и в XI веке, и в веке XV быть «русским» означало принадлежать к языковой и конфессиональной общности, которая отличалась и от Византии, и от степного мира, а также и от «латинского» христианства, начинавшегося по другую сторону польской границы.

Глава вторая

Переводы

История русской письменности отличается у самого своего истока гигантским процессом ассимиляции. За относительно короткий срок многовековое культурное наследие было перенесено из византийского ареала в киевский. Новая провинция, присоединившаяся к христианскому миру, питалась этим наследием и прониклась им настолько, что оно сделалось сущностью и главным источником ее собственной духовности. Религиозные понятия, художественные клише и нормы морали христианского средневековья, которые нередко истолковывались на Западе как трансформация или адаптация более древних учений, на Руси утвердились и обрели абсолютную власть над умами как незыблемые истины. Если в латино-германской Европе память о классической эпохе не уставала питать живительными соками христианскую мысль, то у новой культуры православного славянства не было античных воспоминаний и дохристианская эпоха человечества терялась для него во тьме времен, и славянам не был еще открыт свет Веры. В начале нашего тысячелетия эти различия в восприятии временной перспективы не ощущались столь остро, потому что и Запад, и Восток освещались одним и тем же духовным светом, и Рим казался славянам даже более удаленным от императорского великолепия, чем Византия. Однако латинский Запад сохранил миф о Великой империи Августов, в которой впервые появилась весть о Христе, да и само христианство наделило античных мудрецов ореолом славы. Византийский Восток с подобающим почтением относился к классической древности, а его греческая культура в полной мере донесла до потомков литературное наследие классической поры. Но для Киева Византия не стала таким источником воспоминаний, в какой она превратится четыре столетия спустя для западных гуманистов. Киев не эллини-

зировался благодаря посредничеству Византии — он лишь получил от нее христианство. Нарождающаяся славяноязычная церковь не восприняла византийскую культуру в ее историческом родстве с греческой древностью, она усвоила только одну фазу ее развития, как бы оторвав современную для себя Византию от ствола античности. Многие книги, переведенные с греческого на славянский, дали начало новым литературным течениям. Однако в то время как на своей языковой родине эти труды вписывались в традицию, восходящую к более древним источникам и породившую немало сходных произведений, в новом регионе духовности, где они оказались благодаря труду переводчика, эти же самые книги сделались основаниями новой идеологии и положили водораздел между беспамятностью и историей.

Начало процессу, к которому Кирилл и Мефодий подключили все славянство, было положено в Болгарии. Киев продолжил процесс и придал ему более широкий масштаб, обратившись одновременно к произведениям, уже переведенным в южнославянских землях, и к таким, которые прямо восходили к греческим текстам. Незаурядные усилия, предпринятые для их усвоения, стимулировала вера в письменное слово как источник религиозной истины. Это новое христианское сознание обращалось к Византии не за какими-то определенными знаниями, но для того, чтобы овладеть мудростью в абсолютном смысле, то есть Истиной, которую дает не человеческая ученость, а божественное Откровение. Греко-византийская культура, таким образом, была для Руси не источником творческой энергии, а простым инструментом передачи Веры. Новообращенные христиане жаждали познать пути спасения и историю мироздания. Византия предстала в их глазах вестницей Божественного глагола, проводником Евангелия и библейской мудрости. Священные тексты заключали в себе весь круг сведений, доступных познанию, а представление о литературе естественно вытекало из представления о Священном писании. Даже произведения светского характера, переведенные на славянский, вписывались в это понятие, а повествования, помещенные в греческих хронографах, прочитывались как дополнение к священной истории. Мир, его прошлое, его законы — все понималось в свете Библии. Старый и Новый Завет, воспринимаемые как первоисточники познания, сделались образцами как религиозного, так и художественного слова. Переводя с греческого и постепенно внося изменения в славянские книги болгаро-македонского происхождения, первые «писатели» Руси заложили основы определенного стиля. Используя кальки, обязательные формулы, применимые в определенных жанрах,

приемы ритмико-стихотворного плана, способные передать настроение рассказа, переводчики обогатили церковный славянский язык и закрепили его в роли литературного. Понятие оригинальности стиля было чуждо религиозному духу времени, а намерение доверить пергаменту собственный вымысел могло граничить с ересью. Поэтому авторы новых произведений не очень далеко ушли от деятельности переводчиков, тем более что и те и другие стремились прежде всего быть «передатчиками» понятий, поучений или похвальных слов добродетели на язык славянского христианского мира.

Литургические тексты

Первые переводы делались, естественно, для нужд богослужения. На палеославянский язык во времена проповеднической деятельности Кирилла и Мефодия были переложены различные тексты; последующие переводы были сделаны по инициативе учеников Мефодия и болгарской церкви в конце IX и на протяжении X вв. Мы полагаем, что сама византийская церковь позаботилась о размещении этих книг на Руси, причем не только в рамках местной миссионерской акции, но и в процессе общей реорганизации управления славянской церковью. Назначение византийских церковных иерархов на Руси совпало по времени с борьбой против тенденций к отделению от Византийской Империи, усилившихся среди балканских славян. Именно в эти годы военная и государственная мощь болгар была сломлена в результате победы императора Василия II, болгарина по происхождению, над последним независимым царем Болгарии Самуилом. После 1018 г. болгарская церковь оказалась под прямым контролем со стороны греческого духовенства, и расцвет славянской литературы, характерный для Болгарии эпохи царя Симеона (ум. 927 г.), сменился годами упадка. Все же достоин внимания тот факт, что в XI в. на болгарских территориях, которые находились в прямом подчинении греческой администрации, работа переписчиков не только не заглохла, но и существенно оживилась. Итак, если, с одной стороны, государство и церковь Византии сдерживали развитие славяно-болгарской культуры, усматривая в ней политическую угрозу для себя, то, с другой стороны, именно от них исходил импульс, способствовавший распространению старых богослужебных текстов, обработанных по кирилло-мефодиевому образцу; возможно, это делалось, чтобы идти навстречу притязаниям Руси. В рамках религиозной политики, разработанной исключительно с учетом того, что весь славянский христианский ареал подчинен констан-

тинопольскому патриарху, работу по переписке или переводу священных текстов следовало одновременно распределять между опытными болгарскими и македонскими монахами и между их новыми киевскими учениками. Однако в то время как в Болгарии политическая и религиозная власть была объединена в руках греческих правителей, местные киевские князья начали требовать своей доли в управлении религиозной жизнью. Ярослав Мудрый создал у себя свой центр по отбору, переводу и составлению славянских книг и самостоятельно направлял деятельность своей церкви. И хотя трения, возникшие у него по этому поводу с Византией, разрешились в конце концов в пользу греческого церковного правления, эти разногласия стимулировали развитие местных духовных устремлений. Сам выбор книг для перевода сделался богаче, так как в нем стали учитываться государственные интересы Руси.

Сегодня трудно в полной мере восстановить весь спектр наиболее древней переводной литературы в Киеве — настолько запутанны причины, которые обусловили ее зарождение и развитие. Трудность проблемы вызвана и тем, что датировать дошедшие до нас тексты можно только приблизительно. До сих пор существуют препятствия, из-за которых еще и сегодня любые концепции историко-литературного порядка зависят от исследований филологических. Такое положение — и это надо все время иметь в виду — распространяется в равной мере и на переводную, и на оригинальную литературу Древней Руси, какую бы эпоху мы ни рассматривали. При любой попытке выстроить настоящую *историю* древнерусской литературы (это наше предупреждение касается и читателей данной книги) мы на сегодняшний день обречены иметь дело с предположениями, а иногда и с произвольными суждениями. Даже в тех случаях, когда мы располагаем внешними данными, позволяющими нам отнести создание определенного «произведения» (то есть сочинения, в котором литературные средства и композиционные особенности имеют четко выраженную индивидуальность) к конкретной дате, то и тогда нам зачастую недостает документальных свидетельств о соответствующей текстовой традиции. Как в случае с переводным произведением, так и в связи с оригинальным древнерусским сочинением мы чаще всего не можем быть уверены, что дошедший до нас список в достаточно полной мере передает «оригинал» — не только из-за вариантов, которые вышли из-под пера переписчиков, но еще и из-за отсутствия у православных славян обычая авторства, вследствие чего всегда можно предполагать, что текст подвергался позднейшим переделкам. В древнерусской литературе трудно бывает определить, где «копия», а где новая редакция или

даже переделка, превратившая первоначальное произведение в некий совершенно иной текст.

Потребности религиозного характера, конечно, благоприятствовали распространению на Руси в первую очередь текстов литургического плана. Это подтверждается тем, что, как было установлено, именно служебники, евангелия, молитвенники обнаруживают самые архаичные языковые черты. Древнейший из дошедших до нас документов киевской эпохи — это сборник воскресных Евангелий, переписанный с более раннего южнославянского текста в 1056—1057 гг. дьяком Григорием для некоего знатного новгородца по имени Остромир. «Остромирово евангелие» заинтересовало ученых не только потому, что оно является отправной точкой всей древнерусской письменной традиции, но в еще большей мере тем, что переписчик внес в текст местные термины и на полях записал собственные замечания и наблюдения, которые дают нам ценнейшие сведения о языковой ситуации в Новгороде начала христианской эпохи. Подобно тому как дьяк Григорий из Новгорода сообщает нам, что здоровьем он слаб, что некоторые монахи просыпают заутреню и что Остромир приходится князю Изяславу родственником (это замечание указало исследователям путь к установлению личности самого Остромира), точно так же один южнославянский переписчик, некий Георгий Грамматик, работавший в Биколе, оставил нам память о своих бедах на полях македонского манускрипта. Один и тот же религиозный уклад, одна и та же техника изготовления книг и общие привычки отличали монашеский мир в южнославянских владениях и в киевском государстве. Константинополь считал тогда Болгарию и Киев двумя провинциями Восточной церкви, и действительно, южнославянская и восточная культура XI в. проникнута сознанием принадлежности к единой христианской семье. Тексты, появлявшиеся на Руси, представляются нам «древнерусскими» в том случае, когда их можно вписать в последующий ход развития русского языка и культуры. Если же мы будем соотносить их лишь с конкретной ситуацией времени их появления, они предстанут перед нами как часть другой литературной истории, которую современные ученые еще не создали — а именно истории литературы православного славянства.

Для нужд богослужения в Киевской Руси кроме Евангелий (полного Четвероевангелия и избранных мест для воскресного чтения, как Остромирово евангелие), кроме требников и молитвенников распространялись также различные отрывки из Ветхого Завета (особенно псалмы). Но полного перевода Библии, однако, сделано не было (он появится только

к концу XV в.). Для практических нужд использовался «Паремийник» — избранные места из Ветхого Завета.

Ветхозаветные истории обрели широкую известность, несмотря на неполноту и нерегулярность их распространения. В литературном плане они были более увлекательны и усваивались более непосредственно, чем Новый Завет, уступающий им в насыщенности фантастическим элементом. Весь византийский мир вырос на библейских мотивах, и вполне естественно, что культурная среда, которая еще с далеких языческих времен находилась под влиянием Востока и в особенности иудаизма, была чувствительна к очарованию Псалтири или Притч Соломоновых. Хотя и нет достаточных данных о роли, которую в древности евреи играли на Босфоре, и о распространении мотивов их религии, все же возможно, что у библейской традиции в среде славянства были крепкие корни. Показательным для духовной атмосферы всего этого региона можно считать факт обращения в иудаизм тех хазар, которые создали мощное государство между Кавказом и Волгой и поначалу благосклонно приняли христианскую миссию проповедников Константина и Мефодия в 861 г.

Апокрифическая литература

Усвоение византийского культурного наследия совершалось не только благодаря усилиям официальной культуры христианской Руси. В течение нескольких десятилетий число умеющих читать сделалось весьма внушительным. Распространение сказаний и легенд через письменные тексты стало влиять на жизнь все более широких кругов населения. Конечно, устный их пересказ всегда играл преобладающую роль, но теперь этот пересказ к тому же опирался на слово, записанное на пергаменте (или на другом материале, обычно растительного происхождения и потому более дешевом и доступном) рукой «литератора» (переводчика или переписчика). В XI—XII вв. книжный рынок начал пополняться под напором требований, отражавших запросы людей, уже далеких от культа. В анонимных переложениях с греческого и списках южнославянских рукописей по дальним уголкам Руси разошлось большое количество апокрифов, созданных в восточнохристианском ареале, а нередко и на христианском Западе. Их приток никогда не иссякал и обновлялся с приходом новых поколений. Апокрифические тексты циркулировали веками, со времен Киевской Руси вплоть до начала нашего времени. Русское хри-

стианство обогатило их, составило из них новые легенды и превратило их в свой особый духовный субстрат. Когда современные ученые приступили к изучению старинных манускриптов, которые на протяжении целой эпохи хранили заветное сокровище псевдобиблии, они нашли в них очень мало следов, относимых к определенному веку. Даже язык, в котором ход времени обычно обозначен переменами в звуковой и грамматической сферах, не подсказывает в данном случае точного решения проблемы. В старинных документах о смене времен говорит написание, которое, однако, было в ходу не в одном только веке, а под словом, относящимся к одной определенной эпохе, может скрываться указание на эпохи, давно ей предшествовавшие. И если даже удастся установить время, когда рука писавшего вывела буквы самого древнего из известных нам списков, то все же и тогда очень редко можно догадаться, сколько ему предшествовало других текстов, повествующих о том же самом.

Киевская Русь знала разные апокрифические повести. До нас дошли в рукописях XII в. «Хождение Богородицы по мукам», «Видение пророка Исаии», «Паралипоменон пророка Иеремии», «Сказание Агапия о рае» и другие. В первые века после принятия христианства на Русь из южнославянского и греческого ареала, по-видимому, пришли и другие апокрифические сюжеты, встречающиеся в позднейших памятниках. К Болгарии X—XI вв. нас отсылают, в частности, те тексты, в которых различимо влияние богомильской ереси. Богомилство, первым пастырем которого был священник Богумил (X в.), быстро проникло за границы болгарской территории. На Западе богомилы вступили в сношения с ломбардскими патаренами и с другими сектами, существовавшими на севере Италии, а во Франции они оказали влияние на альбигойское движение. Основываясь на идее дуализма, которую разделяли и предшествующие ереси от павликиан до манихейцев и мессалиан, они создали мировоззрение, отмеченное ярко выраженным драматизмом. Вся жизнь представлялась им плодом борьбы между Богом и Дьяволом, которые символизировали дух и материю и сливались в человеке — их общем создании. В итоге борьбы Бог побеждает Сатану. Победа Добра над Злом неизбежна — богомилство основывает свою веру на этой убежденности. Отрицание материи, которая есть продукт сатанинской деятельности, побуждало к социальному бунту против властей и незыблемых авторитетов (в них богомилы видели консервативные силы материи), и в этом кроется причина успехов этого движения в общественных низах, а также и репрессий, направленных против него со стороны церкви.

Дуализм богомилов наделял особым драматическим воздействием рассказы о сотворении мира и человека. Добро и Зло, изображаемые как персонажи, в этих рассказах вели между собой диалог, очень простой по смыслу, но в то же время не лишенный интриги и театральных эффектов, весьма любимых простонародьем. Распространившаяся по Руси литература широко воспользовалась такими приемами повествования, и потому богомильские реминисценции часто хорошо различимы как особенности композиции даже в текстах, восходящих к совершенно другим идеологическим источникам.

Духовное наследие апокрифов во многих отношениях весьма способствовало вхождению Руси в культуру, общую для всей средневековой Европы. Но русскому миру суждено было сохранять эту анонимную литературу гораздо дольше и ревностнее, чем это было на Западе. Если в других странах апокрифическая традиция представляла собой только один — и притом не самый важный — компонент религиозного сознания и национального художественного вкуса, то в России значение этой традиции оказалось решающим, ибо она питала собою культуру, которая едва влилась в Европу и больше других жаждала иметь историю. Апокрифы глубоко внедрились в русскую культуру свое представление о развитии человечества. Не только в период существования средневекового православного славянства, но даже и в более близкие нам времена русская художественная мысль и поэзия нередко возвращались к стилю видений, откровений и апокрифических пророчеств. Народная Библия, представлявшая собой древний апокрифический сборник, называемый «Палея» (от греч. *παλαία διαθήκη*), долго оставалась главным руководством по философии в этом недавно обращенном в христианство мире, не имеющем опоры в других исторических традициях. Проникнув в восточнославянский ареал благодаря переводам, составляющие его апокрифы образовали литературу производного порядка, и в процессе ее создания выработался местный стиль, который и послужил основой для в высшей степени самобытной задушевности русской поэтики. Обе редакции «Палеи», так называемые «Палея толковая» и «Палея историческая», включающие в себя самые распространенные ветхозаветные сказания, явились источником столь многих позднейших литературных образов и арсеналом всего риторического инструментария, служащего для выражения мистической веры в чудесное, а также внушенных церковью и тем не менее народных понятий долга, радости, греха и судьбы.

Мы не станем пересказывать здесь содержание самых знаменитых древнерусских апокрифов, тем более что они типичны для всей средне-

вековой литературы Востока. В них действуют персонажи Ветхого и Нового Завета — Бог и Сатана, Адам и Ева, Соломон, царица Савская, Авраам, Давид, Иосиф, Пророки, Иисус, Пречистая Дева, архангелы, а рядом с ними встречаются такие исторические лица, как царь Дарий, или мифические, как Китоврас — существо демоническое, представленное вместе с Соломоном в одном, весьма запутанном сюжете (апокриф о Соломоне и Китоврасе возник на основе южнославянских памятников и в греческих рукописях не сохранился, что делает его еще более интересным). В некоторых восточнославянских текстах обнаруживаются включения новых элементов, из которых мы узнаем о местных обычаях и представлениях. Такова популярнейшая история о «Хождении Богородицы по мукам» (в нашем веке эта история вдохновила Алексея Толстого). Пречистая, ведомая архангелом Михаилом, спускается в преисподнюю. Описание мук проклятых Богом грешников подчинено логике возмездия, в которой отражены народные понятия о морали и справедливости, присущие балканским славянам (именно в их среде был составлен основной вариант данного текста), а также русскому славянству. Так, среди наказываемых мы встречаем язычников, поклонявшихся древним восточнославянским богам Трояну, Велесу, Хорсу, Перуну. Так память о старых мифах была переплавлена в новом религиозном эпосе.

Агиография

В то время как славянские апокрифические сочинения формировали духовный климат, давший общую ориентацию народному эстетическому вкусу, переводы житий святых указали Руси более конкретный образец литературного жанра. Греческая агиография достигла образцовой прозрачности стиля в антологии Симеона Метафраста, то есть в эпоху македонской династии (X в.), когда эрудиция и увлеченность теологией нашли себе союзника в чуткости к изыскам формы. Русская церковь завладела этим духовным достоянием, заботясь об одном лишь содержании и борясь с распространением вариантов, способных извратить религиозный смысл текста. Это привело к стилистической жесткости. К тому же повторение ситуаций и обязательных словесных формул отвечало самой природе таких сочинений. Бдительный надзор православной церкви привел к тому, что идейные схемы настолько отвердели, что в умах и в воображении людей сложился почти неизменный идеал святости. Возникшие в результате литературные приемы написания биографии стали распространяться и на светскую тематику, разрабатывая в ней излюб-

ленный также и апокрифами мотив четкого противопоставления праведника грешнику, причем подобное противостояние неизменно завершалось финальным апофеозом и вознесением в рай. Святой из греческих текстов выражал религиозный и политический идеал в полном соответствии с византийской концепцией церковного государства. Русская христианская доктрина усилила этот аспект и впоследствии воплотила его в образе православного князя, защитника святой Руси. От греческой агиографии древнерусская литература унаследовала ряд персонажей, наделенных рядом добродетелей, которые особенно ценились восточным монашеством: аскетической тягой к страданию, презрением к материальным благам, простодушием и одновременно дотошным знанием священных текстов, кротостью и самозабвением в медитативном экстазе.

Идеологическая канва не исключала более непосредственных лирических и повествовательных поворотов темы. Именно богатством интриги, разнообразием мест действия и персонажей, наличием поэтичных монологов и сценически эффектных диалогов объясняется та огромная известность, какую пользовалось «Житие Алексея, человека Божия» у русских и у других христианских народов в Средние века.

Жития святых, переведенные с греческого или пришедшие на Русь в южнославянских переложениях, включались в сборники религиозного назначения. «Минеи-четы» (чтение на месяц) состояли из отдельных повестей, расположенных согласно дням месяца и соответствующему порядку святых, что совпадало с основной структурой фундаментального агиографико-литургического корпуса, утвержденного в Византии около IX в. Это, по-видимому, была первая известная на Руси агиографическая компиляция. До нас дошел один из ее экземпляров, относящийся к началу XII столетия, и можно полагать, что им пользовались и в предшествовавшем веке. Аналогичные, но более короткие изложения житийного плана входили в нечто вроде справочника под названием «Пролог», тогда как разнообразные легенды о святых, имеющие четко выраженный поучительный оттенок, объединялись в «Патерики», то есть в «жития отцов». Эти тексты имеют основополагающее значение для изучения того, как воспитывались религиозные и литературные взгляды на Руси, и именно к ним нередко приходится обращаться, чтобы выявить истоки и модели стилистических и композиционных тенденций, типичных для русского средневековья.

Хрестоматии, летописи, светская проза

Византийская культура, которую в IX—XI вв. открыли для себя балканские и киевские славяне, составляет отдельную четко обозначенную главу в истории средневековой греческой культуры. В ней доминирует любовь к универсальности познания, к энциклопедизму, помогающему объять вселенную, к синтезу античной мудрости и христианской доктрины в рамках религиозной ортодоксии, которая всемерно противопоставляется «еретическому» западному католицизму. Патриархат и Империя, руководимые монархами, бдительно следящими за развитием искусств и мысли, предстают участниками грандиозного дела по восстановлению Закона. В пику Западу византийская культура выдвигает утверждение о превосходстве своей философской и богословской мысли. Востоку и варварскому Северу она противопоставляет четкость своих политических и административных решений. Между церковным правлением Фотия и царствованием Константина Порфирородного разворачивается целое реформаторское движение. История обновляется усилиями Георгия Амартола, Симеон Метафраст обновляет агиографию, Константин Кефала собирает древнегреческую эпиграмматику в своей «Палатинской антологии».

Жажда накопления знаний охватила и славян, как только они стали частью православной семьи народов. В X в. при Симеоне Болгария, соревнуясь с Константинополем, переводит и сама составляет по византийским образцам серии энциклопедий, антологий, «Шестоднегов». Столетием позже деятельность Ярослава Мудрого в Киеве стала продолжением сходной тенденции. Помимо распространения сочинений, непосредственно связанных с нуждами церкви, на Руси постоянно возрастал спрос на компилятивные сборники, хрестоматии, хроники, что вызвало к жизни новые течения в культурной жизни как церковных, так и светских кругов.

Особое воздействие эта тенденция оказала на формирование характерных признаков русского книжного дела: ориентируясь на образцы византийских энциклопедий времен македонской династии, русские на долго сохраняют представление о книге как о собрании ученых трудов.

Киевские сборники состояли по большей части из избранных сочинений отцов церкви — Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина или Афанасия Александрийского. Это были рассуждения о нравственности, проповеди, поучения. Самая древняя славянская хрестоматия такого типа сохранилась в двух экземплярах, изготовленных в Киеве

в 1073 и 1076 гг. Первоначально она была составлена в Болгарии для царя Симеона, чье имя увековечено в заглавии книги — «Симеоновский сборник». Киевские ее списки, самые древние из дошедших до нас, ибо болгарский оригинал пропал, названы уже «Изборниками Святослава», так как делались они для князя Святослава Ярославича. Если в первом сборнике отчетливо проглядывает болгарское происхождение, то второй, изготовленный в 1076 г., содержит новые элементы, на основании которых можно предположить, что речь идет о киевской переделке с включениями оригинальных текстов. В частности, стилистические особенности книги наводят на мысль, что отдельные фрагменты «Изборника Святослава» 1076 г. принадлежат перу русских авторов.

Однако если бы даже это предположение имело достаточно конкретные документальные подтверждения, при современном состоянии исследований точное определение авторства оставалось бы по-прежнему делом трудным. В стилистическом отношении «Изборник Святослава» 1076 г. отвечает уровню нравственной и языковой культуры Киевской Руси XI в. Во всяком случае, имея в виду общую историю литературы данного периода, интересно отметить, что здесь, как и в других случаях, невозможно подходить с абсолютными критериями к определению границы между «оригинальной» и «производной» литературной продукцией, хотя сами понятия того времени и требовали абсолютно точных мерок. Древний русский стиль возник не из антагонизма, а из слияния факторов, которые в «Изборнике» 1076 г. предстают в виде некой смеси: здесь и греческие и южнославянские влияния, следы авторской переработки иноязычного культурного наследия, и лексический и понятийный запас, идущий от народной традиции (что проявилось в первую очередь в пословицах и крылатых изречениях).

Из той же Болгарии, но уже через поздние сербские копии, на Русь пришел «Шестоднев» в славянской редакции, сочиненный по греческому образцу Иоанном Экзархом — ученым священником высокого ранга, трудившимся в X в. при дворе царя Симеона.

Увлечение энциклопедиями не только было модным в среде ученых книжников, но дало толчок созданию популярных сборников, широко востребованных как низшим духовенством, так и в светской среде. К концу XII в. на Руси получила распространение практическая хрестоматия мудрых изречений, известная под названием «Пчела», также содержащая краткие рассказы назидательного плана. Основу этой книги составляла византийская компиляция XI в. Мир природы был живо описан

в «Физиологе», известном всему европейскому средневековью и также частично переведенном в России.

Но жанром, в котором влияние византийской учености на зарождающуюся русскую культуру проявилось безусловно неоспоримо, стала хроника. Русь очень скоро стала обладательницей славянских версий хроник Иоанна Малалы (сначала они были переведены в Болгарии), Георгия Синкелла и его последователей и, конечно, Георгия Амартола. Охватывающая значительную часть мировой истории «Хроника» Амартола, столь богатая сведениями о религиозной жизни как христиан, так и представителей других вероисповеданий и столь пронизанная идеей почитания императорской власти, надолго оставила глубокий след в историографии восточных славян. Местные составители хроник черпали из этого сочинения материал для своих самостоятельных компиляций, и потому можно утверждать, что сама концепция труда по истории сложилась на Руси в значительной степени под воздействием стиля Амартола. Важность этого факта нельзя не заметить при изучении пышно расцветшего древнерусского летописания.

История тогда воспринималась в столь же значительной степени в легендарном и сказочном ключе, то есть так, как она подавалась в первую очередь в библейских сказаниях. На Руси летописание тяготело к превращению в обстоятельное изложение событий в эпическом стиле. «Летопись», где исторический материал подавался по принципу анналов, превратилась в «повесть», что означает «рассказ», «повествование». Этот процесс заметен в переводе «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, на Руси известном как «Повесть о разорении Иерусалима». Современная филология обстоятельно и с разных точек зрения исследовала проблемы, связанные с этим переводом. Здесь более всего поражает количество отклонений от известного нам греческого оригинала. Одни приписывают их какому-то другому утраченному тексту, о существовании которого якобы и свидетельствует русский перевод, другие толкуют эти варианты как продукт византийско-русской культуры; как бы то ни было, в них документально зафиксирован бесспорно славянский стиль повествования, к которому можно отнести немало число поздних исторических документов и памятников светской литературы.

О сближении летописания с повествованием как о бесспорном факте можно говорить и в связи с одним из самых знаменитых средневековых романов — «Александрией», проникшем на Русь, по-видимому, в XII в. Первые переводчики соединили отдельные ее части с соответствующими эпизодами «Хроники» Георгия Амартола. Затем русские редакции исто-

рии Александра Великого были еще дополнены в результате присоединения к ним летописей и переводов самого различного происхождения.

Панораму сочинений повествовательного характера, которые проникли в восточнославянские земли благодаря переводам с греческого или со славянско-балканских рукописей и занесли туда предания, составлявшие духовное достояние, общее для стран средневековой Европы, дополняют циклы повестей о Троянской войне, о византийском богатыре Дигенисе Акрите (в русском варианте Акире Премудром) и о Варлааме и Иосафе.

Глава третья

Развитие самостоятельной литературы

В Киевской Руси искусством писания книг владели монахи. Мирские люди, даже обученные грамоте, перекладывали на плечи духовных лиц заботу о переписывании, переводе, приведении в порядок воспоминаний о прошлом или сохранении для потомков живого голоса современности в новых сочинениях. В этом смысле христианскому обычаю средневековья русские следовали куда более неукоснительно, нежели византийцы, легче поддававшиеся соблазнам классической философии или светского красноречия. Киевские князья X—XI вв. были не только суровыми воителями, чуждыми духовных радостей, как об этом, казалось бы, свидетельствуют их нескончаемые военные кампании, — и Ярослав Мудрый, собиратель книг и покровитель переписчиков, и его сын Всеволод Ярославич, выучивший пять языков, и сын Всеволода Владимир Мономах, один из немногих, кому традиция приписывает честь быть автором собственных сочинений, поощряли создание литературной продукции только в этой веками испытанной среде. Даже речи и политические послания, воспоминания воинов, дипломатические реляции складывались в тома, которые монахи собирали в нужном порядке, переплетали и помещали в монастырскую библиотеку. Такую картину воссоздают сами тексты, прямо или косвенно восходящие к эпохе Киевской Руси. В безымянных строках старинных кодексов мы то и дело наталкиваемся на какие-то имя или факт, указывающие нам на личность «писавшего» (глагол «писать» часто имел материальное, техническое значение, которое равным образом относится и к переписанному, и к оригинальному тексту), на место или обстоятельства, в которых рождалось написанное. В других случаях на происхождение произведения указывают аллюзии и

ссылки комментария. Но все эти знаки ведут наши поиски преимущественно в монашескую келью, указывают на руку монаха.

Были попытки иначе интерпретировать содержание рукописей; так возникла идея, будто в многочисленных бедствиях, веками пронесившихся по Русской земле, смогли уцелеть только тома, сохраненные духовенством для своих конфессиональных нужд, тогда как всякий след литературы, созданной мирянами, был сметен опустошительным вихрем разрушений. Такое предположение, однако, противоречит всему историческому фону эпохи. Книги, дошедшие до нас, — это вовсе не только сочинения, отражающие общую церковно-богослужebную тенденцию, это собрания текстов разного происхождения. Религиозная история здесь встречается вперемешку со светской, а в достоянии монастырских библиотек представлены не одно единственное течение и не одна социальная среда, но целая культура того времени. В Древней Руси не только люди церкви умели сочинять истории и речи, но именно им отводилась функция «писания» в профессиональном смысле. Поэтому киевская литература, какой мы сейчас ее знаем, представляется нам то голосом церкви (церкви, которая заполнена всем славянским православным народом), то эхом бурлящего рядом мира, который изображен с любовью и пониманием, с преданностью и братским чувством, но который простирается вне монастырских стен.

Произведения, созданные в X и XI вв., отражают жизнь Руси, еще объединенной под властью Рюриковичей, и осуждают династические войны. Участие в судьбах государства не влечет за собой, однако, сугубо светского образа мышления. События жизни Киева, Новгорода, Чернигова и других городов русских составляют здесь часть мистической картины мира, в которой величие, свобода, бедствие, порабощение народа — это страницы одной Книги, созданной волею Бога. Согласно универсальному характеру истории в ее библейской интерпретации, цари и воины — это инструменты, которыми временно воспользовался Бог для передачи своей воли. Русский патриотизм таким образом обретал первые оттенки мессианства. Поскольку евангельское Откровение понималось как прямое продолжение вести, заключенной в Ветхом Завете, в книгах, созданных в Киевской Руси, их авторы, мысля себя представителями христианской славянской нации, старались, подобно избранному народу израильскому, различить глас небесный. Такие умонастроения свидетельствовали о начале идеологической традиции, которая литературно оформится в библейско-евангельском стиле, подпитываемом апокрифами, агиографией и соединением народного эпоса с национальным хри-

стианским мировоззрением. Переходя из века в век, эта традиция будет подхвачена Московией и укрепит миф о русской державе, служительнице веры. В романтическую эпоху эти же идеи будут разрабатываться русскими славянофилами и, оказавшись вписанными в рамки нового панславянского мессианства, повлияют на такие же настроения в творчестве Адама Мицкевича.

Поскольку самая сущностная черта древнерусской литературы, как нам представляется, заключена в этом религиозно окрашенном героическом стиле, то нас не должно удивлять преобладание в ней, как правило, безличных форм повествования, в которых голос сильных личностей почти исчезает. Это не говорит об ущербности творческого начала, но указывает скорее на хоровой принцип выразительности, укорененный в народной традиции и усиленный под влиянием церкви. Слова отдельно взятого автора пронизаны, конечно, его личным переживанием, но новые выражения, новые смыслы и образы, подсказанные ему собственным сознанием, не могут создать речи, которая была бы замкнута в своей единичности и не могла бы быть продолжена в другую эпоху, голосом другого автора. В келье «писца» скапливались пергаменты с записями молитв ученого клирика, призывов военачальника, фантастических видений юродивого и сниженно-ярких рассказов умелого зарисовщика нравов, а рядом со всем этим лежали записи профессионального летописца или старые страницы из сборника нравственных поучений. Монах придавал всей этой смеси порядок, отыскивая связи между разрозненными материалами в свете вечных принципов христианского мировоззрения, вписывал между отдельными листками фразы, почерпнутые из годами проверенного списка готовых формул, — так, в итоге его трудов праведных, на свет появлялся новый том. Иногда в таких смешанных сводах тексты соединялись механически без какого-либо намека на единство замысла; чаще, однако, тексты составлялись с пониманием, и «швы», вставки, сокращения оказывались тогда знаковыми единицами нового, создаваемого ими стилистического единства. Анонимный стиль не подавлял личностный характер различных текстов, но формировал, воспитывал его, подобно монастырскому уставу.

Итак, русское средневековье оставило нам произведения своих писателей. Наше время, однако, не пожелало смириться с их монашеским единообразием. Ученые XIX и XX вв. захотели проделать в обратном порядке труд сотен и сотен компиляторов. В сводах XV или XVI вв. они вознамерились отыскать индивидуальные творения предшествующих эпох, выяснить имена и качества, присущие первым авторам. Там, где

время, повторные переписывания и постоянные переделки наложили на текст все сглаживающую паутину, они принялись искать различия и противоречия.

Таким образом хотели восстановить историю самой древней русской литературы. Но такая история не может не получиться произвольной и искусственной, если мы действительно поверим в функциональную автономность отдельно взятых ее признаков. Киевские писатели работали уже в атмосфере коллективности, их сочинения были вкладом в общее творение, в своего рода общий молитвенник, читаемый с личной верой и сопереживанием тому, чем жило их время, и это были такие молитвы, которые мог повторить и любой другой христианин. Отделив одну страницу от плотного контекста вековой традиции, мы должны снова вставить ее именно в том месте, которое ей определило время, — иначе историю мы по-настоящему знать не будем. Произнесенная в Киеве времен Ярослава проповедь — даже если бы мы располагали ее оригиналом — это не только литературный документ XI в., но еще и глава обширного тома, составленного не одним лицом и в течение не одной жизни. Произведения древнерусской литературы рождались на протяжении многих лет, и иногда они достигали зрелости лишь спустя столетие и больше, так что о них — как о соборе — трудно сказать, до какой степени можно считать их «законченными».

Многих авторов, которых оказалось возможным определить, мы не можем вполне четко представить себе как личностей. Их биографии теряются, смешиваются с другими, да и сама их деятельность как авторов покрыта туманом неопределенности. Речь идет о священниках, удостоившихся высокого сана, о проповедниках, чья слава разошлась по обширным регионам, о настоятелях, особо чтимых и поминаемых в монастырях, о летописцах, либо участвовавших в политических событиях, которые они описали, либо исполнявших заказ власть предержащих. На этом монашеском фоне выделяется только одна фигура — Владимир Мономах.

Темы и формы, придающие характерный облик русским текстам, возникали в процессе формирования местного религиозного сознания. Верность церкви, пользующейся национальным языком, была воспитана традициями Кирилла и Мефодия, но политический закат Болгарии лишил православное славянство его первой столицы. Послевладимирова Русь стала тогда искать и обрела в себе самой гражданский фундамент для собственной христианской веры. Язык, на котором уже расцвела славяно-болгарская литература во время царствования Симеона, не ос-

кудел в подражаниях литературе византийской, но обрел силу в наречии христианских подданных новых и более могущественных славянских князей. Литературная самостоятельность — это внешнее проявление религиозного патриотизма, унаследованного вместе с христианским учением. В этом смысле памятники литературы Киевской Руси, будучи как бы новой главой в истории православной славянской культуры, являются в одно и то же время оригинальными и производными. Наиболее типичное произведение для этой литературы — летопись. Авторы, переписчики, составители нашли для этого исторического изложения естественную путеводную нить, благодаря чему *летопись* смогла вместить в себя тексты любого типа, став *сводом* или *книгой*, совершенной в своем роде.

Из летописи можно было бы выделить многие главы и сгруппировать их по «жанрам» и таким образом составить отдельные панорамы развития повествования, агиографии, ораторского искусства, дидактической литературы. Однако лучше было бы подвергнуть отдельному разбору только те немногие сочинения, кроме ежегодников, в которых более четко запечатлен специфический тип этой литературы: тогда мы увидим во всем его разнообразии синтез лучших приемов киевского летописания. Поступив таким образом, мы не только добьемся большего соответствия между нашим суждением о литературе и объективной природой произведения, но и меньше подвергнемся риску исказить реальный текст летописных сводов, переданных нам традицией.

Иларион и прославление Владимира

Религиозная политика Ярослава Мудрого, стремившегося создать автономную церковь, отделив ее от Византии, привела к возведению на Киевскую кафедру в 1051 г. (вместо назначенного константинопольским патриархом) митрополита местного происхождения Илариона, который спустя четыре года, однако, вынужден был уступить место греку Ефрему. Пастырское правление Илариона было кратким, но важным по своим последствиям. Религиозный патриотизм в эти годы поддерживался русским духовенством, а в особенности Киево-Печерским монастырем, который за короткое время выдвинулся как крупнейший центр национальной культуры. Об Иларионе известно, что он был священником в вотчине Ярослава Берестове и был рукоположен Антонием, основателем Киево-Печерского монастыря. Относительно позднего периода после смещения с должности митрополита никаких биографических данных не

сохранилось. Были попытки отождествить Илариона с летописцем Никоном, который работал в Киево-Печерском монастыре около 1070 г. и умер в 1088 г. (считалось, что Никон — это духовное имя, принятое бывшим митрополитом после победы византийской партии), а некоторые пытались приписать ему авторство «Изборника Святослава» 1076 г. Однако все это лишь гипотезы.

Иларион, «первый митрополит Киевский», был тем не менее признан (хотя данная атрибуция не бесспорна) автором двух сочинений: «Исповедания веры» и «Слова о Законе и Благодати». Второе из них, сочиненное, видимо, до 1050 г., многие оценивают как первый значительный документ в истории самостоятельной литературы Руси. Предположение, будто «Слово о Законе и Благодати» было произнесено монахом-кандидатом на высшую духовную должность в главном киевском соборе над могилой Владимира и в присутствии князя Ярослава, возможно, и не соответствует исторической правде, но может послужить эффектной иллюстрацией к той странице, которую вписал в историю литературы Иларион.

«Слово о Законе и Благодати» начинается рассуждением на традиционную тему посланий апостола Павла — о преимуществах христианского миропонимания (вдохновенного Благодатью) перед иудаистским (над которым тяготеет Закон); затем следуют восхваление князя Владимира, принявшего христианство, и молитва Богу. Идеальный центр заключен в прославлении Владимира, первая же часть «Слова...» представляет интерес в стилистическом отношении. Иларион широко использует приемы византийского христианского красноречия. Антитезы, эти стилистические фигуры, дающие безусловный эффект воздействия, держат на себе всю композицию сочинения. Закон и Благодать символизируют человеческую историю, которой движет Божественное Провидение. Еврейский мир не знает Истины, ему дано лишь различать ее тень сквозь Закон Моисея: «Ибо Закон — предтечей стал и слугой Благодати и истине, / истина же и Благодать — слуга веку будущему, жизни нетленной»¹. Предсказание спасения, содержащееся в Законе Синайском, — это своего рода предвестие зачатия, которое может, однако, совершиться лишь силою Благодати. Эта мысль поясняется примером из Библии: Сарра, законная жена Авраама, сначала не могла зачать и уступила свое место на супружеском ложе рабыне Агари. Однако сын Агари и Авраама, Исмаил, — это всего лишь предвестие того сына, которого Сарра законно родит в более

¹ Здесь и ниже — перевод на современный русский язык В. Дерягина. — *Прим. ред.*

поздние годы. Так и закон, открытый благодаря Моисею, — это дитя нечистых кровей, рожденное в рабстве, и за ним воспоследует рождение истинного Сына, то есть Христа, Спасителя людей. Всемирная история вся задумана Богом: «...Авраам от юности своей / Сарру имел, жену свободную, а не рабыню. / Бог ведь до начала века изволил и промыслил / сына своего в мир послать, / и им Благодатью явиться».

Новая эра перечеркнула древние эпохи. Вера, внушенная Благодатью, «...по всей земле простерлась, / и до нашего народа русского дошла. / И Закона озеро пересохло, / евангельский же источник наводнился, / и всю землю покрыв, до нас разлился. / Вот уж и мы со всеми христианами / славим святую Троицу. / А Иудея молчит».

Играя образами, противопоставлениями, чления периоды на просодически оформленные части, в которых за глагольным окончанием следует основная пауза, «Слово» Илариона искусно выплетает узор своих аргументов, завершая его прославлением Руси христианской, царства истинной Веры.

Такое следование библейской схеме и сопоставление христианского мира с иудейским, а не с языческим дали толчок различным критическим замечаниям. В них, однако, не всегда принимались во внимание образы ораторско-полемического характера, существовавшие в христианской традиции и создававшиеся не в сугубо локальных интересах патриотизма или политической конъюнктуры. Русь, едва наладив контакты с европейским сообществом, искала способ исторически узаконить это сближение. Но если истинная история была зафиксирована в Священном Писании, значит, вся языческая внебиблейская древность воспринималась не иначе, как тьма невежества и полное безбожие. Став христианским народом, славяне уже не считали себя столь исторически ничтожными, чтобы оставаться исключенными из цивилизации Греции и Рима. Израиль один мог похвастаться собственной историей, Русь же своей не знала. Но хотя евреи и видели наступление эры Ветхого Завета, все же солнца Евангелия им не дано было узреть. Упадок еврейского народа, когда-то считавшегося избранным, был очевиден теперь любому христианину, а потому для многих аргументов, которые использовал Иларион, можно найти тысячи новых аналогичных подтверждений в культуре того времени.

Не будучи духовно ниже любого другого представителя христианского мира, также познавшего Благодать, и ощущая себя выше древних участников библейской эпопеи, Русь при Ярославе отстаивала право на паритет и полную автономию в христианской семье. Если она и могла до

времени соглашаться на зависимость от Византии, то оправданием этому служил тот факт, что именно византийский Патриарх принес в Киев веру и был ее первым Учителем. В свете евангельской традиции этот аргумент был весьма весомым. Соблюдение иерархии между несущими Евангелие (в Византии их называли «апостолами») и прозелитами соответствовало отношениям между Иисусом и первыми апостолами. Этим же положением доктрины римский папа обосновывал превосходство кафедры Петра, первого апостола и Учителя всех последователей веры. Что касается Руси Ярослава Мудрого, то при нем речь шла о том, чтобы лишить Византию ее апостолического ореола и указать на другой источник веры, признав главным именно его. «Слово о Законе и Благодати» в основной своей части может быть понято как попытка доказать это. Тот факт, что идейное ядро этого сочинения впоследствии нашло самый широкий отклик во всех православных славянских странах и его можно встретить в разных произведениях, написанных спустя века другими писателями, которых эта идея вдохновила (в XIII в. — у серба Доментиана, биографа и панегириста, а в XIII, XIV и XV вв. — у русских авторов), доказывает, думается, что в «Слове» запечатлелась тенденция, которая какое-то время была официальной и притом оказалась настолько жизненной, что последующие эпохи лишь еще более укрепили ее. И все же всякое суждение о тексте, о его истоках и вариантах и даже о его судьбе останется неточным и недолговечным, пока не будут подвергнуты самой строгой критической оценке те сорок с лишним списков, которые составляют рукописную традицию «Слова».

Иларион утверждает, что свет христианства достиг Руси не стараниями иноземных апостолов, а в результате благого прозрения, снизошедшего на Владимира. Киевский князь, крестивший свой народ, был якобы «напрямую» вдохновлен Богом после периода духовной слепоты, и тогда из ужаснейшего грешника он чудесным образом превратился в прославленного наставника евангельской истины. Мы не можем утверждать с уверенностью, что подобная аргументация преследовала цель канонизировать Владимира. Но думаем, что не ошибемся, почувствовав в ней намерение отождествить создателя христианского государства с основателем русской церкви. Политико-религиозная мысль во времена Ярослава оперировала византийскими схемами, и в ходе антигреческой полемики в недрах этой мысли вызрела идея автократии, объединяющей в себе — как Византия — духовную и светскую власти. Как прежде Болгария при Симеоне, Русь в XI в. ориентировалась в своих амбициях на пример своей великой соперницы. Первый христианин правящей династии был

объявлен истинным Апостолом русских людей, первым учителем, первым духовным вождем. Если в Риме правил преемник Петра, то и в Киеве властвовать надлежало преемнику Владимира, который таким образом становился самодержцем-понтификом. Стремление возвеличить династию очевидно в «Слове о Законе и Благодати» еще и потому, что, доказывая величие Владимира (который здесь не назван «царем», то есть «цезарем», но все же восточный титул «каган», как нам представляется, облакает его в одежды самодержавного правителя), Иларион, не колеблясь, припоминает доблести Рюриковичей, предков князя, благородных и славных, хотя и живших в языческие времена:

Хвалит же похвальными гласами / Римская страна Петра и Павла, / от них же уверовали в Иисуса Христа, сына божьего; / Азия и Эфес и Павм — Иоанна Богословца; / Индия — Фому, Египет — Марка. / Все страны, и грады, и люди / чтут и славят каждый — их учителя, / что научил их православной вере. / Похвалим же и мы, по силе нашей, / малыми похвалами великое и дивное сотворившего / нашего учителя и наставника / аеликого государя нашего Владимира, / веука старого Игоря, / сына же славного Святослава. / В те лета своего владычества / мужеством и храбростью прославились в странах многих, / и победами, и крепостью поминаются ныне / и прославляются.

Религиозный патриотизм Киева распространялся на светские круги, но главенствующей оставалась идея православного славянства, независимого от греческого христианского мира. Князь был возвеличен как верховный жрец языково-религиозного сообщества. Риторическая выразительность, рожденная таким духовным настроем, привнесла в литературный язык качество долговечности. Формуле «учитель и наставник», характеризующей высшего главу, хранителя истинного учения, суждено будет сохраниться в веках. «Слово о Законе и Благодати» начало стилистическую традицию, в которой патриотический пафос и религиозное горение являются источником эмоционального воздействия, а византийская проповедь служит образцом в способе выражения мыслей. Ораторская проза изысканна, богата ритмическими и звуковыми эффектами, достигаемыми по большей мере за счет ассонансов и настойчивым повтором слов, призывающих к действию:

Восстань, о честный муж, из гроба своего! / Восстань, отряхни сон, возведи очи. / ... Узри же и город, величием сияющий, / узри церкви цветущие, / узри христианство растущее. / Узри город, иконами святых освященный и блистающий, / и фи́миамом курящийся, / и хвалами, и молитвами, и песнопением святым оглашаемый...

Эта повествовательная манера обязана своим возникновением не

столько подражаниям греческому красноречию, сколько синтетическим возможностям славянской флексии. Открытие специфических выразительных формул вело церковнославянский язык России к стилизации, которая надолго обеспечила ему его литературную функцию и превосходство над народным просторечием.

Русские святые Борис и Глеб

С канонизацией Бориса и Глеба, двух сыновей Владимира, убитых Святополком во время братоубийственной борьбы за киевский трон, династия Рюриковичей обрела первый ореол святости, а русская церковь создала и освятила местный культ. Сочинения, написанные на эту тему, отразили те же умонастроения, которыми вдохновлена проповедь Илариона. В литературном отношении, однако, этот сюжет раскрывал перед авторами гораздо более богатые художественные возможности, чем новое богословское истолкование обращения Владимира в христианство. История двух отроков, павших жертвами злодейского замысла, но обретших взамен величие мученичества, несла в себе повествовательное ядро, которое могло быть развито в народных легендах, тогда как религиозная линия сюжета легко вписывалась в агиографические схемы или в апокрифическую повесть. Целая гамма жанров представлена во множестве литературных памятников, повествующих о Борисе и Глебе и дошедших до нас в составе разнообразных сводов, начиная с летописи и кончая «Прологом» и «Паримийником». В частности, князьям-мученикам посвящены одна повесть, близкая к волшебной сказке, и один панегирик, канонический по форме: оба сочинения относятся, по-видимому, к концу XI в. или началу XII в. Кроме того, их история включена в летопись этого периода. Молитвы, гимны, тексты для нужд литургической практики возникли в более поздние эпохи.

Самый древний текст, содержащий легенду о Борисе и Глебе, включен в Успенский сборник XII в. под заглавием «Сказание и страсти и похвала святых мученики Бориса и Глеба». В современном обиходе текст получил более краткое заглавие «Сказание о Борисе и Глебе». Автор его не известен, а возникшее сто лет назад предположение, что им мог быть монах Яков, не нашло подтверждения. К тому же текст неоднороден и содержит вставки и переделки. Его происхождение и воздействие на аналогичные сочинения прослеживаются с трудом. Возможно, «Сказание» создавалось по мотивам, уже разработанным ранее и частично фи-

гурирующим в летописи. Самые напряженные моменты в развитии его сюжета — это убийство двух князей, их жалобы, их молитвы и их святое смирение. Фон образуют действия вечных сил — это Бог, которому вверяют себя мученики, и дьявол:

«Когда увидел дьявол, исконный враг всего доброго в людях, что святой Борис всю надежду свою возложил на бога, то стал строить козни и, как в древние времена Каина, замышлявшего братоубийство, уловил Святополка. Угадал он помыслы Святополка, поистине второго Каина: ведь хотел перебить он всех наследников отца своего, чтобы одному захватить всю власть»².

Повествование ведется в спокойном, ровном стиле, выделяются лишь размышления и монологи мучеников и библейские цитаты. Интонация заключительного поучения откровенно церковная: политическое могущество и богатство ничего не стоят, если их не поддерживает религиозное чувство. Борис предпочитает муку одной только мысли поднять оружие ради завоевания престола: «Если пойду в дом отца своего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата, как поступал, ради славы и княжения в мире этом, отец мой до святого крещения. А ведь все это преходяще и непрочно, как паутина. Куда приду по отшествии своем из мира этого? Где окажусь тогда? Где скрою множество грехов своих? Что приобрели братья отца моего и отец мой? Где их жизнь и слава мира сего, и багряницы, и пиры, серебро и золото, вина и меды, яства обильные, и резвые кони, и хоромы изукрашенные и великие, и богатства многие, и дани и почести бесчисленные, и похвальба боярами своими? Всего этого будто бы и не было: все с ними исчезло, и ни от чего нет подспорья... Так и Соломон, все испытал, все видел, всем овладев и все собрав, говорил обо всем: “Суета сует — все суета!...”»

Христианская мудрость Бориса была красноречивым примером для князей русских. Создав образ святого сына Владимира, киевская церковь старалась внушить читателям «Сказания» новую концепцию власти и новую мораль, необходимую русской православной столице, которой все время угрожали династические распри. Мало того, сама мощь Владимира и его Дома здесь представлены как плод греха и земных страстей. Только подчинившись христианским законам, князья смогут обрести истинную славу. Этот аргумент помогает нам вникнуть в суть отношений между Церковью и государством на Руси. В то время как проповедь Илариона, по-видимому, отражает идею превосходства князя, поскольку он сам, хотя и рожденный в языческой семье, является источником вы-

² Здесь и ниже перевод Л. А. Дмитриева. — *Прим. ред.*

сочайшей религиозной истины, «Сказание о Борисе и Глебе» отстаивает представление о Руси, преданной тем истинам, которые хранит православная славянская церковь. Возможно, не является беспочвенным предположение о том, что мучительные идеологические раздоры, в результате которых западное христианство прошло в XI в. через борьбу за инвеституру и через драму хождения в Каноссу, имели далеко не поверхностный резонанс на Руси. Спор Ярослава Мудрого с Византией о назначении митрополита выразил стремление отнять у Константинополя его оружие — церковные инвеституры, и под этим углом зрения этот спор аналогичен полемике Западной империи с Римом. Нельзя исключить и того, что союз между славянской церковью и киевскими князьями, оправданный обоюдным стремлением к автономии, имел конъюнктурный, временный характер. Независимость православных славян — такова была главная идея, но на Руси все время оставалась открытой ее внутренняя проблема — первоисточник власти. Церковь стремилась не подчиняться ни Рюриковичам, ни Византии, но, дабы материально подтвердить свою независимость, хотела опираться на князей, робеющих перед ее законами («Куда приду по отшествии своем из мира этого? Где окажусь тогда? Какой получу ответ? Где скрою множество грехов своих?» — Борис как будто боится церковного отлучения, из-за нарушения православного закона он предвидит свое изгнание из родного сообщества, страшится быть обреченным на одиночество).

Отказавшись сражаться против брата, Борис остался без дружины. Один, у реки Альты, он ожидает смерти, молится и запекает псалом. Его пение прерывает звон оружия наемных убийц: «И без жалости пронзено было честное и многомилостивое тело святого и блаженного Христова страстотерпца Бориса».

Уже раненный, он продолжает молитву, а посланники Святополка изумленно смотрят на него, пока Борис «...возрев на своих убийц горестным взглядом, с осунувшимся лицом, весь обливаясь слезами, промолвил: “Братья, приступивши, заканчивайте порученное вам. И да будет мир брату моему и вам, братья!”»

Известие о смерти Владимира, о заговоре Святополка и об убиении Бориса вскоре дошло до Глеба. Святой отрок предается стенаниям, в которых слышатся интонации устной традиции плача:

О увы мне, господи! Вдвойне плачу и стенаю, вдвойне сетую и тужу. Увы мне, увы мне! Плачу горько по отце, а еще горше плачу и горюю по тебе, брат и господин мой Борис. Как пронзен был, ка без жалости убит, как не от врага, но от своего брата смерть воспринял? Увы мне! Лучше бы мне умереть с тобою, нежели одинокому и осиротевшему без тебя жить на этом свете.

Ввиду неминуемого мучительного конца Глеб ведет себя иначе, чем брат. В Борисе воплощена святая сила веры в справедливость Божью. Глеб же — это только простодушное смирение. Пожалуй, можно сказать, что, повествуя о нем, — в противоположность эпизодам о смерти Бориса, тесно перекликающимся с византийскими и, возможно, западными агиографическими сочинениями, — «Сказание» ориентируется на фрагменты дохристианской легенды. Глеб не догадывается о свирепых намерениях своих убийц. Схваченный ими в момент, когда он переправлялся через реку, Глеб умоляет дружинников, вскочивших в его лодку, и его мольбы о сохранении жизни полны самой трепетной поэзии (но и в ней, однако, легко узнать агиографическую стилизацию):

Не трогайте меня, братья мои милые и дорогие! Не трогайте меня, никакого зла вам не причинившего! Пощадите, братья и повелители, пощадите! Какую обиду нанес я брату моему и вам, братья и повелители мои? Если есть какая обида, то ведите меня к князю вашему и к брату моему и господину. Пожалейте юность мою, смилуйтесь, повелители мои! Будьте господами моими, а я буду вашим рабом. Не губите меня, в жизни юного, не пожинайте колоса, еще не созревшего, соком беззлобия налитого! Не срежьте лозу, еще не выросшую, но плод имеющую!...

Когда же оказывается, что воины Святополка непреклонны, на Глеба нисходит ореол христианского мученика. Вдохновенным голосом он прощается с миром, вспоминает отца, Бориса и даже посылает поклон «брату и врагу» Святополку. Наконец, став на колени, он читает молитву и, как Борис, обращается к убийцам:

Потом взглянул на убийц и промолвил жалобным и прерывающимся голосом: «Раз уж начали, приступивши, свершите то, на что посланы!»

Тогда окаянный Горясер приказал резать его без промедления. Повар же Глебов, по имени Торчин, взял ножи, схватив блаженного, заклал его, как агнца непорочного и невинного, месяца сентября в 5-й день, в Понедельник.

За рассказом о преступлении Святополка следует описание его наказания и финального триумфа справедливости, которую вершат войска набожного и честного князя Ярослава. Святополк полностью разбит у реки Альты, «в том месте, где убит был святой Борис». Божье отмщение обрушивается на него, и даже дьявол, дабы показать, что его злокозненная миссия есть тоже орудие Провидения, ожесточается на братоубийцу, который умирает, презираемый людьми и Богом. Сжатые периоды и лаконичность высказывания свидетельствуют здесь о зрелости литературного мастерства повествователя. Формулы рассказов о сражениях, перешедшие из эпоса и греческих хроник, приемы агиографических повестей,

апокрифов, выразительность устного рассказа и религиозное красноречие здесь гармонично слились, образовав русский стиль, который на церковнославянской языковой канве менее чем за столетие сумел укрепить основы для своего самостоятельного развития:

...и покрылось поле Альтское множеством воинов. И на восходе солнца вступили в бой, и была сеча зла, трижды вступали в схватку и так бились целый день, и лишь к вечеру одолел Ярослав, а окаянный Святополк обратился в бегство. И обуял его бес, и так ослабли суставы его, что не мог он сидеть на коне, и несли его на носилках... Невыносимо ему было оставаться на одном месте, и пробежал он через Польскую землю, гонимый гневом божьим. И прибежал в пустынное место между Чехией и Польшей и тут скончался... И так потерял он обе жизни... И сохранилась могила его до наших дней, и исходит из нее ужасный смрад в назидание всем людям.

«Сказание» оканчивается картиной мира, принесенного на Русь Ярославом Мудрым, — благословенный князь находит тело Глеба и достойным образом хоронит его рядом с Борисом; затем следует молитва, обращенная к обоим мученикам. После заключительного «аминь» в Успенском списке прибавлено еще несколько листов, в частности с описанием внешности Бориса: «О Борисе, каким он был на вид». Стилистические приемы этого описания вызывают в памяти стилизованные иконографические черты, общие и для византийского, и для романского литературных ареалов («телом был он красив, высок, лицо имел круглое, плечи широкие, бедра стройные, взгляд добрый, лицо веселое, с небольшою бородкою, ибо был он еще молод»). После описания внешности следует рассказ о чудесах, сотворенных обоими святыми братьями.

Та же история мученической смерти Бориса и Глеба рассказана и в другом сочинении, по-видимому, увидевшем свет в последние годы XI в. и дошедшем до нас в нескольких списках. Самый древний из них входит в так называемый Сильвестров сборник, хранящийся в Москве. Обычно это сочинение фигурирует в работах исследователей под заглавием «Чтение о Борисе и Глебе». Московский список имеет название «Чтение о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». Рассказ об их жизни составлен по схеме официальной агиографии одним из самых известных на Руси авторов — монахом Нестором, чья слава (а его перу принадлежит и еще более знаменитый агиографический труд — «Житие Феодосия») связана преимущественно с составлением великой летописи киевского периода³.

³ Автор, очевидно, имеет в виду «Повесть временных лет». Не известно, являлись ли одним лицом Нестор-летописец и Нестор-агиограф. — *Прим. ред.*

Больших художественных достоинств у «Чтения» нет. С точки зрения истории русского стиля церковнославянской литературы можно обратить внимание на типичное применение заимствованных формул: логические переходы от одного эпизода к другому, при обилии отступлений, механически вклинивающих в повествование сведения разного рода, осуществляются повторением словесных конструкций типа «изложу вкратце», «видите, братья», «для краткости скажем», «а теперь я начинаю рассказ», «но вернемся к предыдущему разговору».

Желая создать сочинение историческое и теологически обоснованное, Нестор начинает его с момента сотворения мира: «Искони, бо, рече, сотвори Бог небо и землю и вся, яже на земли...» Несколькими строками ниже повествование доходит до принятия христианства на Руси. Это место «Чтения» представляет для нас особый интерес, так как Нестор в общих чертах повторяет аргументацию Илариона относительно обращения в христианство Владимира: «Слышите чудо, исполнь благодати: како вчера (Владимир) заповедае всем требу принести идолам, а днесь повелевает хреститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа; вчера не ведаше, кто есть Иисус Христос, днесь проповедатель Его явися...»

От Илариона Нестора отделяет по крайней мере одно поколение, однако по-прежнему вполне актуален тезис о том, что благодаря князю непосредственно пришел свет Благодати на Русь. Этот тезис теперь стал национальным идеологическим завоеванием, он отвечал стремлениям коренного населения положить конец исторически сложившейся зависимости от Византии и предвосхищал полемический пафос православного славянского патриотизма.

Рассказав (в целом близко к манере повествования «Сказания») о жизни, мученической смерти и чудесах, сотворенных Борисом и Глебом, «Чтение» более подробно освещает милосердные деяния Ярослава Мудрого.

В попытке установить сходство между русскими мучениками-братьями и византийскими святыми Романом и Давидом, оправдывая это сходство тем, что при крещении Борис и Глеб получили имена именно этих святых, отразилась озабоченность церкви проблемой канонизации. В глазах греческой и западной церковью имена Роман и Давид должны были придать русским святым большую христианскую легитимность, нежели их местные имена. Почти четыре столетия спустя, в эпоху Флорентийского союза, культ Бориса и Глеба был признан латинской церковью, но под именами Романа и Давида. Отношения с католическим Западом, в частности с Богемией, уже во времена Нестора играли опре-

деленную роль в религиозной жизни Руси и не всегда в них верх одерживали недоверие и враждебность. В этой связи знаменательно, что, как было установлено, «Чтение» Нестора содержит некоторые черты, сближающие его с латинской легендой о богемском святом Венцеславе, а также тот факт, что в 1095 г. в богемском Сазавском монастыре произошло освящение алтаря с образами Бориса и Глеба (отметим также, что то же самое «Чтение» придает большое значение почитанию икон обоих святых: там говорится, что Ярослав «...Повеле же и на иконе святою написать, да входяще вернии люди в церковь ти видяще ею образ написан, и акы самую зряще, ти тако с верою и любовию покланяющесе има и целующе образ ею...»).

Типично славянский характер культа Бориса и Глеба иллюстрирует рассказ о большом пире, устроенном Ярославом Мудрым после торжественного освящения церкви, построенной в честь этих святых: «...Таче потом, яко сконча святую литургию, пояты и благоверный князь Ярослав на обед со всеми обретшимися ту... Сотвори же христолюбец пир велик, праздник святою, не токмо всем убогим, повеле же и от имения своего даяти им...»

Праздник в честь русских святых здесь представлен как национальное торжество, воспетое на славянский манер как «пир велик» в стиле древней героической Руси, какой она предстает в эпосе и в летописях.

Игумен Даниил в Святой Земле

Многие рукописи сохранили под разными заглавиями рассказ о хождении Даниила, «игумена земли Русской», в Палестину между 1106 и 1107 гг. Рассказ покорял многие поколения православных людей и переписывался вплоть до XIX в. (рукописи, сделанные до XV в., нам не известны, и текст представляется трудно восстанавливаемым).

Даниил, с которого и начинается на Руси литературный жанр хождения (по-русски эта литература называется «паломнической», или литературой «пальмистов», так как паломники несли с собой пальмовую ветвь в знак мира), оказался добросовестным наблюдателем, одаренным удивительно точным видением. Он создает не столько живописное описание, сколько технически точный рисунок, не лишенный при этом чувства благочестивого изумления при виде тех предметов, которые он описывает или зарисовывает. О его жизни мы почти ничего не знаем. Эпизоды, где он в своем рассказе выступает от первого лица, указывают на то, что

он занимал, по-видимому, довольно высокую духовную должность. Возможно, он был «игуменом», то есть настоятелем какого-то крупного монастыря в южной части Руси. Рассказ непосредственно обращен к слушателям, живущим где-то в районе реки Снов, так как название этой реки он часто использует в своих сравнениях. Однако этот факт мало что проясняет, ибо существует несколько русских рек с таким названием: одна под Черниговом, другие в воронежских краях. Содержащиеся же в конце рассказа намеки на южнорусские княжества, по-видимому, можно истолковать как подтверждение южного происхождения Даниила.

Его пребывание в Святой Земле продолжалось шестнадцать месяцев. Иерусалим находился тогда под властью крестоносцев и, будучи христианской территорией, прочно связанной с Европой не только верой, но еще и конкретными политическими и административными интересами, являлся конечным пунктом паломничеств, направлявшихся туда со всех концов континента.

Популярность сочинения Даниила объясняется не столько естественной любовью набожного населения ко всему, что воссоздает обстановку евангельских или апокрифических событий, сколько стилем изложения. Сам Даниил, подобно своим соотечественникам, был воспитан на легендах. Однако он отдавал себе отчет в том, что читатель ждет от него не простого повторения хорошо известных и давно усвоенных легендарных историй, а «доказательства» того, что мифологическое существует, что его можно увидеть и потрогать руками. После того как неземные сферы — рай и ад — были описаны в апокрифах святыми и пророками, которые чудесным образом «там побывали», точно так же и землю, где Господь Наш жил и где принял крестную муку, читатель хотел теперь не воображать, но конкретно видеть во всей ее материальной достоверности. Даниил чрезвычайно добросовестно воплотил это общее стремление к «реальности». Чтобы создать у читателей впечатление, будто они сами лицезрели и трогали все то, что он видел и чего касался руками, он пространно расписывает явно второстепенные детали, прибегает к сравнениям с русским пейзажем, проводит геометрические измерения и записывает расстояния, стараясь превратить образы в осязаемые предметы. Это не делает его рассказ сухим отчетом, но, напротив, позволяет удовлетворить самую дотошную читательскую любознательность. Дело в том, что, измеряя и описывая реальные предметы, реки и горы, Даниил умеет передать и скрытую в них тайну. Он топчет ногой землю, по которой прошел живой Спаситель, и подчеркивает телесность чуда явления Хри-

ста: «И, благодатью божьею, дошел я до святого города Иерусалима, и видел святые места, обошел всю землю Галилейскую и около святого города Иерусалима святые места, куда Христос бог наш ходил своими ногами...»⁴

Иерусалим воспринимался тогда не просто как город, но как космогоническое понятие. Символы и метафоры Нового и Ветхого Завета преображали его, превращали в сознании христиан в ускользающий образ, — вот почему от того, кто на деле там побывал, они и ждали таких уточнений, которые придали бы достоверности построениям фантазии, не разрушив их при этом и не превратив мечты в негативную реальность. Вот как Даниил рассказывает про «Пуп земли», который находится в Иерусалиме:

Церковь же Воскресения по форме круглая, а в длину и в ширину ровно имеет тридцать сажений. В ней устроены просторные помещения, и там наверху живет патриарх. Расстояние же от дверей гроба до стены великого алтаря двенадцать сажений. Здесь же, за стеной, вне алтаря, находится Пуп земли; над ним сделан свод, и сверху мозаикою изображен Христос, и надпись гласит: «Вот пядью моею я измерил небо и землю».

Но изложение не все время ведется в подобном тоне инвентарной описи — иначе исчезли бы эмоциональный пафос и атмосфера очарованности и благоговения. Даниил часто напоминает читателям о первопричине того изумления, которое вызывает Иерусалим, и в нужный момент у него наготове приемы проповеднического красноречия: «Никто ведь не может не прослезиться, увидев эту желанную землю и видя святые места, где Христос бог наш претерпел страсти ради нас, грешных».

Геометрическая же точность пускается в ход там, где достаточно одного названия, чтобы поддаться чарам воспоминания, где аналитические подробности (появившиеся на протяжении долгой апокрифической и культовой традиции) уже придали правдоподобность чуду. Он описывает жертвенник, на котором Авраам заколол вместо Исаака ягненка, могилу Богоматери, пещеру, где Иисус проповедовал ученикам, пещеры Иоанна Крестителя и пророка Илии и другие чудесные объекты:

А посреди того камня, на самом верху, высечена скважина локтя два глубиной, круглая, в ширину меньше пяди: тут был водружен крест господен. В земле же под камнем лежит голова первозданного Адама. А во время Распятия погодня, когда господь наш Иисус Христос предал свой дух на кресте, тогда разорвалась церковная завеса, и камень тогда же распался. И разошелся тот

⁴ Перевод Г. М. Прохорова. — *Прим. ред.*

камень над головой Адама. И через ту расселину кровь и вода из ребер Владыки сошли на голову Адама и омыли все грехи рода человеческого.

В других эпизодах повествования Даниил, оставив в стороне задачу сделать осязаемым легендарный пейзаж, удовлетворяет любопытство почитателей рассказов о путешествиях спокойными наблюдениями, касающимися окружающих картин природы и жизни животных:

Иордан-река течет быстро... Вода очень мутная и вкусная для питья; не насытиться, когда пьешь ту воду святую; от нее — ни болезни, ни расстройства желудка у человека. Во всем похож Иордан на реку Сновь — и шириной, и глубиной, и тем, что петляет и очень быстро течет, как и Сновь-река. Глубина же четыре сажени посреди самой купели, как я измерил и проверил сам... А выше той купели по берегу Иордана стоит во множестве своего рода лоза, но она не такая, как наша лоза, несколько похожа на кизил; много и тростника. Затоны есть, как у Снови-реки. Зверей много тут: и свиней диких без числа много, и барсов тут много, и львов.

Есть очень немного древнерусских текстов, где мы еще найдем столь естественное соединение интереса к реальности и любви к чудесному, выраженных столь просто и на языке, обогащенном народными выразительными средствами.

Духовное завещание Мономаха

Князь Владимир Всеволодович, прозванный Мономахом, управлял судьбами киевского государства с 1113 по 1125 гг. и, оказавшись последним поборником политического единства страны, поставил свое имя под одним из самых спорных документов Руси. Речь идет о сочинении назидательного характера, известном под заглавием «Поучение». Полагают, что Мономах написал его в последние годы жизни. Текст его включен в киевскую летопись, но помещен под 1096 годом, то есть вопреки хронологической последовательности событий, которой подчинено летописание.

«Поучение» можно рассматривать как духовное завещание князя, обращенное «к детям своим» с очевидным намерением таким образом внушить моральные и политические правила всем тем, кто после него возьмет на себя ответственность за управление страной. В этом смысле «Поучение» может считаться и частным, и общественным документом, причем не исключено, что именно в качестве «декларации принципов» оно и было включено в летопись — эту своеобразную официальную периодику Киевской Руси.

В духовном завещании Мономаха историка литературы заинтересует не столько художественное своеобразие, сосредоточенное лишь в немногочисленных автобиографических эпизодах, сколько синтез политических и религиозных идей, а также соединение в нем стилистических моделей, выработанных за первое столетие христианской культуры на Руси. Идеальная фигура русского князя, о которой идет речь в «Поучении», отражает представления целого политического класса, сложившиеся под влиянием церкви и того религиозного патриотизма, который еще при Ярославе Мудром проповедовал Иларион. Мономах считает себя, однако, не прямым выразителем божьей воли, а орудием исполнения закона, стоящего выше светской власти. Такой ход рассуждения главного героя возвращает нас к тенденции, уже замеченной в «Сказании» о Борисе и Глебе, а текст «Поучения» при этом обретает характерный, типичный для эпохи смысл, для понимания которого не имеет значения, был ли сам Мономах непосредственным автором или же князь выступает лишь как персонаж, устами которого ведется повествование.

Старый князь начинает свою речь тоном человека, отрешившегося от земных страстей и предавшегося созерцанию вечности, к которой обратило его предчувствие скорой кончины. Он говорит, что погрузился в раздумья, уже «сидя на санях». Это выражение, на первый взгляд непонятное, объясняется древнерусским обычаем перевозить в санях покойников и укладывать в них умирающих. Уже готовый пуститься в свой последний путь, Мономах хочет отыскать нравственный принцип, в следовании которому и должна заключаться истинная миссия правителя, и в первых же строках поясняет его примером:

Ибо встретили меня послы от братьев моих на Волге и сказали: «Поспеш к нам, и выгоним Ростиславичей и волость их отнимем; если же не пойдешь с нами, то мы — сами по себе будем, а ты — сам по себе». И ответил я: «Хоть вы и гневаетесь, не могу я ни с вами пойти, ни крестоцелование преступить».

С этого отказа во имя принципа, уже освященного кровью Бориса, начинается развитие основной темы последующих положений «Поучения». Князь должен быть прежде всего человеком праведной веры. Только христианское учение устанавливает закон. Мономах излагает основные религиозные нравственные постулаты и дополняет их, дополняет из практических соображений, некоторыми советами, относящимися к искусству политики. Законоучительный характер сочинения наводит на мысль, что автор (или позднейший составитель?) этого текста не столько опирался на самые авторитетные религиозные труды русской

церкви, сколько излагал конкретные положения церковной политики. Относительно источников «Поучения» возникло немало гипотез. В формальном плане напрашивается сравнение этого сочинения с «Поучением Ксенофонта к Марии», включенным в «Изборник Святослава» 1076 года, и другими византийскими сочинениями этого типа. Можно выявить также отдельные точки соприкосновения древнерусского произведения с англосаксонским наставлением Леофрика, написанным для детей короля Харольда. Первая жена Мономаха, англичанка Гита, действительно была дочерью Харольда. Однако несмотря на то, что можно сопоставить «Поучение» и с другими древними или современными ему текстами, оно, как нам представляется, имеет глубокие корни в местной культурной почве. Следование правилам церковнославянского стиля свидетельствует о том, что «Поучение» создано в той же культурной атмосфере, что и книги, пришедшие из южнославянских земель или изготовленные по их образцу на Руси. На болгарские источники нам указывают как переключки с текстом «Изборника», так и некоторые отрывки, которые, как мы полагаем, восходят к сочинению болгарского священника Козьмы, жившего в X в., автора известного трактата против богомилов. Мономах завершает свое изложение религиозных постулатов восхвалением земного мира, созданного Богом (тогда как для богомилов материальная действительность и сам человек суть творения дьявольские) и дословно повторяет проклятие Козьмы: «И кто не восхвалит Тебя, Господи, и не верует всем сердцем и всею душою во имя Отца и Сына и Святого Духа, да будет проклят!»⁵

В княжеском изложении практических поучений меньше стилистических условностей, в нем в реалистическом свете предстает история мирской жизни Руси, на которую князь взирает уже не с позиции монаха, а с высоты своего опыта, обретенного в войнах и государственных заботах:

На войну выйдя, не ленитесь, не полагайтесь на воевод; ни питью, ни еде не предавайтесь, ни спанью; сторожей сами наряжайте и ночью, расставив охрану со всех сторон, около воинов ложитесь, а вставайте рано; а оружия не снимайте с себя второпях, не огладевшись по лености, внезапно ведь человек погибает. Лжи остерегайтесь, и пьянства, и блуда, от того ведь душа погибает и тело. Куда бы вы ни держали путь по своим землям, не давайте отрокам причинять вред ни своим, ни чужим, ни селам, ни посевам, чтобы не стали проклинять вас. Куда же пойдете и где остановитесь, напейте и накормите нищего, более же всего чтите гостя, откуда бы к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный, или посол; если не можете почтить его подарком, то пищей и

⁵ Здесь и далее перевод Д. С. Лихачева. — *Прим. ред.*

питьем: ибо они, проходя, прославят человека, по всем землям, или добрым, или злым. Больного навестите, покойника проводите, ибо все мы смертны. Не пропустите человека, не поприветствовав его, и доброе слово ему молвите. Желю свою любите, но не давайте ей власти над собой. А вот вам и основа всему: страх божий имейте превыше всего. Если будете забывать это, то аще перечитывайте: и мне не будет стыдно, и вам будет хорошо.

Последняя часть «Поучения», занимающая всего несколько страниц, напоминает о деяниях Мономаха и представляет собой первый в древнерусской литературе пример автобиографии. Идеализированный образ благочестивого князя тут уступает место изображению человека, измученного тяжкими трудами и отнюдь не всегда доброго и смиренного. Мономах удовлетворенно вспоминает, как своими руками ловил он десятки диких коней, какие раны он получал от оленьих и турьих рогов, как его рвал клыками медведь, как дважды он разбивал себе голову, терпел жару и холод, но всякий раз преодолевал испытания. На страницах, посвященных теоретическим поучениям, он рекомендует не совершать убийств и объявляет себя противником смертной казни даже для самых отвязанных преступников. Эти благочестивые постулаты не распространяются, однако, на тех, кто не исповедует христианской веры. Старый кающийся князь причисляет к своим достойным подвигам резню, учиненную над неверными куманами (половцами): «А самих князей бог живыми в руки давал: Коксусь с сыном, Аклан Бурчевич, таревский князь Азгулуй, и иных витязей пятнадцать, этих я, приведя живых, иссек и бросил в ту речку Сальню. А врозь я перебил их в то время около двухсот лучших мужей».

За «Поучением» следует письмо Мономаха князю Олегу, который убил княжеского сына и держал в плену сноху самого Мономаха. Письмо призвано установить отношения христианского братства между князьями, что так необходимо «для блага земли Русской» и для того, чтобы божественная Истина восторжествовала над злодейскими замыслами и в особенности над язычниками. Во имя этих идеалов Мономах и просит Олега вернуть ему пленную сноху.

По поводу этого дипломатического документа мы также рискнем предположить, что составить его князю помогли соавторы-священники. Многие фрагменты письма повторяют концептуальные и стилистические построения, свойственные всей религиозной литературе. Здесь так же, как в житиях и летописях, дьявол «не хочет добра роду человеческому» и всегда в ответе за любое несчастье. Почти повторяя монолог святого Бориса и вновь утверждая идеи, уже развитые в «Житии Фео-

досия», Мономах отвергает и клянет приверженность земному и алчность своих предков:

А мы что такое, люди грешные и худые? Сегодня живы, а завтра мертвы, сегодня в славе и в чести, а завтра в гробу и забыты. Другие собранное нами разделят. Посмотри, брат, на отцов наших: что они скопили и на что им одежды? Только и есть у них, что сделали душе своей.

На последующих листах, вложенных в летопись и также приписываемых Мономаху, мы обнаруживаем молитву, которая обращена к Господу, Троице, Пресвятой Деве и святому Андрею. Культ святого Андрея был особенно широко распространен на Руси, о чем свидетельствуют другие письменные источники того времени.

«Повесть временных лет» как памятник целой эпохе

Отдельные произведения, которые мы до сих пор рассматривали, демонстрируют достаточно высокую степень литературной и идеологической зрелости, но, вместе с тем, и определенное тематическое однообразие. И речи богословского содержания, и жития святых, и похвалы князьям — разнообразие тематик и всех этих сочинений может быть сведено или к наиболее часто обсуждаемому вопросу духовной и политической автономии Руси, или к ее истории, или к ее заслугам перед Богом. В самом деле, вся киевская литература может вместиться в одну книгу. Такой книгой, которую действительно составляло все древнерусское культурное сообщество, были летописи.

Авторы, о которых мы упоминали, а вместе с ними и анонимные составители и редакторы — все участвовали в великом деле сохранения истории христианского народа Руси для будущих поколений: эта история была воспринята и истолкована в согласии с идеями времени, но неизменно обращалась и к годам будущим; это была история в одном томе, который никогда не кончался, и количество еще не заполненных в нем страниц всегда было тайной, скрытой в замыслах Бога. Когда государство Рюриковичей пало, книга, начатая в Киевской Руси, была продолжена в других культурных центрах, в других русских монастырях; она слилась с другими похожими повествованиями, превратилась в сложное произведение, но его истоки остаются неизменными.

Для нас вся эволюция русского летописания от его начала и до Нового времени представляется одним объемистым томом; но это не означает, что из единого протяженного повествования нельзя выделить и рас-

смотреть отдельно некоторые из его глав. Первая и самая замечательная из таких глав была создана в киевскую эпоху. Из позднейших сводов она выделяется своей внутренней органичностью.

О ее своеобразии не знали вплоть до конца XVIII в. Потом, когда ее открыли ученые предромантической поры, она весь XIX век оставалась объектом трепетного анализа для самых выдающихся филологов. Еще и сегодня самые смелые мечты многих славистов направлены на полное восстановление киевской летописи, на истолкование самых загадочных ее эпизодов, на установление имен ее авторов.

Самый значительный результат современных изысканий состоит в определении точных временных границ летописи, составленной в XI—XII вв., и в признании того факта, что это произведение синтетического типа и по традиции имеет определенное заглавие. Это заглавие указано в первой же фразе самых древних и достоверных рукописей: «Вот повести минувших лет, откуда пошла Русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла Русская земля».

Точный перевод (на современный русский или на другие языки) этой заглавной фразы все еще остается предметом споров. Но независимо от филологических уточнений в литературной историографии закрепилось заглавие «Повесть временных лет».

Утверждение, что «Повесть временных лет» — это произведение целой эпохи, соответствует истине. Но речь идет об истине, для уяснения которой требуется подтвердить документально все ее отдельные моменты. В первое время, когда ученые еще не отказались от попыток выяснить имя автора «Повести», они указывали на монаха Нестора, которого мы уже упоминали, говоря о житиях Бориса и Глеба и Феодосия. В начале XIX в. заговорили о несторовой летописи как о величайшем литературном памятнике Древней Руси. Последующие исследования показали, однако, что при всем своем художественном единстве «Повесть временных лет» представляет собой сборник, или «корпус» (по-русски — «свод») следовавших друг за другом компиляций. Путем тщательного текстуального анализа была выстроена настоящая генеалогия этого произведения, и сегодня мы можем показать, как из одного самостоятельно сформировавшегося ядра выросла целая летопись, как от ядра отпочковывались новые тексты, наслаиваясь на первоначальный и постепенно образуя повествовательные блоки, отвечавшие требованиям историографии в каждый специфический момент культурной и политической жизни Руси.

Хотя точная и обоснованная реконструкция всех этапов формирования «Повести» до XII столетия до сих пор остается заманчивой мечтой,

все же, при всем различии мнений, специалистам удалось установить несколько достаточно прочно обоснованных фактов.

Первые материалы, посвященные истории принятия христианства на Руси, были собраны и записаны в Киево-Печерском монастыре и в близких к нему кругах в эпоху Ярослава Мудрого. Возможно, своеобразным толчком к началу этого труда послужило стремление зафиксировать документально факт независимости самих истоков русского христианства от Византии, столь ярко выразившееся в проповеди Илариона. Тексты, пронизанные этой идеей, составляют в первой части «Повести временных лет» нечто вроде целостного по содержанию цикла. Недавно их попытались выделить из общего состава «Повести» и сгруппировать в отдельное «Сказание о начале распространения христианства на Руси». Сам Иларион, согласно утверждениям некоторых ученых, мог быть автором или хотя бы главным вдохновителем подобного «Сказания», которое, однако, еще не представляло собой ни памятника, содержащего типично летописное изложение событий, ни художественно органичного «корпуса».

Хронологический порядок и расположение исторического материала в форме анналов были приданы «Повести» около 1073 г. монахом Никонном. Если бы удалось доказать, что Никон и Иларион — одно и то же лицо, тогда первый апологет Владимира с полным правом мог бы считаться и создателем «Повести временных лет». Но более вероятно, что Никон — лицо самостоятельное, и потому его вклад в «Повесть» мы относим уже ко второму этапу эволюции текста.

Третий, существенно важный, этап относится уже к следующему двадцатилетию и связан опять-таки с деятельностью Киево-Печерского монастыря. Неизвестный составитель по поручению Святополка отобрал в 1093 г. множество материалов из поступивших в монастырь новых рукописей, а также записал подлинные рассказы лиц из числа знатных военачальников. Этот новый «корпус» называют «Начальным сводом», потому что прежде именно его ошибочно считали первоначальным ядром всего повествования.

Прошло еще двадцать лет, и записи летописцев и другой разнообразный материал, скопившийся в архивах Киево-Печерского монастыря, снова стали нуждаться в упорядочении. В 1113 г. за эту работу взялся монах Нестор. Никому до него не удавалось добиться в подобной работе столь органичного художественного синтеза. Нестор переработал все летописное повествование, дополнил его и в ряде мест внес исправления, исходя при этом из понимания событий, сложившегося в его монастыре. Он написал также общее введение, которое придало старым записям ки-

евских монахов форму, сходную с самыми крупными историческими трактатами христианского Средневековья. Этому своду Нестор и дал название «Повесть временных лет». И если проанализировать весь комплекс проделанных им работ, можно с полным основанием сказать, что долго приписывавшаяся именно ему слава автора этого литературного памятника не была им совсем не заслужена.

Но также полностью до нас не дошел «корпус» Нестора. В 1116 г. Владимир Мономах рассорился с Киево-Печерским монастырем и поручил монаху Сильвестру, настоятелю дружественной Владимиру Выдубицкой обители, составить новый вариант «Повести». Сильвестр составил тогда так называемую «вторую редакцию» «Повести временных лет», которая, хотя и не дошла до нас в первоначальном списке, известна нам по поздней копии. «Вторая редакция» Сильвестра и лежит в основе наших знаний относительно долгой предыстории текста «Повести».

Историей внутренних перестроек «Повести временных лет» не исчерпываются все перипетии судьбы этого сочинения, которое, как уже говорилось, не только вобрало в себя серию «корпусов», но и само подчас встраивалось в различные поздние хронографические сборники. Киевский летописный свод — это действительно самый древний и мощный ствол среди обильной поросли древнерусских летописей, которые создавались в разное время и в разных культурных ареалах. Одни из них были самостоятельны, другие примыкали к тем или иным ранее сформировавшимся традициям. Уже на промежуточных этапах развития летописания в Киеве отмечаются процессы взаимодействия с творениями летописцев Новгорода. «Повесть временных лет» послужила основой для роста летописного дела в Переяславле, Суздале, Ростове, Москве. Самые древние из известных нам рукописей, в состав которых входит «Повесть временных лет», это «Лаврентьевская летопись» 1377 г. и «Ипатьевская (из монастыря св. Ипатия) летопись» начала XV в. В них обеих «Повесть временных лет» открывает повествование, которое затем переходит к описанию локальных событий в жизни северных и южных областей Руси.

«Лаврентьевская летопись» содержит самую древнюю копию «второй редакции» Сильвестра и является наиболее полным образцом для критических изданий «Повести временных лет», а к «Ипатьевской летописи» нужно обращаться в поисках вариантов «третьей редакции».

Терпеливо возводившаяся разными поколениями монахов, главным образом из Киево-Печерского монастыря, грандиозная художественная конструкция «Повести временных лет» запечатлела религиозные и ду-

ховные особенности самой древней литературы на Руси. Но на ее страницах проступили черты и глубоко внедрившейся общей культуры, которая давно уже утвердилась вне стен монастыря и даже вышла за временные и пространственные границы православного славянства. Художественное своеобразие книги заключалось главным образом в гибком, податливом стиле, способном использовать самые разные уровни выразительности для создания гармоничного повествовательного целого, в котором не приглушена самобытность тембра отдельных «голосов».

В ходе изложения, подчиняющегося только последовательности событий и следующего в русле сухой хронологии, мы различаем смену разных стилистических пластов: здесь и отрывки эпических сказаний, в которых еще слышен героический ритм языческих песен, и тексты дипломатических документов, и географические описания, сохранившие научную структуру греческого трактата, речи и диалоги, как бы только что записанные с живого голоса участников, легенды о святых и новеллы из монастырской жизни, овеванные аурой простодушия, так напоминающей нам о живописных оттенках у наших ранних художников; здесь же и описания сражений, похожие на эпизоды из приключенческих романов византийского Средневековья, предвосхитивших рыцарские поэмы.

Если же рассматривать отдельные фрагменты, которые, как в византийских мозаиках русских церквей, образуют условное и, при всем разнообразии красок, почти застывшее изображение, «Повесть временных лет» покажется нам не историей, а скорее антологией. Стилистическое единство, которое уравнивает документы разных эпох, рождает в нас некое «чувство истории», которое неотделимо от эстетического впечатления. Как бы интуитивно постигая тайну синтеза, в котором растворились отдельные индивидуальности и который создан в недрах человеческой общности, мы восхищаемся в этом то грубом, то прекрасном творении совершенством литературы, которая есть история самой себя. В «Повести временных лет» скрыто и будущее становление поэзии, которая зародилась в предшествующую эпоху и обрела обновленную жизнь и выразительность за столетие христианства.

Учитывая неоднородность этого эпохального документа, полностью разобраться в нем можно лишь после тщательного анализа источников. Но и тогда мы получим весьма одностороннее представление о нем, так как филологический синтез, опирающийся на отдельные языковые и культурные составляющие этого памятника, может послужить только предпосылкой для проникновения в структуру текста, но не раскроет нам значения его стиля. Выяснив, что язык «Повести временных лет»

обильно привлекает термины и конструкции местного происхождения и вплетает их в церковнославянскую грамматическую канву и что в тексте есть записи, восходящие к дохристианской эпохе (договоры, заключенные Олегом и Игорем с Византией в 911 и 944 гг.), а кроме того, установив, что некоторые сказания о военных походах отражают устную традицию, а другие, по-видимому, были непосредственно рассказаны летописцу самими их историческими участниками в XI в. (Вышатой и его сыном по имени Ян) и что сказания о варяжских князьях (о смерти Олега и о мести Ольги) во многом созвучны скандинавским, а также что монах Нестор широко использовал греческую «Хронику» Георгия Амартола, — именно когда мы выясним все это, это произведение должно открыться нам во всей его цельности и самобытной совокупности и мы сможем читать его как роман.

Роман об историческом времени начинается в «Повести временных лет» традиционным эпизодом распределения земного мира между сыновьями Ноя — Симом, Хамом и Иафетом; затем следует история Вавилонской башни и смешения языков. Эта обязательная «предыстория» описана в немногих строках, сжато, что сразу напоминает нам повествовательную манеру Нестора в «Чтении о Борисе и Глебе». Напомнив, что Бог разделил человеческий род на семьдесят два языка, летописец кратко сообщает, будто «среди этих семидесяти двух языков был и славянский, доставшийся потомкам Иафета».

Здесь и начинается настоящая Летопись, хроника событий «временных лет» Русской земли. Значительная часть последующих рассуждений может иметь различное толкование в зависимости от того значения, которое мы вкладываем в понятие «язык». Во всей «Повести», да и во многих других древнерусских текстах это слово обозначает как язык в обычном смысле слова, так и «народ», «нацию», «языковую общность». Этот лингвистический феномен, который описан и трактуется по-разному, отражен и в понятии «язычники» (очевидно, производном от слова «языки»). По нашему мнению, здесь имело место не последовательное замещение понятия «язык» понятием «народ», а их изначальное совпадение в свете библейского сказания. Раз Бог поделил людей на семьдесят два «языка», значит, и первое историческое свидетельство о существовании славян пытались найти именно в отождествлении одного из этих «языков» со «славянским языком». В дальнейшем, по мере усиления религиозного патриотизма под духовным воздействием церкви Кирилла и Мефодия, в определении «народ славянско-православный» акцент стал ставиться на общности людей, объединенных одним религиозным язы-

ком, и термин «славянский язык» получил уточненное значение «славяноязычные христиане». В силу этого он стал противопоставляться всем другим «языкам», то есть всем другим народам, другим церквям, словом, всему миру тех, кто не подлежит русской церкви (таким толкованием термина «славянский язык» обусловлено и появление слова «язычники», то есть «нехристиане»).

Излагая историю «славянского языка», «Повесть временных лет» преследует цель описать происхождение и духовную миссию самой Руси. Выполняя эту задачу, летописец подчеркивает, что «славянский язык» и «русский язык» — это одно и то же. Все дальнейшее повествование интерпретирует церковную и светскую историю славян в этом духе. Любые сведения, касающиеся славян, подаются как иллюстрация пути «земли Русской» к христианскому откровению и к его полному постижению. Легенды, свидетельства византийских историков, сказания религиозного содержания, возникшие у южных славян в эпоху, предшествовавшую обращению Владимира в христианство, составляют большую группу глав, занимающую почти половину «Повести временных лет». В некоторых местах наложение апокрифической легенды на местный фон производит исключительно яркий повествовательный эффект. Так, например, святой Андрей, обошедший приднепровские земли и благословивший место, где потом был поставлен город Киев, изображен как участник некоего путевого приключения, о котором рассказано с оттенком народного юмора, особенно заметного в описании обычаев Северной Руси, «странных» для русского человека с Юга:

...И направился (Андрей) к Варягам, и пришел в Рим, и поведал о том, как учил и что видел, и рассказал: «Удивительное видел я в Славянской земле на пути своем сюда. Видел бани деревянные, и разожгут их докрасна, и разденутся и будут наги, и обольются квасом кожевненным, и поднимут на себя прутья гибкие и бьют себя сами, и до того себя добьют, что едва слезут, еле живые, обольются водою студеною, и тогда только оживут. И творят так всякий день, никем не мучимые, но сами себя мучат, и этим совершают омовенье себе, а не мученье». Те, услышав о том, удивлялись...⁶

Сражения с языческими племенами представлены в «Повести» как исторический фон для осуществления русской миссии. Множество жестоких и гордых людей исчезают из памяти вместе с их эфемерной славой: «Обры были высокорослы и горделивы, и Бог их уничтожил.... и до сих пор жива на Руси пословица “сгинули как обры”, ибо не осталось по-

⁶ Перевод Д. С. Лихачева. — *Прим. ред.*

сле них ни потомства, ни наследства...» Колесо истории возносит рабов до господ: «Хазары взяли верх на какое-то время, потом над ними взяли верх другие. Хазары же и до сей поры князьям русским подчиняются...» До принятия христианства, однако, у русских было одно преимущество — необузданная сила, и летописец, пряча возмущение, делает краткую запись:

В год 6449 (941). Пошел Игорь походом на греков... (Русские) кого захватили — одних распинали, других же, расстанавливая их как мишени, стреляли, хватили, связывали назад руки и вбивали железные гвозди в макушки голов. Много же и святых церквей предали огню, монастыри и села пожгли...

Подвиги варяжских князей сохраняют в древнерусском изложении первоначальный колорит скандинавских саг, в которые вплетены нити славянского фольклора. Ольга, например, мстит по-северному жестоко и хитроумно, сначала унизив, а затем истребив убийц своего мужа Игоря, когда они пытались посвататься к ней. Такую же хитрость она проявила, отправившись в Константинополь, где приняла крещение, дабы заручиться поддержкой Византии. Император был очарован ею; она же, чтобы ускользнуть от его домогательств, попросила византийского правителя стать ее восприемником при крещении. Став же христианкой, Ольга отвергла августейшие притязания государя, напомнив ему, что, будучи ей крестным отцом, он и должен держаться с нею, «как отец».

Рассказ о смерти Олега — тоже типичный образец местной переделки скандинавского сюжета. Прорицатели предсказали Олегу смерть от любимого коня. Олег приказал коня убить и спустя какое-то время отправился посмотреть на его кости, насмехаясь над теми, кто вынуждал его бояться уже уничтоженного врага. Но тут из черепа коня выползла гадюка, ужалила Олега в ногу и отравила смертельным ядом.

Жизни и деяниям Владимира, который вначале был язычником и не отличался благонравием, а затем стал примерным христианином, посвящен один из самых крупных повествовательных циклов в «Повести временных лет». Здесь опять повторяется мысль о свободном решении князя обратиться в христианство. На предшествующих страницах «Повести» рассказывалось о Кирилле и Мефодии, здесь же вера представлена не как дар, принятый от других народов, а как личная духовная победа русского витязя. При этом сталкиваются две разные версии происшедшего. Согласно так называемой «легенде о Корсуне (Херсонесе)», крещение, которое принял Владимир, было своего рода данью Империи, которую киевский князь запугал своей военной мощью. К тому же вместе с крещением

он получил в жены сестру императора. Другая легенда говорит, будто Владимир выслушал доводы посланцев римского папы, магометан, евреев и византийцев. Греческий миссионер, по-видимому, показался ему наиболее убедительным. Однако Владимир в тот раз не принял окончательного решения и неожиданно объявил, что хочет еще раз все обдумать. Несколько лет спустя русский князь сам направил своих послов к магометанам (волжским болгарам), к католикам («немцам») и в Византию. Возвратившись, посланцы доложили, что ни магометане, ни католики их не убедили, а вот греки поистине поразили их:

И пришли мы в греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве». Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, была она мудрейшей из всех людей». И ответил Владимир: «Где примем крещение?» Они же сказали: «Где тебе любо».

В этом месте летописец прерывается, чтобы легенду о посланцах соединить с легендой о Корсуне. Главная же задача его состоит в том, чтобы представить зачинателя русского христианства не варваром, которого обучали греки, но просвещенным государем, который сам мудро принимает решение в пользу того, что ему более всего по душе.

Основные действующие лица «Повести» — это князья, воины и святые, от Бориса и Глеба до преподобного Феодосия, прославившего Киево-Печерский монастырь. Рядом с ними в русле побочного сюжета, посвященного жизни этого самого знаменитого монастыря на Руси, действуют персонажи менее значительные, но зато изображенные с большим, в литературном отношении, искусством. Это монахи, которые в большой мирской истории не участвуют, но, переходя ежедневно из кельи в храм и в трапезную, совершают один и тот же путь, сопровождаемые видениями, тихими молитвами или бормотанием дружески беседующих собратьев. Похоже, будто монах, которому поручено наблюдать за внешним миром, чтобы потом описать его и дать оценку его суетным соблазнам, то и дело отворачивается от своего монастырского окошка, чтобы погрузиться в мир пересудов и наивных чудес, совершающихся между моленной, раем и адом. Дьявол тогда сбрасывает свое обличье подстрекателя людей и зачинщика войн и пытается уловить доверчивых монахов, притворившись нищим или даже ангелом Господним. Да и сами ан-

гелы, со своей стороны, перестают направлять на верный путь стопы князей, а порхают вокруг в постоянной заботе о том, чтобы успеть помочь какому-нибудь монаху удержаться от соблазна. Иногда несколько строк, вышедших из-под пера летописца, складываются в целую новеллу, необычайно точную в деталях:

Был же и другой старец, именем Матвей: был он прозорлив. Однажды, когда он стоял в церкви на месте своем, поднял глаза, обвел ими братию, которая стояла и пела по обеим сторонам на клиросе, и увидел обходившего их беса, в образе поляка, а плаще, несшего под полою цветок, который называется лепок. И, обходя братию, бес вынимал из-за пазухи цветок и бросал его на кого-нибудь; если прилипал цветок к кому-нибудь из поющих братьев, тот, немного постояв, с расслабленным умом, придумав предлог, выходил из церкви, шел в келью и засыпал и не возвращался в церковь до конца службы. Если же бросал цветок на другого и к тому не прилипал цветок, тот оставался стоять крепко на службе, пока не отпоют утреню, и тогда уже шел в келью свою. Видя такое, старец поведал об этом братии своей.

Дьявол в польском плаще получше любой политической инвективы демонстрирует, насколько глубоко укоренились патриотически-конфессиональные страсти даже в среде чистых созерцателей. Перечень войн, политических договоров, преступлений (такова жестокая история князя Василька, ослепленного по приказу брата и, в свою очередь, организовавшего череду безжалостных вендетт), сражений с неверными степными племенами или с проповедниками ложных верований (Ян, сын Вышаты, приказывает убить и повесить волхвов, поклонявшихся антихристу) всегда расцвечен в «Повести» известием о каком-либо свершившемся чуде. Иногда небесные знаки предсказывают несчастья, а иногда Бог сам являет свою волю, в одно мгновение испепелив торжествующую нечисть. Покинув монастырскую тишину ради поля сражения, где решаются судьбы земли Русской, чудо движет русские полки к победе:

Половцы же, услышав, что идет русь, собрались без числа много и стали совещаться... Русские же князья и воины все молились богу и обеты давали богу и матери его, кто кутьею, кто и милостынею убогим, другие же пожертвовали на монастыри. И когда они так молились, пришли половцы... и русь пошла против них. И великий бог вложил ужас великий в половцев, и страх напал на них и трепет от лица русских воинов, и оцепенели сами, и у коней их не было быстроты в ногах. Наши же с весельем на конях и пешие пошли к ним. Половцы же, увидев, как устремились на них русские, не дойдя, побежали перед русскими полками. Наши же погнались, рубя их. В день 4 апреля совершил бог великое спасение, а на врагов наших дал нам победу великую.

Часть вторая



**МЕСТНЫЕ ЛИТЕРАТУРЫ
(XII—XV вв.)**

Глава первая

Погибель земли Русской

Немногим более чем за столетие, то есть начиная с княжения Ярослава Мудрого и до середины XII в., культура Киевской Руси выработала основы стиля, упрочить которые суждено было последующим культурным эпохам. Передача идеологического, языкового и художественного наследия совершалась, однако, в столь сложных условиях, что историческую преемственность культур зачастую заслоняли собой иные вновь возникшие самобытные традиции, идущие вразрез с культурой «матери городов русских». Феодалы войны раскололи то единство Русской земли, которое столь горячо отстаивали авторы «Повести временных лет», и подготовили ее окончательный упадок. После Мономаха и его сына Мстислава Киев сделался вожаком добычей для «Ольговичей» (потомков Олега Святославича), которые владели Черниговом, а также для ростово-суздальских и владимирских князей, не говоря уже о князьях галицких, волынских, смоленских и новгородских. Как во времена распри между наследниками Владимира, основателя русского государства, новые претенденты на киевский престол снова призвали на Русь своих союзников — иноземные войска венгров, поляков, степных половцев. Юрий Долгорукий (умерший в 1157 г.) еще княжит и живет в Киеве как в столичном городе Руси, а его преемники, заполучив Киев, сохраняют первоначальные резиденции и превращают их в столицы своих новых владений. В 1169 г. ростово-суздальский князь Андрей Боголюбский, сын Долгорукого, разоряет Киев, словно какую-нибудь мятежную провинциальную крепость. Город, в котором князь и образованное духовенство собрали крупнейшие библиотеки и создали самый активный культурный центр на Руси, уже не мог выполнять свою функцию освоения новых

культурных достижений и продолжать славное соперничество на этой почве с Константинополем. Киевский стиль является образцом для писателей, большинство которых — все еще монахи и священники, но творят они уже в новых мелких столицах, и помыслы каждого не выходят за пределы религиозно-политической ситуации в своем отдельном княжестве. От старой киевской идеологии уцелело только расплывчатое понятие православного славянского патриотизма, риторические формулы, сложившиеся в первый век христианства на Руси, еще повторяются, но уже почти механически. Писатели приспособляются к новым темам сложившиеся прежде литературные приемы, и лишь единичным сильным индивидуальностям удается обогатить их проблесками новой изобретательности. Стилизация составляет одновременно и силу, и слабость такой литературы. Та по-прежнему упорно придерживается принципов анонимности, унифицированности сочинений, но этим обеспечивается сохранность выразительных средств, которые сформировались в литературе за годы единства Руси. Даже наименее известный и наименее образованный из летописцев, подражая Илариону или Нестору, знает, что описание битвы должно начинаться обязательной фразой «и была тут сеча великая» и что картина бедствий будет эффектнее, если поделить рассказ на краткие ритмически напряженные строфы с повторяющимися аористами: «и церкви святые порушили, и крови пролили, аки воды, и матерей наших и сестер порезали...»

Но даже сузив свои горизонты до границ отдельного государства, литературная деятельность продолжала вдохновляться коллективными интересами. Даже в XIII в. древнерусским текстам по-прежнему принципиально чужда лирика как выражение чувств отдельного поэта, чей голос не слит с хором голосов целого народа. За редким исключением, в литературе доминирует историческая тематика. В условиях разгорающихся внутренних разногласий и приближения новых степных орд комментатор современной ему истории все чаще прибегает к мрачным образам, к апокалиптическим идеям и картинам гнева господня. Голос русских писателей постепенно ослабевает по мере того, как слабеют силы христианского воинства. В конце XII в. русские князья продолжают биться с половцами, как бились до них и Ярослав, и Мономах. Потом эта борьба утратила свой традиционный колорит вселенской эпопеи и свелась к местным распрям ввиду надвигающейся из Азии неслыханной беды — монгольского нашествия. Монгольское завоевание вынудило половцев и русских объединить свои полки, чтобы попытаться совместно защитить тер-

риторию, которая вдруг оказалась такой по-домашнему небеспредельной по сравнению с владениями Чингисхана. Если половцы, а еще раньше печенеги казались опасными врагами, замыкавшими на востоке христианский мир, то теперь империя Чингисхана предстала как мир поистине необъятный, способный превратить в свою провинцию всю цивилизацию восточноевропейских степей. Впервые горизонты, доступные русскому сознанию и до той поры ограничивавшиеся Европой и теми соседствовавшими с ней восточными регионами, которые были освоены средиземноморской культурной традицией, расширились до границ с Китаем.

В 1223 г. Чингисхан переправился через Волгу и направился к Крыму. Русские, заключив союз с половцами, попытались преградить ему путь близ Азовского моря, там, куда только крайне редко добирались их самые удачливые дружины. Поражение при реке Калке означало, что одновременно пришел конец и «земле половецкой», и Руси.

Спустя несколько лет империя, созданная величайшим из монголов, вступила в полосу внутренних раздоров и разделилась на ряд отдельных владений. Похоже, что монголов уничтожило их собственное могущество. Покоренные ими народы получили собирательное имя «татары». После смерти Чингисхана на территории, простиравшейся от Восточной Европы до центра Сибири, сложился новый комплекс государств, и тюрко-куманский элемент насадил в них свой язык; в Европе этот комплекс государств называли Золотой Ордой. Когда же эта новая держава возобновила свое движение на запад, она постепенно смела на своем пути княжества и города Руси. В 1240 г. пал Киев. Агония других русских центров растянулась еще на несколько лет, однако, в целом, сопротивление русских было подавлено в течение XIII в.

Русские восприняли татарское завоевание как бич божий, но все же германско-католическое наступление с Запада не казалось им предпочтительнее. Русские князья стали подданными Золотой Орды, сохранив за собой административную власть; православное духовенство также сохранило свои прерогативы. Потому-то, когда в 1240 г. (в год падения Киева) шведы вошли в устье Невы, новгородский князь Александр, победивший их в памятной битве, заслужил благодарность всего отечества, хотя этот подвиг закрепил вассальную зависимость Руси от татар. Спустя два года тот же Александр освободил земли, которые правильно было бы называть христианскими владениями татар, от агрессии со стороны наиболее праввернейших христиан — рыцарей тевтонского ордена.

Религиозная терпимость татар Золотой Орды, которые постепенно

перешли от шаманизма к исламу, не уподобившись, однако, арабам в их непримиримости к «неверным», то есть к христианам, сыграла решающую роль в развитии древнерусской культуры. Вассальная зависимость налагала военные и налоговые обязательства (китайские чиновники ввели на Руси специальную систему взимания дани), но не угрожала сохранению веры и языка, то есть не подрывала основ православной славянской культуры.

Эпопея об Игоре Святославиче

Борьба феодальной Руси против куманов (половцев), развернувшаяся за сорок лет до монголо-татарского нашествия, символически запечатлена в военном эпизоде, который сам по себе не имел решающего значения, но оказался в центре внимания ученых, ибо дал тему самой прославленной и самой загадочной древнерусской эпопее. В 1185 г. Игорь Святославич, княживший в Новгороде-Северском, вместе с братом Всеволодом и другими военачальниками из рода черниговского князя Олега предприняли неудачный поход против «половцев». Разбитый и взятый в плен, Игорь сумел бежать и вернуться в свои владения. Память об этом событии сохранили для нас две летописи: Ипатьевская и Лаврентьевская. Кроме того, о тех же самых событиях повествуется в пространным сочинении, известном как «Слово о полку Игореве, Игоря, сына Святослава, внука Ольгова» (Слово, то есть Песнь или — в переводе Д. С. Лихачева — Повесть о походе Игоревом, Игоря, сына Святославова, внука Олегова).

В Ипатьевском летописном списке рассказ о походе Игоря помещен в текст киевской летописи, которая в свою очередь черпала сведения из летописцев Чернигова. Но там речь идет не о самостоятельном повествовании, а всего лишь о нескольких страницах в большом историографическом сборнике, продолжившем так называемую «Несторову летопись». Вероятно, эта глава не стала бы для исследователей объектом специальных толкований, если бы они не искали в ней основу исторической и литературной традиции, которая объединяет ипатьевское повествование с великой «поэмой», какой является «Слово о полку Игореве». Изложение упомянутого выше события в Ипатьевской летописи не лишено формальных достоинств. Но и самые удачные выражения, и лучшие образцы красноречия не выходят за рамки хорошо нам известного стиля, а характеристики персонажей повторяют религиозно-патриотические штампы

самой древней манеры киевского летописания. В литературном отношении история Игоря здесь далеко не «новая». Эпическая интонация звучит в монологах, в призывах, в прямой речи главных героев. В остальном рассказ ведется в самом привычном летописном стиле, а действие описано и интерпретировано в религиозном духе. Как и тексты предыдущего столетия, эти страницы Ипатьевской летописи соединяют в себе приемы историографического труда и агиографии в византийском духе с местной задушевностью выражения, питаемой устными источниками. Игорь предстает не только властным военачальником, который берется за безнадежное предприятие, повинувшись политическим страстям и жажде личной славы, это еще и условный образ христианского князя, создающего себя орудием Божьей воли. Его поражение — это неизбежное наказание за грехи, нанесшие урон русскому христианскому миру. Прежде чем двинуться в поход, он замечает в небе зловещие знаки, но, как добрый христианин, не поддается суеверию и объявляет соратникам: «Братья и дружино! Тайны божия никто же не весть...» Когда же поражение становится окончательным, он смиренно склоняется перед волей Господа, вспоминая то зло, которое причинили русской земле братоубийственные распри: «И все то совершил я. Недостоин я жить». Горестный монолог Игоря перед взятием в плен напоминает аналогичные жалобы, которые встречались в летописях и житиях еще в прошлом столетии. Как святой Борис признавал перед своей гибелью суетность земных благ в сравнении с религиозной истиной, так грешный Игорь с тем же риторическим пылом констатирует внезапное обесценивание всего, что составляло его благоденствие: «Где ныне возлюбленный брат мой? где ныне брата моего сын? где чадо рождения моего? где бояре думающеи, где мужи храборьствующеи, где ряд польчный? где кони и оружья многоценьная?» Даже побегу Игоря из темницы помогли слезы христианские: Бог захотел, чтобы один принявший крещение половец помог русскому князю бежать и вывел его на дорогу.

История Игоря Святославича, входящая в Лаврентьевскую летопись, попала туда через хроники Суздаля, в них же она была перенесена из местной летописи Переяславля Южного. Этот фрагмент гораздо короче ипатьевского. Но дух и стиль остались прежние, хотя из-за большей сжатости изложения может возникнуть впечатление более зрелого и органичного выразительного мастерства его автора. Поначалу Игорь как бы уступает давлению окружающих и собственной жажде прославиться: «А ныне пойдём за ними за Дон и до конца разобьём их... Пойдём за ними

до моря, где не ходили даже деды наши, и возьмем до конца свою славу и честь...» Но летописец тут же вставляет свой комментарий: «...а не ведали они божьего веления...» Стычка с куманами и поражение описаны в нескольких строках; самые традиционные описательные формулы («и была тут сеча жестокая... и наши пали, поразил их гнев Господень...») здесь чередуются с обязательными цитатами из Священного Писания. Игорь попадает в плен, но его спасает Божье милосердие:

Ибо не оставит Господь праведного в руках грешников, ибо очи Господни обращены к тому, кто боится Его, а уши Его — к тому, кто молится. Гнались за ним, но не догнали. Как Саул гнался за Давидом, но Бог избавил его, так и его (Игоря) Бог избавил от рук поганых... Да и все случается из-за грехов наших, ибо умножаются грехи наши и неправды. Ибо Бог казнит рабов своих различными напастями, огнем и водою и ратью и иными различными казнями... Но добр Господь наш, и да не смеет никто сказать, будто ненавидит он нас, да не будет такого... и да избавит он нас от неприязни.

Морализаторская цель выражена в Лаврентьевском своде еще сильнее, чем в Ипатьевском. Военная эпопея тут совсем оттеснена на второй план развитием религиозной темы и формулами церковной проповеди.

Если сравнить эти две летописные редакции со «Словом о полку Игореве», то с первого же взгляда станет заметной существенная разница в интонации, простирающейся в звучании, казалось бы, тех же самых мотивов. «Слово» — это сочинение, не имеющее себе равных в древнейшей русской литературе. Его языковой строй, синтаксическая и звуковая структура приближают его то к образцам киевского ораторского искусства, то к эпическим фрагментам жития Бориса и Глеба и «Повести временных лет», а то и к переводам византийских романов и исторических повестей. В сумме все эти элементы образовали, однако, произведение совершенно нового типа; может быть, оно и было вдохновлено или даже предвосхищено другими художественными текстами, но только в «Слове» этот новый тип повествования раскрылся в полной мере. Во многих отношениях «Слово» — это исключение, это изолированный литературный феномен. Чтобы его объяснить, историки и критики литературы в наше время вынуждены прибегать к гипотезам как в отношении самого текста, так и в отношении уровня литературной культуры, которая этот текст породила. С одной стороны, делались попытки найти в киевской традиции некое культурное и художественное течение, не отраженное в известных нам значительных художественных документах; с другой стороны, рассматривается предположение, согласно которому «Слово» создавалось в совершенно иных по отношению к литературе

древнего Киева культурных и временных границах. Вопрос обостряет обстоятельство, что нет возможности изучать «Слово» непосредственно, по записям, современным его первоначальному варианту, или хотя бы по более поздним древнерусским спискам с него. Об этом удивительном литературном памятнике мы знаем по одной-единственной его фиксации; и, более того, можем опираться только на несовершенные копии рукописи, открытой между 1791 и 1795 гг., а затем погибшей при пожаре Москвы в 1812 г. История нахождения, уничтожения, многочисленных попыток филологической реконструкции «Слова», а также споры, которые уже больше века ведутся вокруг всего этого, сами по себе могут теперь составить роман, в котором средневековый текст служит лишь тематическим фоном, а истинными персонажами являются не князь Игорь и не куманы, а наши историки и филологи.

В 1791 г. граф А. И. Мусин-Пушкин приобрел коллекцию древних книг, принадлежавшую архимандриту Спасо-Ярославского монастыря. Один из томов под № 323 представлял собой сборник из восьми разных рукописных текстов; среди них и было «Слово о полку Игореве». Сейчас точно не известно, когда именно Мусин-Пушкин или кто-то из его окружения «открыл», то есть оценил, новаторство, редкость и исключительные художественные достоинства этого сочинения. Первые сведения о «Слове» появились в журнале «Зритель» в Петербурге и в поэме Хераскова «Владимир», опубликованной в 1797 г. В том же году Карамзин официально сообщил о находке в гамбургском журнале «Le Spectateur du Nord» («Северный Обозреватель») и в своем комментарии к этому известию сравнил «Слово» с поэмами Оссиана, изданными Макферсоном в 1760 г. После пропажи рукописи при пожаре 1812 г. эта карамзинская параллель еще более упрочила сомнения некоторых ученых, склонных считать «Слово» фальшивкой как раз в духе знаменитых макферсоновых песен. Так возникли два течения, или скорее две партии критиков: по одну сторону оказались скептики, по другую — сторонники подлинности памятника.

В течение многих лет изучение «Слова» опиралось исключительно на печатное издание 1800 г., осуществленное Мусиным-Пушкиным при участии А. Ф. Малиновского и Н. Н. Бантыш-Каменского. Позже, в 1864 г., была найдена копия утраченного оригинала, сделанная, по всей видимости, сразу после 1797 г. для императрицы Екатерины Второй. Оба эти документа, в которых заметен невысокий уровень палеографических познаний в те времена, не вполне точно воспроизводят сгоревшую рукопись. Об этом свидетельствуют некоторые темные места, которые можно

объяснить или неточным прочтением (древнерусские тексты изобиловали сокращениями, которые иногда трудно поддаются расшифровке), или же неудачными попытками подправить и дополнить некоторые эпизоды. Те, кто сомневался в аутентичности «Слова», полагают, что дело тут просто-напросто в ошибках «фальсификаторов» XVIII в., которые якобы не сумели полностью имитировать язык средневековой Руси.

Лингвистические и исторические изыскания, произведенные преимущественно в нашем столетии, как будто бы опровергли эту гипотезу, ибо неоспоримо архаические элементы текста убеждают, что ни один «фальсификатор» в XVIII в. не смог бы сделать такое малое количество ошибок при «изготовлении» средневекового текста. Не только в лексике и синтаксисе «Слова», изученных в свете истории развития славянской лингвистики, запечатлена характерная для древнерусского периода фаза их развития, но и разные заимствования и кальки из тюрко-татарских языков явно свидетельствуют о том, что только современник куманской и татарской культур Средневековья мог зафиксировать в тексте те фонетические особенности, которые тщательно восстановлены нынешними ориенталистами, но не были известны даже самым крупным знатокам времен Екатерины Второй и Мусина-Пушкина. Тезисы скептиков могут опираться всего лишь на общие положения истории культуры и эстетики. Тот, кто не верит в древность «Слова», настаивает на невозможности вписать его в сложившуюся на Руси литературную культуру и подчеркивает, что многие элементы композиции произведения слишком напоминают о «медиевизирующих» вкусах предромантических эрудитов.

При современном состоянии исследований можно утверждать, что аргументы в защиту подлинности многочисленны и лучше подкреплены документально, нежели аргументация скептиков. Речь идет о специфических доказательствах, собранных в ходе трудоемкого процесса реконструкции и дающих основания предположить, что в XII в. существовала целая культура, которая потом исчезла и подтверждается лишь одним рукописным документом, который в свою очередь был утрачен в трагических вихрях судьбы России.

Равновесие между концепцией подлинности и концепцией скептиков было нарушено в 1883 г., когда был обнаружен и опубликован один текст XV в. («неопровержимый», так как он существует в разных рукописных вариантах), и оказалось, что он совершенно очевидно связан со «Словом» тематически и стилистически. Это сочинение, известное как «Задонщина», дало сторонникам подлинности «Слова» первое документальное подтверждение литературной преемственности, связывающей Русь эпо-

хи Игоря с Московией XV в. Тот факт, что автор «Задонщины» подражал «Слову», был признан и решающим аргументом в пользу более раннего происхождения текста, найденного Мусиным-Пушкиным, так и решающим доказательством жизнеспособности культуры, в недрах которой вызревало «Слово». Но и в этом случае скептики попытались отстоять свою позицию. Около 1940 г. во Франции была выдвинута гипотеза, согласно которой «Задонщина» будто бы была уже известна «фальсификаторам» «Слова» и они именно из нее брали материал для «травестирования» его стиля в духе никогда не существовавшего и будто бы выдуманного первыми романтиками Средневековья. Эта весьма дерзкая гипотеза вызвала решительное неприятие со стороны многих ученых. В целом, на сегодняшний день признаются историко-лингвистические аргументы в пользу подлинности текста, и преобладание филологических интересов над всевозможными спекуляциями привело к тому, что так и не опровергнутые в полной мере возражения общего литературно-историографического характера теперь не считаются существенными. По мнению некоторых, эта тенденция нашла опору в самой концепции эстетики XX в., которая видит в произведении искусства прежде всего творение отдельной индивидуальности, нежели «документ» или «отражение» определенной эпохи (хотя такой концепции, конечно, с успехом можно противопоставить вполне обоснованные историко-филологические доводы).

Историк литературы, задумавший включить главу о «Слове о полку Игореве» в свое исследование литературного процесса и желающий придерживаться известных или достаточно доказанных сведений, не может оставить без должного внимания тот факт, что не существует документа, в котором это произведение было бы представлено в его оригинальном виде, таким, каким оно было задумано в XII в. Даже если мы признаем подлинность рукописи Мусина-Пушкина, мы должны будем все же согласиться, что речь идет о копии, сделанной достаточно поздно. Исследования, которые велись в этом направлении, заставляют думать, что утраченная рукопись относится к XVI в. Текст «Слова», многократно переписанный несколькими поколениями (а может быть, кто знает, и переделанный или дополненный ими до такой степени, что говорить о возможности верной «текстуальной» его передачи уже нет оснований), по видимому, дошел до нас уже в явно искаженной форме. Этим можно объяснить сосуществование в нем языковых элементов XIII в. и элементов века XVI, внесенных позднейшим переписчиком.

Конечно, то обстоятельство, что текст стал доступен нам лишь в ре-

дакции, сделанной тремя веками позже, само по себе не является решающим аргументом для опровержения его древнего происхождения. Ибо поскольку речь идет все-таки о стилистически единичном документе, к тому же не соотносимом с какой-либо авторской традицией, нам трудно оценить и степень возможных искажений, и его реальное значение в литературной эволюции на Руси. «Слово» может лишь приоткрыть перед нами одну фазу в развитии древнерусской словесности, но стать ее полной иллюстрацией оно не в состоянии. В конечном итоге, надо признать, что гораздо более, нежели сомнения скептической школы (подчас основанные лишь на весьма недоказательных предположениях), нам мешает точно истолковать это произведение явная неполнота нашего знания всей древнерусской традиции. Эпопея об Игоре Святославиче, рассказанная в Ипатьевской и в Лаврентьевской летописях, как нам представляется, более соответствует русскому сознанию XIII в., нежели повествование о ней в «Слове», хотя в эстетическом отношении именно оно стоит неизмеримо выше, чем летописные версии. До тех пор, пока мы не будем располагать более вескими аргументами, способными изменить нашу концепцию, главный путь стилистической традиции Древней Руси будет пролегать, как нам представляется, в той духовной плоскости, в которой Игорь — это христианский князь, такой, какими князья изображали летописи, а его военные подвиги — это знаки гнева или милосердия Божьего. Другой Игорь, изображенный в «Слове», при всем его великолепии останется фигурой маргинальной с точки зрения традиции, образом, принадлежащим локальному литературному миру, найти точное место которого в перспективе развития Киева и его духовного наследия мы все еще не умеем.

Первое же сомнение возникает у читателя «Слова о полку Игореве» при попытке определить, к какому «литературному жанру» можно причислить это произведение. В самой древней киевской литературе понятие «слово» соответствовало понятию «проповедь», то есть жанру риторическому, исключительно религиозному — такому, каким было, например, похвальное слово в честь Владимира, приписываемое Илариону. Здесь же перед нами — «речь», напоминающая о торжественной размерности христианской проповеди, но отличающаяся от последней своим тоном — тоном эпопеи о мирских делах. В плане звуковой организации «Слово» — произведение полупоэтического и полупрозаического типа. Некоторые издатели разделяют текст на отдельные ритмические единицы и объединяют их в строфы, в результате чего получается «поэма». Другие сохраняют прозаическую форму и трактуют «Слово» как

«торжественное обращение». Все эти термины только отчасти отражают природу текста, который можно еще определить как «песнь» в широком смысле или, по аналогии, как «пение».

Согласно предположениям современной критики, «Слово» и его предполагаемый автор связаны со светской, вероятно, придворно-воинской средой Чернигова и Новгород-Северска и относятся примерно к 1185 г. Можно допустить, что в литературной деятельности авторов, происходящих из этой феодальной среды, уже имеющей свою автономную культуру, отличную от культуры старого Киева, влияние духовенства и особенно монастырей (организованных и действующих в духе Киево-Печерского монастыря) не было столь решающим. Дохристианская устная поэзия с ее репертуаром мифов о языческих божествах и варяжских военных саг могла в этих условиях лучше сохранить свою жизнеспособность и не поддаться стилистическому переделу по церковно-летописной моде. Греческие же влияния могли более интенсивно проникать в сферу мирской литературы, нежели в агиографию или церковное красноречие.

Эти соображения помогают понять основные особенности «Слова о полку Игореве»: его героическую интонацию, присутствие языческих мифологем, смешанных с христианской символикой в византийско-классическом вкусе, воинственную энергию, которая сближает «Слово» с эпосами германского Запада.

Вступление выстроено в гомеровском стиле, вероятнее всего восходящим к византийской хронике Константина Манассии. Автор старается вызвать прилив вдохновения. Сначала он обращается к слушающим его «братьям», потом объявляет, что будет петь не в старинной манере Бояна, а следуя истинным повестям своего времени:

Не пристало ли нам, братья, / начать старыми словами / печальные повести
о походе Игоревоm, / Игоря Святославича? / Пусть начнется же песнь эта / по
былинам нашего времени, / а не по замыслению Бояна¹.

Этому безвестному Бояну, который в первых же строфах словно воскрешает забытый мир славянской поэзии давних эпох, была посвящена целая научная литература. Но, по-видимому, точная идентификация здесь невозможна. Боян олицетворяет собой, без сомнения, свободную импровизацию, которой автор «Слова» противопоставляет современный ему «исторический» стиль. Образ певца прошлых времен создан игрой метафор, безусловно, непривычных для известного нам литературного

¹ Здесь и далее перевод Д. С. Лихачева. — *Прим. ред.*

репертуара Руси. Когда в нем пробуждается энтузиазм и он лихорадочно подгоняет свое вдохновение, поэт Боян отождествляет себя с природой, с волком и орлом. Потом со стремительностью сокола десять пальцев падают на струны инструмента; а струны — это лебеди:

Боян же вещей, / если хотел кому песнь воспеть, / то растекался мыслию по древу, / серым волком по земле, / сизым орлом под облаками. / Воспоминал он, как говорил, / первых времен усобицы. / Тогда напускал он десять соколов на стадо лебедей: / какую лебедь настигали, / та первой и пела песнь... / Боян же, братья, не десять соколов / на стадо лебедей напускал, / но свои вещи персты / на живые струны воскладал; / они же сами князьям славу рокотали.

И в этих вступительных аккордах, и во всем последующем рассказе немало темных мест и отступлений, которые подчас затрудняют восприятие основного сюжета. Язык, стараниями переписчика вобравший в себя краски русского Запада и, возможно, внешние влияния, не всегда поддающиеся расшифровке, содержит отзвуки народной речи и одновременно аристократические интонации. Хотя «Слово» повествует о тех же фактах, которые упомянуты в Ипатьевской и Лаврентьевской летописях, кажется, что и пейзаж тут другой, и действующие лица, и голоса иные. Сравним, для примера, описание зловещего предзнаменования накануне похода с тем, как о том же было сказано в Ипатьевской летописи:

Тогда Игорь взглянул /на светлое солнце / и увидел воинов своих / тьмою прикрытых. / И сказал Игорь-князь / дружине своей: / «О дружина моя и братья! / Лучше ведь убитым быть, / чем плененным быть...»

Игорь «Слова» не помышляет о Боге, о грехах, о вещих замыслах Провидения. Он жаждет битвы и победы, как старый варяг, как гомеровский герой:

«Хочу, — сказал, — копьё преломить / на границе поля Половецкого; / с вами, русичи, хочу либо голову свою сложить, / либо шлемом испить из Дону».

Когда он вскакивает в седло и ставит ногу «в золотое стремя» (символ войны), то не гнев христианского Бога, а демон языческих времен, представляющий враждебную новым временам веру, преграждает Игорю путь и шлет ему вдогонку яростные угрозы:

...встрепенулся див — / кличет на вершине дерева, / велит прислушаться — земле неизвестной... / Уже несчастий его подстерегают птицы / по дубам; / волки грозу поднимают / по оврагам; / орлы клетком на кости зверей зовут; / лисицы брешут на червленые щиты. / О Русская земля! уже ты за холмом!

Наконец, наступает момент битвы, и тут другой языческий бог, Стрибог, господин ветров, косвенно вмешивается в происходящее:

Вот ветры, внуки Стрибога, веют с моря стрелами / на храбрые полки Иго-
ревы. / Земля гудит, / реки мутно текут, / пыль поля прикрывает, / стяги гово-
рят: / половцы идут от Дона, / и от моря, / и со всех сторон русские полки об-
ступили.

Далее, в жалобах автора на распри, позволившие язычникам побе-
дить русских, образы из арсенала дохристианской мифологии еще более
умножаются. И даже когда горькая весть о поражении Игоря достигла
киевского князя Святослава и он, рассказав о своем смутном сне, обра-
щается к боярам с «золотым словом», то и здесь среди многочисленных
восклицаний, исторических воспоминаний и эмоциональных выводов ни
разу не прозвучала христианская нота смиренной и душевной молитвы
Богу — молитвы, которую каждый персонаж киевской Летописи или жи-
тия произнес бы обязательно, почти неосознанно. «Слово о полку Иго-
реве» развивается совсем в другой плоскости. Кроме эпики, отличаю-
щейся от той, которая наметилась в «Повести временных лет», да и от
той, какая позже столь мощно заявит о себе в России, мы находим здесь
лирику, причем исключительную по зрелости выражения. Игорь побеж-
ден, Игорь — пленник, его войско не вернулось, и вот на родине Яро-
славна плачет о нем:

На Дунае Ярославнин голос слышится, / кукушкой безвестною рано куку-
ет: / «Полечу, — говорит, — кукушкой по Дунаю, / омочу шелковый рукав в
Каяле-реке, / утру князю кровавые его раны / на могучем его теле». //

Ярославна рано плачет / в Путивле на забрале, приговаривая: / «О ветер,
ветрило! / Зачем, господин, ввешь ты навстречу? / Зачем мчишь хиновские
стрелочки / на своих легких крыльицах / на воинов моего милого? / Разве мало
тебе под облаками веять, / лелея корабли на синем море? / Зачем, господин,
мое веселье / по ковылю ты развеял?» //

Ярославна рано плачет / в Путивле-городе на забрале, приговаривая: / «О
Днепр Словутич! / Ты пробил каменные горы / сквозь землю Половецкую. /
Ты лелеял на себе Святославовы насады / до стана Кобякова. / Прилелей же,
господин, моего милого ко мне, / чтобы не слала я к нему слез / на море ра-
но». //

Ярославна рано плачет / в Путивле на забрале, приговаривая: / «Светлое и
трижды светлое солнце! / Всем ты тепло и прекрасно: / зачем, владыко, про-
стерло ты горячие свои лучи / на воинов моего лады? / В поле безводном жаж-
дою им луки скрутило, / горем им колчаны заткнуло?»

Только в конце, когда Игорь возвращается из плена, «Слово», кажет-
ся, вспомнило о православной вере в связи с конкретной задачей:

«Здравы будьте, князья и дружина, / борясь за христиан / против нашест-
вий поганых!»

Повествовательное начало древнерусской литературы: Развитие церковной риторики

Непрерывность киевской литературной традиции в течение всего процесса бытования религиозной книжности явственно проявилась в сборнике, начало которого восходит к первым десятилетиям XII в., но содержание охватывает несколько столетий. «Киево-Печерский патерик» дошел до нас в двух основных редакциях — «Арсеньевской» (по имени тверского епископа Арсения), составленной в 1406 г., и «Кассиановской» (по имени печерского монаха Кассиана), датируемой 1462 г., а также в печатном издании 1661 г., предпринятом архимандритом Иннокентием Гизелем.

Толчком к созданию этого произведения послужила частная переписка, которую в 1210—1220 гг. вел епископ владимирский Симон с неким киевским монахом по имени Поликарп. В письмах этих духовных лиц обсуждаются достоинства монашеской жизни и ее преимущества по сравнению с жизнью в миру. Когда друг Симона, тяготившийся униженным и безвестным положением монаха, делился в письмах своими честолюбивыми стремлениями к карьере церковного сановника, Симон в ответном письме напоминал о том времени, когда он сам был монахом в киевской обители, и сожалел об утраченном спокойствии духа. Чтобы лучше проиллюстрировать свою мысль, епископ включил в письма несколько рассказов о жизни монахов, прежде населявших любимой им монастырь, а также вспомнил легенду о том, как был заложен и выстроен Печерский храм. Затем уже сам Поликарп, собрав воспоминания о событиях и чудесах, связанных с Печерским монастырем, изложил их в пространном сочинении в эпистолярной форме и адресовал его своему настоятелю, игумену Акиндину.

До сих пор еще не восстановлены этапы процесса, в результате которого первоначальное ядро этого памятника было дополнено и превратилось в сборник — «Патерик» XV в. Что касается его структуры, то киевский «Патерик» не отличается от многих аналогичных компиляций византийского происхождения. В его окончательном виде он представляет собой типичную антологию «житий отцов», то есть историй, рассказанных собратьями по монастырю в назидание послушникам и всем тем, кто ищет путь спасения в уединении и молитве. По сравнению с греческими образцами следует отметить большую идеологическую и формальную свободу изложения. Как и «Повесть временных лет», а в некоторых отношениях даже более явственно, чем «Повесть», этот текст запечатлел

процесс освобождения древнерусской литературы от греческих и южнославянских повествовательных схем. Этому процессу способствовало укрепление местной стилистической традиции, своеобразие которой состояло в подспудном накоплении начал иной, самобытной выразительности. В спокойном, но насыщенном фантазией повествовании «Печерского патерика» мирно уживаются агиографическая, апокрифическая и летописная манеры повествования. Составители его удачно соединили рассказы Поликарпа и Симона с более древним сочинением монаха Нестора — с уже упоминавшимся «Житием Феодосия Печерского», с другими повестями киевских монахов и с более поздними текстами, возникшими в этой же среде.

Чтобы точно вписать киевский «Патерик» в культуру средневековой Руси, следует вернуться к тем страницам «Повести временных лет», на которых великие события мирской истории уступают место эпизодам внутренней жизни монастыря. Здесь мир вращается поистине вокруг монастырских стен. Легенда о заложении храма Богородицы, о которой напомнил Симон, — это характерный пример историко-религиозной экзальтации, возведения мифа в степень чуда: один князь скандинавского происхождения основал церковь после того, как она явилась ему в мистическом видении; таким образом он исполнил обет, данный в опасную для его жизни минуту битвы с куманами. Небо, ветер, роса, огонь, бури творят разные чудеса, а Бог и Богоматерь чудесным образом указывают место будущей постройки и присылают туда мастеров из Византии, чтобы церковь стала еще больше и красивее.

Как и в «Повести временных лет», самые художественно яркие страницы «Патерика» рисуют достоверные образы монахов, которые совершают самые невероятные чудеса так, словно это их обычные скромные монастырские обязанности. Один из наиболее удачных примеров этого типа — новеллы о преподобном Марко Пещернике. Марко — один из многих святых, которые и без нимба над головой изумляют не одно поколение насельников самого знаменитого на Руси монастыря. Приставленный готовить гробницы для монахов, уходящих в лучший мир, добрый Пещерник то и дело запаздывал со своей работой. Погребальную нишу надо высекать в скале, работа это тяжелая, а иногда и места бывает маловато. И вот один раз никак не удавалось совершить по всем правилам обряд погребения, так как тело положили в такую узкую щель, что собратья не могли подойти и, как положено, окропить умершего елеем:

...И стала братия роптать на Марка, потому что нельзя было ни одержать править на мертвом, ни даже елей на него возлить, так узка была могила. Пе-

щерник же со смирением кланялся всем, говоря: «Простите меня, отцы, за немощью не dokonчил». Они же еще больше стали укорять его. Тогда Марко сказал мертвому: «Так тесна могила эта, брат, окропись сам: возьми елей и возлей на себя». Мертвый же, приподнявшись немного, протянул руку, взял елей и возлил себе крестообразно на грудь и на лицо, потом отдал сосуд и перед всеми сам оправил на себе одежды, лег и снова умер...

Поведав об этом мрачном, но одновременно и добродушном чудесном поступке, рассказчик «Патерика» дает читателю только мгновение передышки, вставив в свое повествование скромный комментарий («И когда произошло это чудо, охватил всех страх и трепет от случившегося»), и сразу же берется за другой рассказ в том же духе. Умирает другой монах, и опять Марко не успевает выдолбить нишу. По его просьбе собрат по келье передает усопшему такую весть: «Говорит тебе грешный Марко: брат, поживи еще этот день, а завтра отойдешь к возлюбленному господу нашему. Когда я приготавливаю место, куда положить тебя, то пришло за тобой». В этот раз персонаж, непосредственно заинтересованный в работе могильщика, снова проявил полное понимание. Он проснулся, дождался день и опять умер как раз тогда, когда нужно.

Марко очень заботлив и не может помыслить о том, чтобы его клиенты обижались на него, стоя на пороге вечности: «Пойди и скажи умирающему: говорит тебе Марко — оставь эту временную жизнь и перейди в вечную, вот уже и место готово для принятия тела твоего....»²

Если бы в этих историях была хотя бы тень улыбки, это полностью изменило бы весь их настрой. Но писатель — а это все еще преимущественно летописец — комментирует событие в формулах церковного стиля, он не придумывает, а послушно пересказывает «факты», которые хотя и принадлежат области нереального, отличаются особой сдержанной, невозмутимой конкретностью.

Возникнув в эпоху вплотную приблизившегося окончательного крушения земли Русской под напором монголов, «Патерик» отразил замкнутость православной славянской культуры на самой себе, как бы в нарочитом ее противостоянии «миру», то есть славе кратковременных взлетов, военным поражениям, варварству и одержавшему верх язычеству. Тот же процесс, но не на столь глубоком духовном уровне, заметен и в развитии риторической литературы начиная с первых лет раздробления Руси и вплоть до окончательной победы татар. Ораторское мастерство Илариона сохраняет свои позиции и даже обогащается новыми изощренны-

² Перевод Л. А. Дмитриева. — *Прим. ред.*

ми тропами и местными языковыми включениями, но одновременно оно замыкается на прославлении вечных добродетелей, на ревнивом оберегании принципов, признанных священными со времен Киевской Руси, на осуждении мирской жизни. Религиозность в этот исторический период становится для русского человека средством нравственного собеседования с самим собой. Проповеди XII века еще говорят о победе христиан и о распространении веры; но проповеди XIII века — это гневные обвинения завоевателей-язычников, призывы к верующим сохранять единство в горестных испытаниях и верить в милосердие, которое одно только и способно восстановить в будущем те блага, которые в настоящем обратил в прах гнев Господа.

Первое столетие христианства на Руси отмечено значительным расцветом ораторского искусства не только в Киеве, но и в других культурных центрах. В Новгороде между 1036 и 1061 гг. прославился своими проповедями архиепископ Лука Жидята, первый местный русский церковный иерарх, назначенный Ярославом Мудрым. Это был умелый, хотя и не обладавший литературной утонченностью перелазатель евангельских истин на язык, весьма близкий местному разговорному. Ко времени его епископства относятся строительство собора Святой Софии, первая версия новгородской летописи и вообще все первые документальные свидетельства самостоятельной церковнославянской культуры в Новгороде.

Через сто лет в том же Новгороде жизнеспособность местной традиции подтвердил другой оратор, представитель той же самой народно-нравоучительной традиции. Речь идет об Илии, священнике церкви Св. Власия.

Чтобы дополнить картину преемственности традиций киевского проповедничества времен Ярослава Мудрого, следует обратиться к Смоленску XII в., где удельный князь в 1147 г. отказался признать избрание своего епископа Климента, называемого Смолятичем, на должность митрополита всея Руси. Климент Смолятич отстоял свое право на высшую церковную кафедру (он был избран собором русских епископов без одобрения византийского патриарха) и в связи с этим вступил в полемику со священником Фомой, обвинившим его в тщеславии и честолюбии. Искусный оратор и, как характеризует его летописец того времени, прославленный «книжник и философ», не знавший себе равных, Климент должен был казаться скромному клирику ценителем греховных культурных развлечений мирского толка. Фома ставил «философу» в упрек его ссылки на авторитет греческих писателей языческой античности —

«Омира, Аристоля, Платона». Ответ Климента, озаглавленный «Послание Фоме пресвитеру» и дошедший до нас в рукописи с комментарием и поправками монаха Афанасия Афонского, имеет исключительно важное значение как свидетельство специфической культурной ситуации. Предмет спора высвечивает тот факт, что Русь, уже вступившая в период политического упадка, оставалась в зоне греческого влияния, причем далеко не ограниченного рамками религиозной жизни. То, что Гомер, Аристотель и Платон были воскрешены молодой славянско-православной культурой XII в., позволяет нам провести интересные параллели с культурой латинского Запада той эпохи и различить далекие (но, к несчастью, слишком быстро утратившие силу) русские предпосылки гуманистического возрождения.

В этом смысле Климент Смолятич не является редким исключением. Крупнейший ритор того времени Кирилл Туровский (умер в 1187 г.), как нам представляется, столь же щедро впитал в себя эстетику эллинистического толка, любовь к изощренному слову, к византийской утонченности в выборе метафор, синтаксических конструкций, ритмических ухищрений. Восемь «Слов» (здесь термин «слово» имеет значение «наставление» или церковная «проповедь»), которые уверенно ему приписываются, не отличаются оригинальностью, но ими означен важный этап в вызревании литературного языка. Кирилл, родившийся в городе Турове в богатой семье и быстро ставший знаменитостью в своем княжестве (о его жизни нам известно только то, что сообщается в «Прологе»), несомненно имел прямые контакты с греческой культурой, о чем говорят хотя бы его подражания произведениям, не переводившимся на славянский язык.

Восемь дошедших до нас «Слов» составляют единый цикл, предназначенный для чтения на пасхальной неделе и позднее включавшийся в различные сборники поучений наряду с самыми известными наставительными сочинениями христианского Средневековья. Хотя у большей части его лучших стилистических находок есть византийские образцы, Кирилл не был простым подражателем, и сам выбор образцов из всего арсенала византийской риторики указывает на безусловно славянский тип восприятия мира. Кирилл мастерски описывает природу. Метафоры, в которых солнце, луна, животные и растения сопоставляются у него с определенными понятиями, сохраняют реальный аромат деревни, благодаря чему читатель попадает в живописный мир, менее стилизованный и интеллектуализированный, чем греческие средневековые картины природы. Пройдя школу славянского монашества (некоторое время он прожил в затворничестве, изучая священные книги), Кирилл научился

придавать необычные оттенки традиционным формулам риторики: он не создает, не «придумывает», но его переложение с греческого на церковнославянский не знаменовало просто переход с одного языка на другой, но имело широкое культурное значение как переход от византийской культуры к культуре Руси. В «Слове на Фомину неделю» целый фрагмент — описание физического и духовного ликования вселенной после Воскресения Господа — построен на повторении одного и того же наречия времени в начале каждого периода: «Ныне небеса просветишася, темных облак яко вретещи совлекошася и светлым воздухом славу Господню исповедают... Ныне солнце красуяся к высоте восходит и радуяся землюогревает... Ныне луна... Ныне зима греховная покаянием престала есть... Днесь весна красуется, оживляющи земно естество...» Прием этот восходит к греческой риторике, так же как и образы, которые следуют один за другим, подобно ударам молота. Однако когда Кирилл говорит: «Ныне новорожденные ягнята и телята, быстро бегая, скачут и скоро к матерям возвращаются, веселятся; да и пастыри, играя на свирелях, веселием Христа славят...», фраза удлиняется, растекаясь за пределы риторического русла. На какое-то мгновение он как бы уже не замечает символической нагрузки образов и, прежде чем вернуться к переводу и объяснению («...ягнята, говорю, это кроткие язычники...»), словно созерцает сельскую сценку.

Под игом татар прозрачная безмятежность этих стилистических экспериментов сменяется более тревожными нотами. Все богатство форм, унаследованное от киевской школы красноречия, получает новую жизнь и эмоциональное наполнение, отвечая на нужды наступившего исторического момента. XIII век доносит до нас уже не голос защитника величия христианской веры, но голос испуганного свидетеля варварских побед и притеснений. Серапиону Владимирскому, архимандриту Киево-Печерского монастыря и епископу Владимирского княжества (в этом городе он умер в 1275 г.), приписывается авторство пяти поучений, сохранившихся в сборниках XV в. Ораторские приемы и традиции летописания в этих памятниках (художественная самобытность которых крайне сомнительна) образуют стилистический сплав для выражения основной идеи: мы, христиане, согрешили, и потому Бог наказал нас. Первый аргумент развивается при помощи ораторских клише византийского происхождения и повторяется с пафосом верующего, которому нужно достичь до крайности обостренного чувства вины, чтобы оправдать страдания, посланные ему Богом, несмотря на всю его веру. Второй же мотив разворачивается в перечисление наказаний, сокрушительная тяжесть

которых разбивает вдребезги веру в столь желанную божественную справедливость, а призыв и молитва обращаются в горестную жалобу:

Видя наши прегрешения умножившимися, видев нас, его заповеди от-
вергших, предзнаменований много явив, много страха (Господь) насы-
лал, много рабами своими поучал — и ничем не смог нас наставить! Тогда на-
вел на нас народ безжалостный, народ лютой, народ, не щадящий красоты
юных, немощи старых, младенчества детей (…). Разрушены божьи церкви, оск-
вернены сосуды священные, честные кресты и святые книги, затоптаны свя-
щенные места, святители стали пищей меча, тела преподобных мучеников
птицам брошены на съедение, кровь отцов и братьев наших, будто вода в изо-
билье, насытила землю, сила наших князей и воевод исчезла, воины наши,
страха исполнясь, бежали, множество братий и чад наших в плен увели; мно-
гие города опустели, поля наши сорной травой поросли, и величье наше уни-
зилось, великолепие наше сгнуло, богатство наше стало добычей врага, труд
наш неверным достался в наследство, земля наша попала во власть иноземцам:
в позоре мы были живущим окрест земли нашей, в посмеяние — для наших
врагов...³

Новый герой: Александр Невский

В условиях всеобщего уныния, охватившего раздробленную и угне-
тенную Русь, победа князя Александра Ярославича над шведами и нем-
цами близ реки Невы — отсюда полученное им имя Невский — породила
новый миф о русском христианстве. Писатели, в годы неволи искав-
шие символ для воплощения собственных надежд, использовали все сло-
весные ресурсы из традиционного литературного арсенала, чтобы про-
славить этого героя. Самые звучные фразы военных летописей, пропове-
дей и агиографических сочинений влились в «житие князя» — новый
жанр, с которым киевская культура XI—XII вв. была знакома лишь при-
близительно⁴. Мысль, что русский государь является орудием божест-
венной воли и, следовательно, его власть овеяна святостью, уже прозвуча-
ла в прославлении Владимира Святославича. Святость Александра
Невского, признанная православной церковью и воспеваемая в патриотиче-
ских панегириках, приобрела на рубеже XIII и XIV вв. более земной и
одновременно еще более мистический смысл.

В житиях и в «Повести временных лет» князя и святые изобража-

³ Перевод В. В. Колесова. — *Прим. ред.*

⁴ Традиционно о возникновении этой разновидности житий и подобного типа святости на Руси говорят в связи с канонизацией Бориса и Глеба. — *Прим. ред.*

лись по-разному, воплощая два разных аспекта мощи славянского православия: с одной стороны, образ «борца» (как Мономах), с другой — «мученика» (как Борис и Глеб). Постоянное, хотя и скрытое недоверие церкви к светской власти не позволяло воссылать военной силе столь же высокие хвалы, как силе религиозного рвения. Военачальник мог стать символом веры лишь постольку, поскольку он выражал святость всей Русской земли, которую представляли церковные власти.

В эпоху татарского ига православный воин уже не отделен от церкви. Когда он появляется перед врагами на поле брани, он подобен иконе, сияющей на алтаре. Свят не только крест, за который он бьется, святы и его копьё, и сверхчеловеческая мощь его мускулов. Своеобразие литературы, выражающей такое мировоззрение, состоит не в новых способах изображения, а в соединении старых и в их переработке в свете объединительной идеи. Образам многочисленных князей феодальной Руси, павших один за другим — вместе с их слабыми княжествами — под напором татар, жаждущие реванша православные патриоты-славяне противопоставляют образ богатыря, наделенного гигантской силой.

Первое «Житие Александра Невского», более светское и «земное» по форме, было, по-видимому, написано кем-то из приближенных князя сразу же после его смерти в 1263 г. Об этом тексте мы можем судить на основании косвенных свидетельств и нескольких фрагментов. Полное «Житие», которое нам известно, — это результат позднейшего пересказа, стилистически обработанного уже в XVI в. Как и во многих других древнерусских письменных памятниках, его текст доносит до нас голоса не одной определенной эпохи, а голос целого временного цикла, длящегося многие века.

Александр здесь — это поистине тот богатырь-избавитель, которого ждет русский народ, он наделен всеми атрибутами ветхозаветных героев и добродетелями самых ревностных и самых ученых христиан:

Но и ростом он был выше других людей, и голос его — как труба в народе, лицо же его — как лицо Иосифа, которого поставил египетский царь вторым после себя человеком в Египте. Сила же его была частью силы Самсона. И дал ему бог премудрость Соломона, а храбрость его — как у царя римского Веспасиана...⁵

С Запада является некий Андреш, чтобы увидеть его необыкновенный рост, и потом рассказывает землякам, что никогда «не встретил ни такого царя среди царей, ни князя среди князей». Мысль о «царе», то

⁵ Перевод Ю. К. Бегунова. — *Прим. ред.*

есть «Цезаре», русском самодержце, хранителе свободы, могущества и истинной веры, здесь имеет более конкретный смысл, нежели во времена Ярослава Мудрого. Подчиненное положение Александра в отношениях с Золотой Ордой — это второстепенное обстоятельство, которое восторженный автор умело заслоняет рассказом о почестях, которых жестокий Батый, правитель монголов, удостоил доблестного христианского военачальника.

Большая часть сочинения посвящена описаниям славных сражений Александра Невского против шведов и тевтонских рыцарей. Мы словно вновь слышим прекрасную эпическую интонацию «Повести временных лет» в разработке военной темы. Перед тем как выйти на бой против «латинян», Александр возносит молитву Господу о независимости своего народа («Боже славный, праведный, боже великий, крепкий, боже предвечный, сотворивший небо и землю и поставивший пределы народам, ты повелел жить, не вступая в чужие пределы!»). Агиограф напоминает, что «он имел большую веру в святых мучеников Бориса и Глеба». Триумф правого оружия сначала над шведами, а потом и над тевтонскими рыцарями приписывается не только русским воинам, но и ангелам, которые сошли с небес видимыми всем сверкающими шеренгами и сражались, воодушевляя героев. Посреди этих небесных сил сам Александр кажется архангелом. Его нечеловеческая непобедимость сразу же стала легендой и разнеслась по всем землям. Даже римский папа узнает о великом русском воине и направляет к нему своих посланников, чтобы убедить его принять западную веру. Александр, однако, величественно и твердо отклоняет предложение, обнаружив при этом удивительную осведомленность в христианской истории и в самых сложных богословских вопросах. Святой исполин, наводящий ужас на военных врагов, здесь снова становится государем и главой церкви в одном лице. В отношении истинной веры ему ведомо все, от Адама до «первого и седьмого Вселенского собора».

«Слово о погибели Русской земли»

В 1892 г. был опубликован отрывок древнерусского текста, включенный в летописный сборник XV в. Печерского монастыря во Пскове и озаглавленный «Слово о погибели Русской земли». Понятие «Слово» здесь обозначает риторическое обращение, гимн прошлому величию родины и жалобу (открыто она выражается лишь в последних строках, но,

согласно риторической логике, предопределена общей интонацией, основанной на противопоставлении) на нынешние бедственное ее состояние. В шести десятках специальных исследований так и не удалось до сих пор решить вопрос о происхождении этого текста. Возникла мысль, что он является частью пропавшей трилогии, но, кажется, у этой гипотезы нет убедительных доказательств. В настоящее время считается более правдоподобной прямая связь отрывка с «Житием Александра Невского», которому он в рукописи непосредственно предшествует, так что «Слово о погибели...» составляет как бы поэтический пролог к «Житию».

Приведем весь фрагмент полностью. Если не касаться многих проблем, которые могут возникнуть при обстоятельном филологическом комментировании в связи с названиями народностей, областей, именами князей и намеками на не совсем ясные исторические факты, общий смысл текста вполне очевиден:

О светло светлая и красно украшенная земля Русская! Многими красотами дивишь ты: озерами многими, дивишь ты реками и источниками местными, горами крутыми, холмами высокими, дубравами частыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, городами великими, селами дивными, боярами честными, вельможами многими, — всего ты исполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!

Отсюда до венгров, и до поляков, и до чехов, от чехов до ятвягов, от ятвягов до литовцев и до немцев, от немцев до корелы, от корелы до Устюга, где живут тоймичи поганые, и за Дышащим морем, от моря до болгар, от болгар до буртасов, от буртасов до черемисов, от черемисов до мордвы — то все покорила бог князю Всеволоду, отцу его Юрию, князю Киевскому, и деду его Владимиру Мономаху, которым половцы детей своих пугали в колыбели. А литва из болота на свет не показывалась. А венгры каменные города укрепляли железными воротами, чтобы на них великий Владимир не ходил войной. А немцы радовались, что они далеко за синим морем. Буртасы, черемисы, веда и мордва бортничали на князя великого Владимира. И сам господин Мануил Цареградский, страх имея, затем и великие дары посылал к нему, чтобы великий князь Владимир Царьграда его не взял.

А в те годы — беда христианам от великого Ярослава и до Владимира, и до нынешнего Ярослава, и до брата его Юрия, князя Владимирского⁶.

Особенности языка и исторические указания позволяют думать, что текст был составлен в XIII в. К такому выводу приводит и изучение другого списка, недавно обнаруженного в рукописном сборнике XVI в. и отличающегося от публикации 1892 г. только орфографией. «Слово о погибели Русской земли» — один из лучших образцов ритмической прозы;

⁶ Перевод Ю. К. Бегунова. — *Прим. ред.*

она возникла на Руси на основе византийской традиции и развития местного эпоса. С точки зрения стилистики, здесь мы имеем дело с необычайно богатыми плодами трехсотлетнего художественного опыта. При столь убедительном свидетельстве эстетической зрелости и рано оформившемся историко-национальном самосознании не следует удивляться гордости русских перед Западом, который тогда еще не достиг культурного превосходства. «Слово о погибели Русской земли» с его рядами эпитетов, указывающими на утонченную восприимчивость к красоте в народном духе, с его образами военной мощи, проступающими сквозь простоту анекдота («половцы» пугают своих малых детей Мономахом, а не «бабаем»), с имперски гордым перечислением народов, уже покорившихся «христианскому языку», — это гимн, пронизанный чувством аристократической ностальгии. В эпоху, когда начинали расцветать молодые европейские культуры, Русь видит себя клонящейся к закату и вынужденной любоваться своим прошлым, поскольку от настоящего и будущего, как ей кажется, она отрезана навсегда.

Повести о татарском нашествии и Галицко-Волынская летопись

От первых своих истоков и до самого татарского завоевания культура Руси, хотя и усваивала формы, характерные для собственно литературных жанров, оставалась прочно связанной с летописанием, видя в нем синтез всех форм деятельности христианского книжника, чья цель всегда одна и та же: передавать потомкам память о различных временах или разъяснять волю Провидения. Наблюдение, сделанное нами при рассмотрении панорамы XI и XII вв., — что все тексты, даже кажущиеся вполне автономными, можно считать главами одного-единственного летописного свода, — следует распространить и на XIII в. Всякое отклонение от этой нормы есть на самом деле простая «вариация» на старую, надо всем доминирующую историографическую тему. Самая существенная разница между цветущей киевской эпохой и эпохой раздробленности и угнетения на Руси заключается в том, что киевская «Повесть временных лет» представляла собой тщательно выверенное единое целое, тогда как от XIII в. до нас дошли лишь отдельные главы, не связанные воедино. Впечатление, будто из летописания развиваются четко оформленные «жанры», поэтому оправдано местными особенностями различных летописных опытов и отсутствием большого обобщающего сочинения, сравнимого с «Повестью временных лет».

В тех землях, которые уже при первом наступлении войск Чингисхана познали унижение и ужасы нашествия, перья летописцев, естественно, выводили слова гораздо более горькие и драматичные, чем те, которые в то же самое время заполняли страницы летописей, писавшихся в еще свободной христианской Руси по-старинному размеренным, либо взволнованно-ликующим стилем, или же в умиротворенном ритме размышлений об истинах веры. Нашествие монголов и Золотой Орды на города и деревни, когда-то процветавшие и надежно защищенные, породило целый летописный цикл, в котором преобладают образы войны, рассказы о злодеяниях язычников и восторженные комментарии к подвигам сражающихся воинов и христианских мучеников. В этом «татарском цикле» многие современные критики усматривают первое проявление нового литературного жанра «воинских повестей». Мы же предпочитаем видеть в нем вариант или скорее даже новую фазу развития большой «Повести», этого фундаментального летописного повествования. «Воинские повести», связанные с татарским нашествием, являются таким же стилистическим ответвлением «Повести временных лет», какими были монастырские рассказы «Киевского патерика» или «Житие Александра Невского». Это нисколько не умаляет их очарования и не сводит к нулю художественные достоинства их лучших страниц: ведь можем же мы выделить в романе со сложной интригой одну главу или даже один романский эпизод, чтобы поместить его в какую-нибудь нашу собственную антологию.

Вершиной «татарского цикла» является «повесть», посвященная разрушению Рязани войсками Батыя в 1237 г. Ее можно считать образцом лучшей древнерусской прозы. Мы узнаем в ней самые ценные достоинства киевского летописания, не допускавшего бесцветных компиляций и механических «швов». Под давлением животрепещущего, трагически актуального материала летописец преодолевает нагромождения традиционных клише и создает новые, более выразительные формулы, беря их то из эпических песен (ведь устная традиция всегда сопровождает и питает собой письменную), то из разговорного языка. В этом смысле «воинские повести» представляют существенный этап в истории стилистики, все сильнее окрашивая ее в местные тона и отклоняя от церковнославянской направляющей. Одновременно обновление литературных канонов содействовало большей жизненности и человеческой конкретности действующих лиц. В «Повести о разорении Рязани Батыем» мы встречаемся с настоящими героями: таковы Федор Юрьевич, который идет на смерть за то, что осмелился дерзко возразить татарскому хану,

когда тот, поправ всякий нравственный закон, потребовал уступить ему красавицу-жену; таков Евпатий Коловрат, совершающий чудесные военные подвиги ради защиты Руси; таков и сам Батый, которому бессердечие и жестокость не мешают восхищаться геройством врагов. В этом и в других рассказах того же цикла — от повествования о первой неудачной битве при Калке в 1223 г. до повестей о падении Киева в 1240 г. и об убийстве Батыея — главенствует мотив уподобления татар «божьей каре». Летописец часто становится проповедником, подражающим стилю риторических поучений, приписываемых Серапиону Владимирскому: здесь те же патетические жалобы, та же подчиненная единому ритму размерность при перечислении неслыханных бедствий.

Тематика летописей XIII в. не ограничивается, однако, лишь плачем о гибели Руси. Борьба против наступающей Азии составляет общий фон, но в юго-западных землях в XIII в. были еще живы вера в силу отечественного оружия и способность радоваться успехам христианских князей. В таком умонастроении и был составлен самый большой летописный памятник этого времени — «Галицко-Волынская летопись». Эти земли, более тесно сообщавшиеся с Западом, какое-то время процветали при галицком князе Данииле Романовиче, который сумел организовать прочную оборону от нападений Орды и, проводя искусную политику неприсоединения, вступил в переговоры с папой Иннокентием IV. Попеременно строя планы крестового похода всего восточного и западного христианского мира против татар или же соглашаясь на компромиссы с Ордой для противостояния все более угрожающему давлению со стороны соседнего Литовского государства, Даниил оставил яркую страницу в истории, и летописцы его княжества повествуют об этом с восторженным трепетом. «Галицко-Волынская летопись» отражает события, имевшие место в течение всего княжения Даниила; затем следует история Волыни с 1260 по 1292 гг. В литературном плане первая часть — наилучшая. Летописец часто прибегает здесь к разнообразным лексическим и синтаксическим изыскам, выдающим его высокую ученость, привычную к тонкостям греческого и не чуждую ясности латинского языка. В начале «Летописи» помещено похвальное слово старым князьям Роману и Владимиру Мономаху, сопровождаемое глубоко патриотичным по смыслу рассуждением, которое само по себе представляет столь законченное стройное художественное целое, что даже делались попытки считать его фрагментом какого-то самостоятельного произведения, искусно включенным в состав летописного текста. Здесь, как и в других летописях,

описания битв и военных походов отражают общую тенденцию эпохи и могут быть признаны одними из самых удачных «воинских повестей».

Даниил Заточник и фольклорные истоки ритмики книжного стиля

В своих поисках истоков оригинальности древнерусской стилистики нам часто приходилось подчеркивать определяющую функцию ритма, который, играя цезурами, придает особую динамику стилистическим калькам, восходящим к греческой риторике. Ритм периодов, поддерживаемый внутренне рифмующимися прилагательными или существительными или повторениями глагольных окончаний в постоянных позициях, подчас как будто напоминает некую «народную» мелодию. При чтении военных летописей или в тех случаях, когда под влиянием эмоции оратор возвышает свой голос до гимна, у нас возникает впечатление, будто книжная речь как бы инстинктивно отделяется от церковнославянских и византийских образцов и начинает следовать эпическим нормам местного происхождения. В других местах древнерусский период разворачивается более спокойно, и тогда местные токи поступают в него уже не из эпических песен (но речь может идти только о «впечатлениях», по крайней мере до тех пор, пока у нас не будет более точных данных о происхождении и структуре отдельных текстов), а в результате более скрытого манипулирования словами: рифмы и ассонансы окаймляют как бы звуковыми стежками предложения, содержащие афоризм или аргументацию, построенную на противоположных метафорах.

Но в большинстве случаев народный субстрат, как нам представляется, едва заметен. Церковная атмосфера набрасывает на все покров единообразия. Над писателем довлеет «ремесло», и книжные обороты стали ему ближе, чем разговорный язык. Только поверхностная память о мелодике да иногда случающееся частичное совпадение риторических конструкций с местными языковыми структурами вносят в аккуратный и технически безличный стиль летописцев типично русский колорит.

С явлением другого рода мы встречаемся в сочинении, озаглавленном — в зависимости от редакции — «Моление», «Послание» или «Слово» (то есть «речь» в широком смысле) и принадлежащем некоему почти неизвестному Даниилу, которого по традиции называют «Заточником». Изучение различных памятников, содержащих текст Даниила, привело ученых к неоднозначным выводам относительно их хронологии и даты

создания оригинала. На сегодняшний день склонны полагать, что «Моление» (мы предпочитаем это заглавие как более распространенное и лучше соотносимое с природой сочинения) было обращено к князю Переяславля-Залесского Ярославу Всеволодовичу, княжение которого продолжалось с 1213 по 1236 гг. Такой вывод хронологически подтверждается содержащимся в тексте намеком на «язык, не знающий Бога», «иноплеменников», которые грозят Переяславскому княжеству, — то есть на монголо-татар. Гипотеза о более ранней редакции (озаглавленной «Слово») XII в. вызывает серьезные сомнения, так же как и многие другие попытки отнести возникновение текста к XI и к XIV вв.

«Моление» Даниила является редким документом светской культуры Древней Руси. Его весьма полемичные суждения о социальном делении древнерусского общества заставили современных читателей, начиная с XIX в. и до нашего времени, усматривать в этом произведении предвосхищение индивидуалистского бунта «талантливого человека» (а это персонаж, весьма любимый интеллигенцией буржуазной эпохи) против тех, кто владеет богатствами и административной властью, против различных каст — военной, чиновничьей, церковной. Не умаляя значения этого феномена, чрезвычайно интересного в человеческом плане, мы хотели бы остановиться на «Молении» как документе специфического стиля.

Даниил — личность (но как «персонаж» крайне обезличенная), которая в силу неизвестных нам обстоятельств оказалась вне общества, без работы и без вознаграждения за свои интеллектуальные способности. Вынужденный бедствовать и терпеть унижительное небрежение со стороны бояр, он пишет прошение князю, моля взять его к себе в дом для свободных занятий. Используя избитые приемы, он говорит, что не получил правильного образования, но обучился самостоятельно, в уединении, питая любовь к книгам («Аз бо не во Афинех ростох, не от философ научихся, но бых падая аки пчела по различным цветам и отуду избирая сладость словесную, и совокупляя мудрость, аки в мех воду морскую»).

Чтобы убедить князя предоставить ему службу и жалованье, которое, как он уверен, ему заслуженно полагается, Даниил выстраивает страстную речь, в которой лесть переяславскому государю чередуется с восхвалением собственных достоинств и с критикой в адрес более мелких правителей княжества. В итоге складывается некая мозаика из риторических оборотов, остроумных замечаний, народных сентенций. Даниил — не настоящий «ученый» литератор, и этим объясняется наш исключительный интерес к его манере выражаться. В то время как литература

«клерикального стиля» сохранила только некоторые реминисценции просторечия, для «Моления» обиходная речь была первейшим источником стиля. Только из желания расцветить, украсить и «облагородить» тон «Моления» автор возвышает его до уровня традиционного церковнославянского красноречия. В свете наших изысканий в области особенностей древнерусского стиля этот текст позволяет увидеть в риторических конструкциях искусное воплощение авторского замысла, а отнюдь не простое отражение местной языковой ситуации. Впрочем для воссоздания местной языковой атмосферы «Моление» также значительно более полезно, нежели какое-нибудь непосредственно народное сочинение, потому что в нем запечатлено, как, следуя совершенно иным путем, чем в других известных нам текстах, совершался переход из одной выразительной сферы в другую; причем диалектическое соотношение между этими сферами тоже оказывается иным.

Начало «Моления», громогласное и торжественное, помпезно украшено эпико-ораторскими реминисценциями:

Вострубим убо, братие, аки в златоковенную трубу, в разум ума своего и начнем бити в серебряныя арганы во известие мудрости, и ударим в бубны ума своего, поюще в боговдохновенные свирели, да восплачутся в нас душеполезные помыслы! Восстани, слава моя, восстани псалтырь и гусли.

Обращаясь затем к князю, Даниил как бы в подтверждение своих высоких познаний прибегает к цитатам из Священного Писания, которые он толкует по-своему, порой чтобы извлечь из них совершенно оригинальные выводы. Там, где Библия хранит молчание, он находит побуждение к разговору («Глаголет бо святое писание: просите и примете; Давид рече: не суть речи, ни словеса, их же не слышатся гласи их»).

Вся заключительная часть — это сплошная игра сентенциями, пословицами, крылатыми фразами. Речь Даниила напоминает пространные рассуждения крестьян (или сельских священников), вечно ищущих примеры для разъяснения мысли, сыплющих афоризмами и выражениями типа «как говорится...»

Обилие цитат породило предположение, будто все «Моление» — это не что иное, как сборник назиданий, в котором «просьба к князю» — только повод, прием для объединения сентенций. Но, может быть, напротив, тут можно усмотреть самостоятельное художественное решение (не исключая при этом, что многие высказывания были включены уже в позднейшие редакции, на что указывают несовпадения в традиции написания): Даниил использует манеру выражаться «готовыми фразами», в

данном специфическом случае весьма соответствующую искусственному стилю того, кто хочет похвастаться своей культурой. Пословица, библейская фраза, книжное сравнение принадлежат одному и тому же риторическому арсеналу (его место где-то между народной или псевдонародной традицией и традицией школярской речи), и их странное, на первый взгляд, соседство вполне отвечает логике этого «полукнижного» произведения.

Народная основа стиля Даниила яснее всего проступает в ритме. Сентенции, одна за другой вплетающиеся в основное содержание речи, составляют строфы с легкими рифмами и четкими ассонансами, что выдает технику устного высказывания, которая опирается на приемы, облегчающие запоминание. Итальянский перевод самых характерных изречений, вкрапленных в «наставление», претендующее на благородство стиля, не способен верно передать интонацию оригинала. Но мы все же попытаемся уловить хотя бы самые общие ее черты:

Княже мой, господине! Богат муж везде знаем есть и в чужем граде; а убог муж и в своем граде неведом ходит. Богат муж возглаголет — всеи молчат и слово его до облак вознесут; а убог муж возглаголет, то вси на него воскликнут. Их же бо ризы светлы, тех и речи честны.

Княже мой, господине! Не взри на внешняя моя, но вонми внутренняя моя. Аз бо есмь одеянием скуден, бо разумом обилен; юн возраст имыи, но стар смысл вложен вошь. И бых паря мыслию своею, аки орел по воздуху...

Как бы выдвигая свою кандидатуру на пост княжеского советника, проситель сравнивает пользу, которую может принести князю его ученость, с сомнительным преимуществом слуг, сильных лишь мускулами. И завершает: «Златом бо мужей добрых не добудешь, а мужми злато и сребро, и градов добудешь».

Похвала князю развивается в серию сравнений, более или менее оригинальных. Там, где ритм и рифма воспроизводят народные изречения, эффект очевиден; там же, где образ является производным от книжного образца, смысл, на первый взгляд, остается затемненным:

Вода мати рыбам, а ты, княже наш, людям своим.

Весна украшает землю цветы, а ты нас, княже, украшаеши милостию своею...

Княже мой, Господине! Се бо был если в велицей мнозе нужи и печали и под работным ермом пострадах; то все искусих, яко зло есть...

Земля плод дает обилия, дрeвеса оwoць; а ты нам, княже, богатство и славу...

Княже мой, господине! Яко же море не наполнится, многи реки прeмля, зане руце твои яко облак силен, взимая от моря воды — от богатства дому твоего, труся в руце неимущих. Тем и аз вжадах милосердия твоего.

Особенно интересны рассуждения Даниила о путях, которые еще останутся у него в жизни, если князь не захочет ему помочь: можно жениться на богатой или стать монахом. Ни один из двух выходов не кажется ему приемлемым:

Или, княже, жениться у богатого тестя: ту пей и ту яж. Лутче бо ли трясею болети: тряса бо, потрясчи, пустит, а зла жена и до смерти сушит... Или, речеши, княже, постришися в чернцы. То не видел есмь мертвеца, на свиньи ездячи, ни черта на бабе; <...> Лучше ли есть тако скончати живот свой, нежели, восприимши ангельский образ, солгати. Рече бо лож мирови, а не Богу: Богу нелзь солгати, ни вышним играти.

Насмешливый тон здесь преобладает. Как мы уже отмечали, говоря о вступлении, Даниил заимствует фразы в равной мере из кладовой «народной мудрости», из Писания и из риторических сочинений. Финал «Моления» торжественно патриотичен:

Не дай же, Господи, в полон земли нашей языком, незнающим Бога, да не рекут иноплеменцы: где есть Бог их. Бог же наш на небеси и на земли. Подай же им, Господи, Самсонову силу, храбрость Александрову, Иосифово целомудрие, Соломону мудрость, Давидову кротость; умножи люди своя во веки под державою твоею, да тя славит вся страна и всяко дыхание человече. Слава Богу во веки, аминь.

Возможно, в будущем новые исследования обнаружат более точные сведения, чтобы определить место Даниила и его творения в древнерусской культуре. Но пока «Моление» остается одиночным явлением, которое мы можем отнести в лучшем случае к местной традиции Переяславль-Залесского региона. Даже эпитет «Заточник» — «заключенный» — пока нам не понятен. Можно предположить, что странный самоучка оказался в тюрьме или что позднейшие переписчики перепутали его с одним его тезкой, оставшимся в истории благодаря пережитому им заточению. И все же «Моление», каким мы его сейчас знаем, обогащает наши знания о значении и об истоках ритма в древнерусской прозе: ведь бывает, что карикатура точнее схватывает самую суть человеческого лица, чем обычная фотография.

«Житие Авраамия Смоленского» как пример омертвления местной стилистики

Лучшие образцы литературы XIII в. хотя и отразили локальные типы культуры раздробленной и побежденной Руси, все же сохранили определенную цельность и сберегли новаторскую энергию в присутствии им духе

христианского патриотического панрусизма. Но наряду с такой литературой до нас дошли также документы более скромных формальных достоинств и более узкого духовного кругозора. Мы погрели бы против исторической перспективы, если бы, целиком доверившись чисто эстетическим критериям, совсем не обратили на них внимания. Еще в связи с киевским «Патериком» мы отмечали, что уже в ту эпоху формировалось течение, которое сторонилось больших политических и военных событий и устремлялось к глубинам религиозного чувства. Подобно монахам Киево-Печерского монастыря, которые рассказывали о происшествиях и чудесах, случившихся в стенах их обители, некоторые писатели замыкались в атмосфере своего города, вовсе не изображая его, по примеру «Повести временных лет», неким форпостом Русской земли, а просто стараясь показать изнутри простую приходскую общину, не выходя из круга ее религиозных интересов. К середине XIII в. такая духовная раздробленность стала предвестием летаргического сна (в разных областях более или менее полного и продолжительного), в который пришлось погрузиться всему восточнославянскому христианскому миру, чтобы уберечь себя и выжить под иноземным господством. В создаваемых в этот период отдельных исторических повестях универсальный характер летописания размывается и замещается монографическим типом творчества, для которого агиография является самым лучшим образцом литературы. Как любой монастырь, каждый город теперь хочет иметь своего святого. Если агиографа не вдохновляют высокие идеалы «битвы за христианство» (как это было в «Житии Александра Невского»), он подстраивается под старинные византийско-славянские каноны, и чем меньше его повествование будет отличаться от других житий, тем вернее его святой получится достойным присоединиться к компании досточтимых братьев, изображенных и восславленных до него, но в тех же самых образах и красках. Тщеславное стремление поставить местные восхваления на один уровень с высочайшими образцами христианской панегирической литературы заставляло воспринимать готовые фразы как знак благородства. При этом стиль терял подвижность и превращался из метода, помогающего творить, в препятствие для любой новации.

Может быть, и не следовало придавать большое значение такому омертвлению стиля, если бы речь действительно шла о явлении маргинальном, а не о процессе, которому суждено было охватить все древнерусское культурное наследие. Многие агиографические сочинения XIII в., видимо, утрачены, поскольку они не распространялись и за пределы места своего создания не попадали. Но их характерные черты нам из-

вестны из одного литературного памятника смоленского происхождения, первоначальный вид которого можно восстановить по разным спискам, сделанным не ранее XVI в. и содержащим «Житие Авраамия Смоленского», написанное в середине XIII в. неким Ефремом, непосредственным учеником преподобного Авраамия.

Сюжет повествования сводит жизнь Святого к трем главным моментам: это обретение Благодати, борьба с демоном и муки ради правого дела, то есть торжества добра и возвеличения святости. Обретение Благодати происходит благодаря исключительной учености Авраамия, который является толкователем священных книг. Целые толпы стекаются послушать Авраамия, а он не только отличный оратор, но еще и художник (об одной написанной им иконе, изображающей Страшный суд, Ефрем говорит: «Воистину, братья, слышать об этом страшно, но еще страшнее увидеть это своими глазами...»). Тут дьявол подстрекает завистников и обманщиков против толкователя божественного Слова, и они обвиняют его в ереси. С помощью Господа Авраамия оправдывают, но прежде ему приходится претерпеть унижения и изгнание.

Что впечатляет в этом рассказе, так это описание суда над Авраамием. Народ устремляется к палатам епископа и участвует в разбирательстве:

Все, от самого ничтожного до самого прославленного, весь город собрался на суд, и кто говорил, что его надо заточить в темницу, кто — прибить гвоздями к стене и сжечь... Все собрались в палате епископской, и игумены, и священники, и монахи, и князь с боярами... и одни его поносили, другие насмехались... и весь город, и базарная площадь, и улицы все были полны народу, и были там мужчины, женщины и дети малые, и был стыд великий смотреть на это...

Как документальная зарисовка среды эта картина поистине бесценна, потому что она дает нам почувствовать атмосферу такого города, как Смоленск, который — вспомним Климента Смолятича, полемизировавшего с теми, кто обвинял его в чтении Гомера и Платона, — был, как видно, весьма чувствителен к проблемам истинного православия и к еретическим отклонениям от священных принципов. Нельзя исключить, что омертвление стиля, о котором мы говорили, было связано с усилением роли религиозного догматизма в литературе.

За исключением этого непосредственного описания народных страстей, текст Ефрема почти лишен каких-либо достоинств и не запечатлел даже самого слабого отголоска гражданской драмы, обусловленной общей исторической обстановкой. Больше, чем что-либо другое, Ефрема, по видимому, беспокоит, в нужном ли месте он расставил цитаты из Священного Писания, сравнения и примеры, явно позаимствованные им из дру-

гих источников. Даже в искусстве употребления «связок» агиограф из Смоленска не способен на самостоятельное решение. Едва закончив цитату, он возвращается к теме разговора, используя старинную манеру монаха Нестора: «но вернемся к тому, о чем говорили выше... оставив это, вернемся к блаженному Авраамиию... возвращаясь к предыдущему разговору...»

Было бы, однако, неточным утверждать, будто в целом «Житие Авраамия Смоленского» — это текст стилистически неотделанный. Напротив, многие его части написаны ясно и легко. Но у автора нет творческого вдохновения, и потому, взяв на себя труд «писать» (в том техническом смысле, какой это слово имело в русском Средневековье), он уверенно выбирает накатанные рельсы готовых фраз. Стиль растворяется в риторической норме, но сама доступность этой нормы свидетельствует о прочности уже разработанной формальной традиции.

Литературный застой XIV века

Истощение киевской и общерусской традиции в XIII в. совпало с закатом целой культуры. Поэтому у историка литературы складывается впечатление, будто перед ним не эволюционный кризис, а самый настоящий «конец». Кажется, что возобновить разговор в следующей «главе» уже абсолютно невозможно и осталось только закрыть книгу вообще. Эпоха, наступившая сразу после распада русских земель и их включения в империю Золотой Орды, действительно, не дает оснований говорить о преемственности или обновлении. Немногие известные нам тексты XIV в. кажутся всего лишь повторением отдельных фрагментов старой мелодии. Упорно держащиеся церковнославянские языковые клише придают этим текстам формальную однородность, но в идеологическом и в художественном отношении они не складываются в единую панораму настоящей литературы. Филолог может попытаться составить их классификацию; критик же наталкивается всюду лишь на глубинную разнородность.

Даже обращение к общему культурно-политическому фону, который отразился в отдельных произведениях, не помогает в этом случае восполнить отсутствующую линию развития литературы как таковой. В XIV в. единой русской литературы практически не существует, как не существует и общей культуры во всех русских землях. Находясь под игмом Орды, отдельные княжества оспаривают друг у друга мелкие провинциальные приоритеты, а самые сильные князья стремятся заполучить у хана право от его имени владеть землями соседей, которое обеспечивал титул «великого князя» (или, по терминологии, принятой у западных исто-

риографов, «великого герцога»). Старая Русь исчезла. На ее руинах подданные Золотой Орды, каждый по-своему, силятся создать новую державу. Даже Владимиро-Суздальское княжество, в XIII в. частично взявшее на себя функцию представлять интересы русских христиан, теперь распалось на малые государственные единицы. Только во второй половине XIV в. рядом с Новгородом, Псковом и Рязанью начинают выходить на преобладающие позиции два центра — Тверь и Москва, оспаривавшие друг у друга право стать «великим княжеством». В конце концов, успех улыбнулся Москве, и с того времени русская история как бы начинает течь по новому руслу.

Отсутствие преемственной связи с культурой Киевской Руси предстает еще более очевидным, если принять во внимание, что мощь Москвы — это настоящий продукт татарской эпохи. До 1147 г. ни в одной летописи даже не встречается название «Москва» (в XIII веке этот маленький центр был известен еще под названием «Кучково»)⁷. С конца XIII в., меньше чем за столетие, умелые действия ловких князей, хорошо освоившихся в режиме насилия и интриганства, на которые опиралась власть Орды, привели к тому, что Москва заявляет о себе как о первом среди городов русских и становится резиденцией не только великого князя, но и митрополита, облеченного высшей духовной властью. При Иване Калите (1325—1340) и, спустя двадцать лет, при Дмитрии Ивановиче Донском первенство над другими землями закрепляется окончательно за Москвой. Разбив собственных русских противников, Москва вступает в борьбу против самых мощных соперников: на западе это Литовское государство, уже завладевшее большими территориями Древней Руси, а на востоке — Золотая Орда.

Процесс политического преобразования внутри славянских земель, подпавших под иго татар, ознаменовал начало средневековья «особого типа», в котором память о Киеве приобретала значение, в общих чертах сходное со значением римской классики для латинского мира. Пока гегемония Москвы не проявит себя во всей полноте как залог восстановления державы, новые княжества сохраняют все признаки местных государств, для которых универсальный «русский дух» будет значить примерно то же, что «римская идея» для варварских романских королевств (но такая историческая параллель не должна привести нас к крайним

⁷ Последние находки ученых-историков свидетельствуют о том, что уже в середине 50-х гг. XII в. на территории современной Москвы возводились деревянные укрепления. Новая крепость находилась на землях, где сходились в то время границы пяти княжеств. — *Прим. ред.*

выводам, поскольку налицо множество различий в специфических политических и культурных условиях). На месте «локальных литератур» эпохи феодального раздробления Киевской Руси к XV в. возникнут «локальные литературы» новых «Россий». В XVI и XVII вв. Москва устремит все свои силы к тому, чтобы сделать московского государя Царем всея Руси. Централизаторская политика Москвы предстанет тогда «возрождающей» и одновременно «имперской». В свете великой идеи православного славянства, сильного и объединенного под водительством одного князя — первосвященника, некоторые удельные княжества будут встречать московские дружины приветствиями, видя в них священное орудие религиозного и национального возрождения; однако новые специфические концепции местного патриотизма, возникшие на других малых территориях России, станут причиной отношения там к московским дружинам как к беспощадным ордам, рвущимся к завоеваниям. Культура московского периода отразит последние тяжкие муки русских земель накануне новой эпохи (а она настанет уже в XVIII в.), когда культурная традиция славянского православия завершит многовековой цикл, чтобы влиться в собственно «русскую» культуру современности.

Однако XIV в. вплоть до последних его десятилетий (то есть до первого решительного бунта и крупного конфликта Москвы с Ордой в 1380 г.) остается вне новых крупных политических и духовных течений, которые едва зарождаются в глубинах покоренных русских государств. Только бросив взгляд в последующие столетия, мы убедимся, что наше желание найти какие-нибудь знаки преемственности вполне обоснованно. Этот поиск «шва», соединяющего остатки киевской культуры с первыми предвестиями московской культурной эпохи, не может, однако, опираться только на закономерности политического и военного развития. Если мы хотим придерживаться исторической реальности, а не пускаться в туманные обобщения, вдохновляясь пресловутыми теориями «миссии», «государственной идеи» или «национального духа», нам придется ограничиться признанием того, что, вопреки всем дроблениям владений и крушению великих идеалов, исходивших из древнего Киева, в русских землях продолжали сочинять тексты на церковнославянском языке, сформировавшемся между XI и XIII вв. Даже если в целом эти отдельные страницы не складываются в образ целостной литературы XIV в., все же само их наличие подтверждает факт передачи некоего наследия. Переводя или составляя своды, писатели XIV в. не шли дальше технической стороны литературного творчества. Их художественная «пассивность» имела, однако, одно внутреннее достоинство, ибо так «хранились», пребывая в почти полной неподвижности, языковые обороты, приемы, «ремесло» творцов старой церковнославянской ли-

тературы. Происходило нечто похожее на процесс зимней спячки, в котором сохранение жизненных элементов осуществляется при внешнем подобии смерти. Когда же, после столетнего перерыва, русское литературное наследие начнет вбирать в себя новые жизненные соки и раскроет свои сокровища навстречу живительному теплу, идущему от других очагов культуры, — тогда страницы произведений XV в. заполнят — но уже вплетаясь в новую соединительную ткань — те же самые образы, те же ритмы, те же синтаксические структуры, какие знала Древняя Русь. Даже если иными станут духовные стимулы и иными станет круг занимающихся литературой, все равно «сырье» останется неизменным. В этой связи мы можем утверждать, что настоящим средством поддержания преемственности древнерусской литературы в переходную эпоху между закатом Киева и возвышением Московии было не столько национальное и культурное «сознание», сколько стиль. Только изучив, как произошло упрочение стилистической традиции, уже близкой к омертвлению в конце XIII в. и пребывавшей в оцепенении почти все XIV столетие, мы сумеем обнаружить конкретную связь между различными главами единой истории литературы, вполне заслуживающей (и мы еще больше убедимся в этом, рассматривая эпоху «возрождения») того, чтобы быть органично представленной в одном томе.

Говоря о литературе Руси, мы много раз замечали, что стиль наиболее значительных произведений хотя и черпал средства из разных светских источников, все же был верен манере письма церковных писателей. Чтобы объяснить себе, как стилистическое наследие поддерживалось в самую безжизненную эпоху, нам следует еще взглянуть на монастыри и церкви. Даже когда «Русская земля» больше не существовала, в старинных стенах разных обителей продолжали трудиться люди в черных монашеских одеяниях, и это их трудами всегда существовала Церковь, держащаяся кирилло-мефодиевой традиции, с ее литургическим языком, с ее святыми и незыблемыми принципами веры. Пусть они утратили патриотический пыл Илариона и риторическое мастерство Кирилла Туровского, но эти священники и монахи из русской провинции, которые подчас обслуживали местных князьков или даже ухитрялись обогатить собственный приход, расположив к себе владык из Орды, все же оставались хранителями самого священного наследства, когда-либо известного их прихожанам. В них уже не оживут ни Киевская Русь, ни ее лучшая литература, но и само их присутствие обеспечило непрерывность существования православного славянства, то есть высшей духовной родины, не погибшей на развалинах крепостей и при разгроме христианских полков.

Как у авторов, так и у сочинений XIV в. было, таким образом, одно главное достижение: они существовали. Историк литературы может не принимать в расчет их художественные качества и подчеркивать их идеологическую ограниченность. Но даже простое их перечисление, сведенное до инвентарного списка, тоже представляет ценность, так как дает нам в руки звено, соединяющее цепь.

В конце XIII и в XIV вв. искусство «писания» сохранялось главным образом в трудах переводчиков и в особого рода компилятивных сочинениях, отвечавших некоторым идеологическим и конфессиональным настроениям. Именно таковы новая редакция «Палеи» (так называемой «Палеи толковой»), в которой изложение библейской истории подчинено задачам антииудейской пропаганды и апологии христианства, а также «Хронограф», который из-за его тенденциозной трактовки истории еврейского народа получил в современной критике название «Хронограф иудейский». Если не принимать во внимание полемической направленности подбора переведенных отрывков, эти тексты не содержат ничего, что позволило бы их считать (хотя такие попытки и делались) памятниками «оригинальной» литературы. В XIV в. получили заметное распространение «Сказание об Индийском царстве», составленное в Византии и известное в России в сербском изложении латинского варианта, а также новелла «Стефанит и Ихнилат», восходящая к «Панчатантре», и новелла «Двенадцать снов царя Шахаиши».

Панораму самостоятельного литературного творчества разных русских земель составляют следующие труды: в Новгороде — диалог о храмах Константинополя и послание местного епископа тверскому со свидетельствами о существовании земного рая (земной рай — это не сказка, он в самом деле существует, и два новгородских путешественника якобы сумели определить его местоположение); в Москве — житие первого митрополита московского по имени Петр⁸; в Твери — летописная легенда антимосковской направленности, повествующая о смерти татарского посла Шевкала, схваченного местным князем и сожженного заживо вместе с его спутниками; во Пскове — летописная повесть о князе Довмонте и его борьбе с литовцами⁹; в Ростове — вариант легенды о татарине Петре (прозванном за его причастность к Орде «Петром Ордынским»), который перешел в христианство и в конце концов сделался монахом.

⁸ Очевидно, автор имел в виду следующие сочинения: «Беседу о святых Царьграда», «Послание» 1347 года новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Федору, «Житие святого Петра, митрополита Московского». — *Прим. ред.*

⁹ «Повесть о Довмонте Псковском», «Повесть о Петре Ордынском». — *Прим. ред.*

Глава вторая

Славянское православное Возрождение

Подстраивая литературную историю под традиционные схемы истории политической, мы могли бы добиться совпадения первого пробуждения русского творческого духа с началом «московской эпохи» и, ссылаясь на специфику древнерусского «средневековья», обосновать наш критерий преемственности исключительно переходом идеологического и стилистического наследия от Киева к Москве. В XV в., однако, мы наблюдаем повсеместное возрождение славянской литературы в русских землях, которое, будучи связано в значительной мере с новой культурной функцией Великого княжества московского, в то же время находит питательную среду и в других локальных традициях (Новгорода, Пскова, Твери, Смоленска, Рязани) и, как нам представляется, обретает универсальный смысл, превосходящий амбициозные устремления Москвы — рождающейся общероссийской столицы.

Земли, прежде входившие в киевское государство, а теперь по большей части относившиеся к Орде, в течение всего XV в. так и не добились политического единства, которое было необходимо для того, чтобы ему нашлось соответствующее зрелое литературное выражение. Гегемония Московии едва намечалась, и ей противостояла гегемония Литовского государства, в которое влились также различные восточнославянские народности и униаты из Польской республики. Польско-литовский союз, заключенный в 1385 г., положил начало могуществу династии Ладислава Ягеллона, которой суждено было изменить соотношение сил в Восточной Европе. Политика Ягеллонов имела своей целью создание на федеративных основах великой славянской империи, которая должна была простираться от германских границ на все православные славянские земли. Эти честолюбивые замыслы сопровождались рядом религиозных миссий.

В рамках радикального эволюционирования восточноевропейской политики борьба Москвы с польско-литовским продвижением на восток очень скоро обрела значение более важное, нежели местные противостояния. В то время как турки двигались в глубь Балканского полуострова и Византийская империя начинала агонизировать, славянский мир — как западный, включенный в религиозную орбиту римской церкви, так и восточный, питаемый православным учением церкви Кирилла и Мефодия, — искал собственный путь окончательного самоопределения. Кризис охватил тот культурный ареал, который мы здесь назвали «православным славянством», потому что в первые десятилетия XV в., когда большая часть русских земель еще находилась под татарами, а на Балканском полуострове Сербия и Болгария уже начали превращаться в оттоманские провинции, православным славянам стало казаться, что отсутствует какая-либо возможность возвращения собственной государственности. Поэтому среди самых верных последователей церковной обрядности восточного образца христианский патриотизм подчас окрашивался в ирредентистские тона, превращаясь в движение за воссоединение славянских земель вокруг латинской церкви — ведь теперь именно она представлялась единственным оплотом противостояния мусульманскому Востоку. Именно в этот период мнимого упадка славянский православный мир все же нашел в себе внутреннюю энергию для духовного возрождения, эпицентр которого, следуя за развитием политических событий, постепенно перемещался в русские земли. В этом смысле происходящее не являлось феноменом ни национального, ни специфически государственного порядка. В области литературы в особенности усиление творческой активности в России надо рассматривать не в свете развития локальных процессов, а как отражение славянской православной языково-национальной культуры, которая все еще жила и оставалась сплоченной на территориях, гораздо более обширных, чем владения князя московского или его соперников в Новгороде или Пскове.

Тем не менее русский XV век был по сути «провинциален». Москва быстро наращивала силу, но в ее культуре еще не возник новый источник просвещения, маяк и ориентир. Скорее напротив, по сравнению с другими центрами культура в Москве была развита хуже и в художественном отношении еще едва формировалась. Ее принципы и церковь возвращались к киевской традиции, но это нарочитое духовное восстановление связи значило не больше, чем политическое заявление, и не являлось выражением прямой культурной преемственности. Духовное возрождение русских земель в эту эпоху было результатом более широ-

комасштабных объединительных процессов, которые, с одной стороны, привели к восстановлению контактов с Западом, а с другой — воссоздали в новых формах старый дуализм между западным и восточным вариантами христианства. Исторические предпосылки для культурного пробуждения XV в. можно искать в древней Киевской Руси и в Болгарии X в., в Риме и Константинополе, в православных славянских землях, отошедших к Польско-Литовскому государству, и во Втором Болгарском царстве (конца XII—XIV вв.). Между Киевом и Москвой, как мы видели, непрерывность культурного процесса проявилась лишь в упорном сохранении стиля, который давно уже омертвел. Новое цветение этого засохшего стилистического древа произошло не только под влиянием изменившейся внутренней политической обстановки, но в еще большей степени благодаря распространению течений, образовавшихся в условиях общего нарушения восточноевропейского равновесия.

С конца XIV и до начала XVI вв. жизнь русских земель определяют три мощных движения: борьба с татарами, столкновения гегемонистских политик Москвы и Польско-Литовского государства, расширяющиеся еретические и реформаторские течения в сфере религии.

В борьбе за освобождение из-под власти Орды главную роль играет, конечно, Москва. Сначала речь идет о вооруженных стычках, которые Орде кажутся не настоящей войной за независимость, а просто «бунтами» и внутренней борьбой за признание московских правителей «великими князьями». Потом, по мере постепенного ослабления татарской державы, которой угрожали соперники на азиатском фронте, Москва развернула борьбу за полное освобождение русских земель. Этот процесс завершился ровно столетие спустя: в 1380 г. русские войска под предводительством московского князя Дмитрия Ивановича Донского победили татар на поле Куликовом (при впадении реки Непрядвы в Дон — отсюда и эпитет «Донской» в имени победителя). В 1480 г. Ахмат, последний татарский властитель на русской земле, падет под совместным ударом войск Ивана III и крымского хана Менгли-Гирея.

Избавление от более чем двухсотлетнего татарского ига не совпало, однако, с созданием истинно независимого русского государства. Вплоть до конца XV в. русские земли являются театром борьбы за политический приоритет, и в этих столкновениях Москва часто выступает в одиночестве и против Польско-Литовской державы (которая усилилась благодаря династическому и административному объединению), и против враждующих с Москвой некоторых русских городов, склонных скорее покориться краковскому государю, нежели московскому князю. Новгород ус-

тупил Москве лишь в 1478 г., после того, как сам отказался от притязаний на господство и от поддержки партии полонофилов-«западников». Вскоре Москва победила также Тверь и Рязань и разрешила в свою пользу конфликт с государством Ягеллонов.

Только на заре XVI в. на самой дальней восточной окраине Европы возникает стабильная Московская держава. Ее появление стало сюрпризом для наблюдателей того времени, а всей истории континента был задан непредвиденный ход. Но окончательная победа Москвы и неудачи восточной политики Ягеллонов спутали расчеты католического Запада не столько на экономическом, политическом или дипломатическом фронтах, сколько в его церковной политике.

В христианской Европе нашествие турок и падение Константинополя вызвали серьезную тревогу, но одновременно подсказали возможность нового конфессионального объединения под эгидой римского папства. Церковная Уния, заключенная во Флоренции в 1439 г., была воспринята как начало новой эры согласия. И греческое православие, и славянское (авторитетно представленное во Флоренции русским митрополитом Исидором) вроде бы отказались тогда от вековой полемики с латинской церковью. Но факты спустя несколько десятилетий показали, что, напротив, конец Византийской империи не означал для восточных христиан крушения их языковых и национальных ценностей. Униатская мечта утратила свой универсальный смысл, и противостояние Московии и династии Ягеллонов возродило в Восточной Европе древнее византийско-римское соперничество, скрытое под теми же идеологическими формулами и под теми же универсалистскими амбициями. Православное славянство не признало Флорентийской унии (а после присоединения к ней митрополита Исидора последовало его публичное отречение), мало того, оно еще решительнее заявило о своей независимости. Болгарская, сербская и русская церкви никогда не признавали своего полного подчинения Византии; а когда Византия исчезла, они воспользовались этим, чтобы громче заявить о собственной духовной автономии и жизнеспособности. Меньше чем за полвека православное славянство возродилось из развалин. Победа над Ордой, достигнутая главным образом силою московского оружия, создала наилучшие условия для того, чтобы это пробуждение обрело конкретное выражение именно в русских землях.

Религиозное брожение, которое в течение всего XV в. волновало культурную жизнь Москвы, Новгорода и других крупнейших русских центров, часто возникало далеко за пределами местных церковных кругов.

С Запада пришли в Новгород идеалы крупнейших еретических сект, а из среды балканского славянства докатилась до Москвы и многих смежных с ней областей новая волна церковного и языкового обновленчества. Это последнее проявление культурной миграции, ставшее возможным благодаря переселению в Россию значительного числа религиозных деятелей из завоеванных турками Сербии и Болгарии, обычно называется в литературной историографии «вторым южнославянским влиянием» (тогда как «первое славянское влияние» приходится на владимирскую эпоху в конце X в.). Сохраняя эту условную терминологию, мы хотели бы подчеркнуть надгосударственный и наднациональный характер этого явления. В то время как «первое влияние» распространило на Киевскую Русь исключительно балканославянское культурное наследие, «второе влияние» проявило себя в общем обогащении православной славянской культуры той духовностью, которую привнес в нее один из ее же ареалов, обладающий наиболее развитым духовным развитием. В XV в. болгарские и сербские священнослужители, переселяясь в Россию, не стали «экспатриантами», потому что в духовном смысле их «родина» не совпадала с определенным государством или географической местностью, но представляла собой церковь кирилло-мефодиевой традиции.

Сложность русской культурной ситуации XV в. должна быть рассмотрена во всем ее объеме. Мы проделали бы работу напрасную и неоправданную по своим результатам, если бы из соображений ясности изложения попытались выделить из переплетения тенденций одну «направляющую» линию литературной историографии. Единственное, что мы можем констатировать, это общее возрождение духовной активности — в особенности в сфере литературы и искусства. Это возрождение мы определяем как «православное», так как именно усиление православного славянского патриотизма стало новым явлением в этом веке. Что касается всего остального, то мы должны отказаться от создания общей панорамы русской литературы, но рассматривая же отдельные тексты, продолжим наши поиски конкретного «фона» для них в локальных культурах Москвы или Рязани, Новгорода или Пскова.

Значимость культурных границ, которыми в XV в. еще рассечен единый массив русских земель, станет более понятной, если из зоны влияния Орды мы переместимся в те области Древней Руси, которые оказались под властью литовцев. Здесь, в юго-западной России, православные славянские народности медленно вырабатывают собственную традицию не только в политике и культуре, но даже в языке. В то время как на севере и востоке формируется ядро Московии, в Киеве и далее к северо-

западу, ближе к Польше, намечается возникновение украинской и белорусской наций. Должно пройти еще более века, чтобы объединение с Москвой прервало этот процесс; но, впрочем, оно будет скорее формальным и не затронет сущности, так что и реалиям современной России не удастся стереть следы расхождений, давно укоренившихся в душах и закрепленных в различиях языкового плана.

«Второе южнославянское влияние» и «плетение словес»

Если мы не будем останавливаться исключительно на эволюции литературной традиции в русских землях, а окинем взглядом всю панораму «православного славянства» — от московских земель к украинским и белорусским и далее до Сербии и Болгарии, — нам удастся выявить исторические критерии культурной преемственности, которые иначе ускользнут от нашего взгляда. Как мы видели, XIV в. в России был веком всеобщего застоя и столь глубокого упадка, что было почти правомерным говорить о конце целой цивилизации. Сохранением если не стиля, то технического инструментария, механических узлов традиции вплоть до начала московской эпохи можно объяснить выживание литературных традиций, но не их возрождение. Однако мы полагаем неточными как тезис тех, кто считает государственное укрепление Москвы в XV в. главным фактором культурного пробуждения, так и точку зрения тех, кто хотел бы в каждом свидетельстве новой стилистической энергии видеть плод «импортирования» или рабского подражания образцам, привнесенным извне.

Нам не кажется, что единство православной славянской культуры в Средние века основывалось на государственных либо национальных принципах. Первое царство болгар (IX—XI вв.), Киевское государство (XI—XIII вв.), независимая Сербия (XII—XIV вв.), княжества Московское, Тверское, Новгородское, Псковское, Рязанское в последний период татарского господства (XV в.) и, наконец, Московия (XVI—XVII вв.) представляют собой различные политические проявления общности, спаянной единой верой и единым языком церкви (а именно церковнославянским во всех его локальных вариантах) и существующей вне этнических различий и успехов отдельных местных династий. Подобно тому как после падения Киева многие церковные деятели переселились к северо-востоку, на земли самого сильного Владимиро-Суздальского княжества (колыбели московского могущества), точно так же, вслед за развитием

военных событий и в поисках поддержки со стороны тех светских сил, которые готовы были бы служить в первую очередь религиозным идеалам, устанавливаются постоянные культурные токи, направленные из Сербии в Болгарию, из Болгарии в Сербию и в Киев, Новгород, Москву. Речь тут идет не о «влиянии» одной литературы на другую, а о различных фазах единого эволюционного процесса.

Ставя вопрос в такой широкой плоскости, мы не собираемся оспаривать убедительность тех историй литературы, которые создавались, не выходя за национальные пределы отдельных культур — русской, сербской, болгарской. Мы хотим, тем не менее, подчеркнуть реальное наличие общей духовной сферы, роднящей восточное славянство и балканских славян.

«Второе южнославянское влияние» не следует рассматривать как простой перенос идеалов и стилистических приемов из Болгарии и Сербии на русские земли: речь идет скорее об общем укреплении славянской церковной литературы, которая создавалась в русской среде под воздействием обновленческого движения, начавшегося в лоне болгарской церкви в последние годы независимости, то есть до оттоманского завоевания Болгарии. Трудно сказать, в какой мере новые произведения отвечали болгарским идеалам, а в какой — русским. Южнославянские беженцы конца XIV — начала XV вв. подходили со своими теоретическими принципами к трактовке местной русской тематики, и на основе этого слияния вызревало литературное течение, черты которого наиболее ярко проявились именно в сочинениях русских авторов.

Взаимодополняемость обеих культур сохранится вплоть до нового времени, но теперь движение будет происходить уже в противоположном направлении, из России в южнославянские земли. Только в XVIII в., когда славянский мир переживает кризис борьбы за национальное освобождение, а церковнославянская культурная традиция окончательно сойдет на нет под напором «народных» языковых ценностей, можно будет говорить отдельно о сербской, русской, болгарской литературах как о явлениях, полностью автономных одно от другого. В интересующую же нас сейчас эпоху границы между ними не имели решающего значения, и мы предпочитаем делать акцент именно на церковнославянском единении, оставляя за национальными историографиями право выделять из общего достояния православного славянства те ценности, которые они потом смогут определять как «древнесербские», «древнерусские» и «древнеболгарские» и которые, без сомнения, можно будет исследовать в качестве предпосылок позднейших самостоятельных путей отдельных

славянских литератур (подобным образом и киевскую литературу можно изучать как в какой-то мере «древнеукраинскую» или «древнебелорусскую»). Только подчеркивая культурное единство православного славянства, мы сможем, как нам представляется, найти общий знаменатель для различных литературных феноменов, возникших в России XV в., в духовном плане еще поделенной на мелкие провинции и далекой от самой идеи национальной литературы.

Если в русских землях на протяжении XIV в. преемственность литературной традиции словно бы прерывается, то в балканском ареале там, где было сохранено влияние болгарской церкви, ситуация предстает в то же самое время совершенно иной. История как будто задумала установить чередование культурных ролей между Россией и Болгарией: начиная с расцвета школы Кирилла и Мефодия и до начала нового тысячелетия, христианский мир, пользующийся славянским языком для богослужения, находил поддержку в государстве наследников царя Бориса. Потом Болгария пришла в упадок и сделалась провинцией Византии, но роль ее тут же подхватил Киев, и его государи, начиная с Ярослава и кончая Мономахом, возродили мечты Бориса и Симеона. Когда же и Киевская Русь пала под игом Орды, снова Болгария обрела независимость и авторитет.

Второе Болгарское царство, возникшее после восстания Петра Асеня в конце XII в., вело себя очень осторожно в течение всего XIII в. во время общего кризиса византийского Востока, потрясенного латинским завоеванием. В 1204 г. болгарский царь Калуйн подписал договор об объединении своей национальной церкви с римской, но эта первая попытка включения православных славян в католическую сферу имела кратковременный успех. Болгарская церковь отделилась от Рима тридцать лет спустя и, отстаивая собственную автономию, тем не менее возобновила вековые контакты с греческим патриархатом. После всех этих бурных событий, длившихся не одно десятилетие, возрожденная Болгария только в XIII в., в царствование Михаила Шишмана и его наследников, обрела достаточную политическую стабильность, которая и помогла болгарам развить интенсивную религиозную и культурную деятельность. Город Тырново, столица Второго царства, превратился тогда в крупнейший центр православного славянства.

Расцвет так называемой «Тырновской школы» во второй половине XIV в. не стал полностью состоявшимся, завершенным художественным явлением. Прерванный турецким завоеванием, которое отсекло Болга-

рию от христианского культурного мира как раз в тот момент, когда она уже готова была передать предвозрожденческой Европе плоды своего драгоценного векового опыта, он оказался значимым прежде всего как предпосылка последующего культурного движения, уже не ограниченного Болгарией и ее столицей. В самом деле, значительный след в истории литературы оставили произведения главы этой школы Евфимия Тырновского, но еще более важную роль сыграло творчество его учеников, которые писали в Сербии и России.

Евфимий был избран болгарским патриархом в 1375 г. Духовное его формирование совершалось в лоне религиозного течения «исихастов». Исихазм еще раньше занял важное место в духовной жизни Византии. Главные теоретические постулаты этого учения были сформулированы в конце XIII в. малоазийским монахом Григорием Синаитом, а затем их развил глава так называемых «паламитов» Григорий Палама, против которого выступил монах Варлаам (глава движения «варламитов»). Спор этих двух течений перешел в одну из самых жарких полемик, которые знала Византия XIV в. В Болгарии исихазм проповедовал Феодосий Тырновский, чьим учеником и был Евфимий. Вдохновленная сугубо мистическими чувствами, доктрина исихазма включала в себя нормы духовного самосовершенствования, которые должны были привести монаха к единению с богом — то есть к истинному, освобождающему дух покою («исихии»). По сути дела, исихасты придерживались аристократической концепции жизни: только очень немногие личности, исключительно одаренные в нравственном и интеллектуальном смысле, могли приблизиться к Истине. По их представлениям, между священным и мирским существовала та же разница, что между истиной и заблуждением.

Основываясь на предписаниях исихазма, усвоенных в религиозной школе Феодосия Тырновского в монастыре Килифарево, а затем во время пребывания на Горе Афон (как и Константинополь, Афон был центром культурного симбиоза греков и славян), Евфимий сразу же по назначении его патриархом болгарской церкви взялся за «возвышение», то есть за приближение к Истине всех форм духовного просвещения, которые были ему поручены. Насколько мы можем судить по немногим оставшимся историческим источникам, дабы укрепить свою независимую позицию в полемике с греками, Тырновская церковь должна была еще раз узаконить использование при богослужении языка, не освященного первоначальной литургической традицией. Сомнение в том, не плодит ли православная церковь «заблуждения», то есть ереси, пользуясь переводами священных текстов на «варварский» язык, постоянно жило в ви-

зантийских кругах (а еретические движения действительно всегда находили благодатную почву у балканских славян). Поэтому Евфимий с особым рвением и решимостью посвятил себя пересмотру православных литургических книг на славянском языке. Нет точных сведений о том, какими критериями пользовался он в предпринятом труде, но общие линии евфимиева учения просматриваются в творчестве Константина Костенецкого — одного из самых значительных учеников Тырновской школы, который после падения Второго болгарского царства жил в Сербии у князя Стефана Лазаревича.

Лингвистическая реформа Евфимия, примененная в текстах тырновской церкви, преследовала две главные цели: выработать нормы для исправления книг по единому образцу и довести церковнославянский язык до такой степени чистоты, чтобы он в качестве «священного языка» оказался достойным быть приравненным к греческому. Практические критерии оценки текста в «Тырновской школе» сочетались при этом с настоящей лингвистической философией. Константин Костенецкий в своем трактате по орфографии для сербов излагает теорию генеалогического развития священных языков: согласно ей, церковнославянский язык рожден от греческого и еврейского, которые, соответственно, являются ему «матерью» и «отцом». Речь идет, однако, о духовном, а не физическом родстве, ибо язык имеет значение не как материально воспринимаемая структура, но как прямое средство, ведущее к божественному откровению. В свете учения исихазма, языковое выражение — это не только форма, но и истинная духовная сущность. Кто говорит «Бог», тот имеет дело не с символом божества, но с самим божеством. Тайна слова уравнивается с тайной души, и потому письмо есть деятельность духовная. Точность языка есть сама точность религиозных понятий, а стиль словесного выражения соответствует степени мистического совершенства того, кто стремится к «исихии» («покою»).

До Евфимия и его школы язык, освященный Кириллом и Мефодием, никогда еще не был объектом столь тщательных исследований. В теоретических построениях «Тырновской школы» чувствуется отблеск возвышенной духовной атмосферы Византии, питаемой неоплатонизмом, а ведь речь идет об эпохе, которую в европейском плане мы можем определить как «предвозрожденческую». Благодаря Болгарии православное славянство уже с самого начала приняло участие в движении, которому суждено было распространиться из империи Палеологов на латинский Запад и воплотиться в гуманистической филологии.

Евфимий и его помощники исправили литургические тексты и за-

фиксируют новые языковые нормы консервативного характера. В письменной практике местного церковнославянского языка в XIV в. отразились изменения, предвосхищавшие другую фазу его развития — ту, которую современная наука определяет как «среднеболгарскую». Тырновские ревизоры осудили эту тенденцию и постарались восстановить исконную структуру палеославянского языка. Поскольку, согласно их учению, язык не может быть плодом импровизации (а тем более не мог быть таковым церковнославянский, принимая во внимание священную функцию, которую ему придавала церковь), грамматические и орфографические нормы, разработанные в пуристском духе, должны были обеспечивать наибольшее приближение языка к божественной форме, которую Провидение изначально придало словам Евангелия, переведенным первыми славянскими апостолами.

Кроме выполнения непосредственных религиозных целей, языковый консерватизм тырновчан благоприятствовал дальнейшей жизнеспособности церковнославянского языка во всем культурном ареале славянского православия. Когда Тырново оказалось под османским господством, те же «антидиалектальные» критерии смогли утвердиться в Сербии, а немного позже и в России.

Обновлению церковнославянской литературы на рубеже XIV—XV вв. болгарские исихасты сообщили решающий импульс, причем не столько в плане грамматической, синтаксической и орфографической точности, сколько в плане стилистическом. В своих собственных сочинениях Евфимий и его ученики развивали преимущественно жанры агиографии и панегирика. Повествуя о жизни святого или выстраивая похвалу важному лицу, писатели болгарской школы создали образцы чрезвычайно изысканного стиля, стремящегося выделить все этимологические оттенки, музыкальные достоинства, скрытые аналогии в словах и словосочетаниях. Так родился новый литературный стиль (правда, основанный на самых древних византийских риторических экспериментах), который впоследствии назвали «плетением слов».

В качестве системы языковых приемов, направленных на придание речи особой одухотворенности, этот стиль вскоре стал известным русским и уже в начале XV в. достиг в русских землях своего высшего расцвета. Одним из тех, кто первым принес на русскую землю «второе южнославянское влияние», был болгарин Киприан (умер в 1406 г.), вышедший, как и Евфимий, из школы Феодосия Тырновского. Бежав в Россию, Киприан в годы «церковной смуты» развил активную деятельность, удержал церковь Киева от латино-православного объединения, затем

стал московским митрополитом. Русской литературе Киприан оставил характерный образец переделки традиционного текста по правилам новой стилистической школы. Еще в 1326 г. ростовский епископ Прохор сочинил житие Петра, бывшего митрополитом московским при Иване Калите; написанное им в невыразительной манере русских писателей XIV в. Киприан переписал «Житие Петра Московского», умело «сплетая» слова и обогатив текст намеками на свою собственную жизнь, проявляя при этом психологическую тонкость и глубину.

Новый стиль действительно был пропитан психологизмом. Поскольку слова представляют собой духовную субстанцию, писатель щедро раскрывал все свои способности к анализу душевных движений, стремясь сложить их в некую непередаваемого рисунка структуру. Чтобы выразить волнение, чувство духовного очищения, нужны были понятия, заключающие бы в себе самую основу, суть этих психологических состояний, и если чувство расплывалось в непередаваемых оттенках одного слова, тогда только поиск и подгонка синонимов или создание новых сложных именных или вербальных конструкций могли передать муку мистической медитации. «Плетущий словеса» автор стремился выявить в своей речи «истинную сущность» рассказанных фактов, очищая их от материального смысла и сублимируя исключительно в духовном содержании.

Подобно болгарину Киприану, который переработал житие митрополита Петра, другой беженец из южнославянских земель, захваченных турками, серб Пахомий Логофет взялся за переложение на новый стиль жития Алексия — русского митрополита и соратника князя Дмитрия Ивановича Донского. Им также написаны и стилистически переработаны жития новгородских и московских святых (Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Варлаама Хутынского). В Пахомии Логофете полнее всего воплотился тип сторонника нового литературного движения, которое на рубеже XIV—XV вв. обновило стиль русской агиографии.

Полное развитие стилистического течения, привнесенного на русскую почву «вторым южнославянским влиянием», осуществилось, конечно, не столько в работах балканских беженцев, сколько силами русских писателей, которые, впитав новые жизненные соки, сумели оживить ими старый ствол местного литературного стиля и добиться важнейшего для русской литературы художественного синтеза. Первым и наиболее значительным из писателей этого ряда был монах Епифаний, прозванный Премудрым, проживший большую часть жизни в самом знаменитом русском монастыре того времени — в Троице-Сергиевой лавре, хотя вполне вероятно, что он бывал и на Афоне. В его трудах можно найти и отраже-

ние наднациональной идеи, характерной для балканского славянского течения, и погруженность в типичные областные заботы его родины, Ростовского княжества, в положении которого Епифаний усматривает аналогию со многими небольшими центрами, находящимися под угрозой рвущейся к господству Московии. В высшей степени интересно, что при своем критическом отношении к Москве Епифаний в литературном творчестве был сторонником идейного и стилистического эклектизма, который насаждали именно московская церковь и в особенности Троице-Сергиева лавра.

Епифаний Премудрый родился, по-видимому, в Ростове (там он около 1379 г. стал монахом монастыря Св. Григория Богослова), был тесно связан с миром греческой культуры и умер между 1418 и 1422 гг. Его главное произведение — «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа»¹ — это наиболее характерный пример русского агиографического сочинения в новом стиле, традиция которого была заложена Евфимием. Именно в этом сочинении Епифаний употребил понятие «плетение словес» для определения словесного искусства Киприана и Пахомия.

Епископ пермский Стефан в XIV в. был послан русской церковью с духовной миссией в восточные области, еще не охваченные христианством, и его деятельность оказалась очень успешной. В районе Перми на Среднем Урале жили коми, которые разговаривали на языке, не известном большинству русских. Когда Стефану было поручено духовно наставлять эту народность, он не только выучил их язык, но даже составил его грамматику, алфавит и перевел со славянского священные тексты.

Исключительный характер этого предприятия определил то горячее одобрение, с каким оно было встречено в православных кругах. В самом деле, впервые славянская церковь выступила не в роли ученицы (какой она всегда была по отношению к Византии, невзирая ни на какие попытки доказать свою автономность), но в роли Учителя и Наставника. Это был повод для небывалого взлета красноречия, и Епифаний воспел новую славу церкви таким пышным слогом, какого русская апологетика еще никогда не знала.

Язык Епифания подчеркнута церковный, то есть очищенный от «вульгарного» элемента. Даже русизмы, которые несмотря на усилия ав-

¹ Р. Пиккио приводит название, отразившееся в одном из списков этого произведения. В современных учебниках и справочниках по древнерусской литературе оно фигурирует как «Житие Стефана Пермского». — *Прим. ред.*

тора писать исключительно в тырновской манере все же то и дело про-скальзывают в его стиле, получаются у него «облагороженными». Учты-вая, что изучение истории древнерусского языка далеко пока от оконча-тельных выводов, на настоящий момент невозможно полнее уточнить это соотношение народно-светского и церковно-риторического факторов в стилистике Епифания. Думается, что мы все же можем назвать «Житие святого Стефана Пермского» одним из первых в XV в. свидетельств у-ступки древнерусской литературной традиции под давлением наследия «высокой» книжности; как следствие этой уступки налицо разрыв в раз-витии местного исконного языка.

Последствия этого явления не ограничиваются одной эпохой, они ос-тавили глубокий след, весьма заметный в общей истории славянского языка всего православного ареала. Подтверждение тезису, что начавшее-ся в Тырново движение именно в русских землях имело гораздо большее значение, нежели в южнославянских, мы можем найти в том, что в со-временную эпоху литературный русский язык структурно (то есть в об-ласти морфологии, синтаксиса и стилистической традиции) остался даже более близким церковнославянскому, чем болгарский. В то время как при турецком владычестве Болгария и Сербия вынуждены были попол-нять свой словарный запас главным образом за счет народного языково-го пласта, современный русский, который качественно оформится и ста-нет выполнять функцию литературного языка в конце XVIII в., ограни-чится тем, что включит часть народной лексики, в то время как его мор-фологическая и синтаксическая структуры останутся в своих основных чертах церковнославянскими. В свете этих фактов то обновление, или точнее — та «реставрация» стиля, которая осуществлялась во времена Епифания Премудрого, может быть оценена нами как прогресс (поскольку, несомненно, художественный уровень за короткое время стал значительно выше, чем в XIV в.), но одновременно и как препятст-вие, сдерживавшее свободное развитие местных художественных течений.

Епифаний Премудрый был наиболее искусным мастером «плетения словес», и его стиль — это не простое подражание тырновской манере, но синтез различных течений в православной литературе: точность фор-мы, унаследованная от Евфимия, сочетается у Епифания с тонким чувст-вом композиции, которое напоминает нам об ораторском стиле Иларио-на Киевского, Кирилла Туровского и Серапиона Владимирского, все же иногда в погоне за эффектом и в стремлении прояснить мысль при по-мощи повторов и следующих один за другим синонимов, Епифаний

«выплетает» чрезмерно утяжеленные, запутанные периоды. Вот как, например, говоря о переводах священных текстов на язык коми, он развивает мысль о том, что одному монаху удалось за короткое время осуществить дело, на которое многие ученые люди где-нибудь в другом месте потратили бы целые годы тяжкого труда:

Сколь много лет многие философы эллинские собирали и составляли грамоту греческую, и едва составили многими трудами, и за многое время едва сложили! А пермскую грамоту один чернец составил, один сложил, один сочинил, один черноризец, один монах, один инок, Стефан, говорю, явившийся первым их епископом, один во единое время, а не во многие времена и годы, как они, но один инок, один в уединении уединяясь, один уединенный, один единого бога на помощь призывая, один, единому богу моляся и говоря: «Боже господи, премудрости наставник и смысл подающий, несмысленным толкователь и нищим заступник, утверди и вразуми сердце мое и дай же мне слово, отеческое слово, чтобы тебя прославить во веки веков». И так один инок, к единому богу помоляся, и азбуку сложил, и грамоту создал, и книги перевел в короткое время, ибо бог ему помогал².

Нередко «сплетатель словес» брал в качестве формальной канвы мотивы, уже разработанные древнейшими авторами. В течение всего Средневековья понятие литературной оригинальности в православном славянском мире оставалось настолько нечетким, что обычай переносить в свое произведение целые отрывки из другого сочинения можно считать узаконенной композиционной нормой. В приведенных выше строках мы можем найти явные включения, особенный интерес которых состоит в том, что они взяты из одного из самых древних палеославянских текстов — а именно из речи «О письменах», составленной в начале X в. в Болгарии монахом Храбром Черноризцем в защиту славянской азбуки, которую создал Кирилл. Сравнивая процессы рождения греческой и славянской письменности, Храбр подчеркивал — его слова спустя пять столетий повторил Епифаний, — что «многие годы» потребовались семи мудрецам для создания греческого алфавита, «тогда как славянские книги писал один только святой Константин, названный Кириллом, и буквы создал, и книги перевел за краткие годы...» Такие тематические переключки через столетия ярче любого доказательства демонстрируют нам единство православной письменной традиции, объединявшей славян от России до Балкан в лоне кирилло-мефодиевой церкви.

Вознесение хвалы Апостолу из Перми служит Епифанию предлогом для осуждения московского политического давления в сфере религии.

² Здесь и далее перевод В. В. Кускова. — *Прим. ред.*

На его взгляд, Москва повинна в том, что она присваивает себе все славные достижения русских, лишая другие русские земли священной для них памяти. Жители Перми, недавно обращенные в христианство, почитают своего Учителя Стефана и встречают всеобщим «плачем» известие о его кончине. Это одна из прекраснейших страниц агиографического сочинения Епифания:

Они же, едва услышав о преставлении его, восплакались со слезами, и в скорби сердечной вопили с умилением, жалобно сетуя, и все начали причитать: «Горе, горе нам, братия! Остались мы без доброго господина и учителя! Горе, горе нам, лишились мы доброго пастуха и правителя! О, как отнят у нас многого добра нам податель! О, как остались мы без очистителя душ наших и без печальника о телах наших!»

Жителей Перми печалит то, что их первый епископ, прославивший город, будет похоронен в Москве:

...Зачем же нам такая обида от Москвы? Таково ли ее правосудие: имеет она у себя митрополитов и святителей, а у нас был один епископ, был он нам законодавец, законоположник, также креститель, и апостол, и проповедник, и благовестник, и исповедник, святитель, учитель, священнослужитель, покровитель, правитель, целитель, архиерей, руководитель, пастырь, наставник, сказитель, отец, епископ. Москва ведь много архиереев имеет, избилует ими и излещивает, мы же только одного имели, но и того одного не сподобились, и пребываем в скудости, недостатке и сетовании, поскольку весьма обнищали (...) Потеряли мы рассудок и требуем руководителя и наставника.

Наряду с обилием синонимов и усложненной структурой периодов, характеризующих стиль Епифания и удерживающих его творчество в русле южнославянского литературного течения, мы должны отметить, что некоторые приемы, например нарочитый повтор причастных форм, вызывают в памяти также литературу Киевской Руси. Такая перекличка особенно заметна и в отрывке, где, почти дословно воспроизводя старую стилистическую модель «Слова о Законе и Благодати», Епифаний обогащает ее идеологическими и стилистическими мотивами, типичными для XV в.:

Хвалит Римская земля обоих апостолов, Петра и Павла, почитает и прославляет Асийская земля Иоанна Богослова, а Египетская Марка-евангелиста, Антиохийская Луку-евангелиста, Греческая земля Андрея-апостола, Русская земля великого Владимира, крестившего ее, Москва прославляет и чтит Петра-митрополита, как нового чудотворца; Ростовская земля Леонтия, епископа своего. Тебя же, о епископ Стефан, Пермская земля хвалит и чтит как апостола, как учителя, как вождя, как наставника, как проповедника, ведь благодаря тебе мы от тьмы избавились, благодаря тебе мы свет познали...

Подчеркнем, что это перечисление христианских земель и их духовных пастырей звучит как подтверждение преемственности между Древней Русью и русскими территориями XV в. Обращает на себя внимание и то, что наряду с Москвой тут названы другие города — Ростов и Пермь. Выделив Ростов, Епифаний не только проявил себя патриотом (ведь он родился в Ростове и был земляком самого епископа Стефана, с которым непосредственно общался), но и вполне определенно продемонстрировал особенности своего миропонимания: он еще не приемлет идеи единой русской земли и настаивает на сохранении автономных местных традиций. Православный патриотизм Епифания далек от идеи панмосковизма. «Областнические» симпатии автора, типичные для первых десятилетий XV в., проступят еще более отчетливо, если мы не просто дадим словам «Русская земля» и следующему за ними упоминанию Москвы, Ростова и Перми историко-хронологическое объяснение, а разглядим в этой последовательности описательный прием, благодаря которому вся Русь (то есть юго-западная Киевская Русь) оказывается приравненной к ряду современных Епифанию областей.

Поскольку «плетение словес» Епифания Премудрого представляет собой, по нашему убеждению, существенный этап в эволюции древнерусской литературы, нам следует рассмотреть еще некоторые аспекты этого стиля, так как они служат лучшей иллюстрацией того синтеза, который в начале XV в. объединил уже истощенную киевскую традицию с новыми славяно-балканскими тенденциями. Широкое употребление метафор и поиски в области ритма, характерные для киевской прозы, сохранили свою значимость и в XV в., но теперь они оказались подчинены более тонкому и искусному пониманию поэтической метрики. Если в летописях и произведениях ораторского жанра XI—XIII вв. ритм поддерживался повторением глагольных и именных форм, которые произвольно создавали паузы между отдельными предложениями, как бы обозначая «красную строку» в конце каждой «строфы», то у Епифания композиционную интригу создают эффекты постепенно нарастающего звучания, а именно вереницы синонимов, искусные переносы (*enjambements*) и игра звуковыми контрастами, которым соответствуют контрасты смысловые. Не отвергая более старую стилистическую базу, Епифаний добросовестно ищет способы обогатить ее. В похвальном слове Стефану он по ходу повествования описывает и свой труд «плетения словес»:

Да и я, многогрешный и малоразумный, следуя словам похвалений твоих, слово плетуци и слово плодяще, и словом почтить думая, и от слов похвалу собирая, и составляя, и приплетая, еще раз скажу: как еще тебя назову? Вожа-тым заблудшим, находящим погибающих...

На пишущего как бы давит тяжесть собственной словесной игры, и в какой-то момент его одолевает сомнение, не есть ли все это лишь манипуляция пустыми словами. Епифаний сравнивает свой писательский труд с более конкретной и понятной людям деятельностью того, кто учил Евангелию жителей Перми, — и тогда из-под искусного стилистического и идеологического чертежа проступают вдруг более одухотворенные образы и риторика на короткий миг как будто отступает перед поэзией. Но это только краткая передышка: аналитическая работа стилиста сразу же возобновляется и снова берет верх:

...Горе мне, говорящему, но не делающему, учащему, но не чувствующему своего бесплодия. Увы мне, являюсь я, словно смоковница бесплодная, имеющая одну листву только, листья книжные листаю и листьями писанными только хваюсь, а плода добродетели не имею, напрасно только отягощаю землю. И потому боюсь я проклятия с посещением, ... боюсь я господа, сказавшего... боюсь я апостола, говорящего...

Епифаний Премудрый — не агиограф в полном смысле слова, то есть он не только агиограф в традиционном понимании этого термина. Как его главное сочинение — «Житие Стефана Пермского», так и другой его труд, посвященный Сергию Радонежскому, который позже был переписан и дополнен Пахомием Логофетом, сочетают в себе черты агиографического и гомилетического жанров. Тенденции в развитии литературных средств, о которых свидетельствуют наиболее удачные страницы его сочинений, значимы для всей возрождающейся литературы русских земель и представляются нам существенной частью истории церковнославянской стилистики, которая, как мы полагаем, может быть вписана в общий культурный фон православного славянства.

Куликовский цикл. «Задонщина» и восхваление Дмитрия Донского

Духовное и политическое движение, в котором черпал силу возрождавшийся в русских землях патриотизм православных славян, признало памятный день Куликовской битвы началом новой эры. После полутора веков татарского ига победа христианского войска над ордами Мамай стала первым знаменем того, что культура, уже казавшаяся исчерпанной, возвращала свои позиции. Если в предшествующие десятилетия русские церковные круги нередко предпочитали именно у татар заручаться гражданской поддержкой, необходимой для сохранения их ду-

ховной власти над верующими, то после Куликовской битвы они вполне уверились в том, что можно полагаться на новую военную и административную силу, рождающуюся в недрах русского христианского мира. Церковь мобилизовала тогда все свои нравственные, материальные, пропагандистские и организационные ресурсы. Именно благодаря ее поддержке приобретает надгосударственное значение та борьба за самостоятельность и за первенство, которая уже началась между русскими землями и без церковного вмешательства могла бы так и не выйти за рамки исключительно областных разногласий. Опираясь на духовное достояние своих самых культурно развитых центров, вся славянская православная церковь от Болгарии до Москвы и от Сербии до Новгорода, Рязани и Пскова включается в настоящий крестовый поход «за землю Русскую и за веру христианскую». И если культурный вклад ученых мужей из южнославянских регионов заключался в разработке более зрелой религиозной концепции и нового литературного стиля, то местное духовенство возвращает к жизни старинные формулы киевской культурной традиции, и из старых рукописей, сбереженных и переписанных за годы чужеземного ига, в новые тексты с их новыми лозунгами переходят и слова Илариона и «Повести временных лет», и поучения Мономаха, и эпитеты, с помощью которых был создан легендарный образ Александра Невского.

Литературные сочинения, вызванные к жизни победой на Куликовом поле в 1380 г. и появившиеся в конце XIV — первой половине XV вв., составляют цикл, в котором различия эпического, нарративного, агнографического и ораторского стилей приведены к тому же общему знаменателю, каким в древнейшей литературе Киевской Руси были традиции церковного летописания. Интонация, присущая летописи, — с ее характерным чередованием сухих погодных записей (а они лежат в основе любой «летописи» как простого «описания лет») и повествовательных импульсов более «романического» толка (от них берет начало «повесть», или «роман», «рассказ») — в эпоху православного возрождения первых лет XV в. еще раз сблизила на тематическом поле конкретного исторического события творчество различных авторов, и оно снова предстает перед нами как единая Книга: старая и вечно обновляемая Книга русской христианской истории.

Собственно летописное сообщение о героическом сражении на Куликовом поле было составлено уже в конце XIV в., оно вошло в «Новгородскую четвертую летопись» и после этого включалось в состав других летописных сводов. В манере, напоминающей о «воинских повестях» XIII в.

и развивающей их повествовательные принципы, летописец рассказывает о наступлении татарской армии Мамай, к которой присоединился изменивший русским рязанский князь Олег. Христианские войска встретили врага, объединившись в священный союз, во главе которого встал великий князь московский Дмитрий Иванович, и 8 сентября, в день рождения Пресвятой Богородицы, они одержали победу у реки Непрядвы. Мамай, атакованный и разбитый также войском татарского хана Тохтамыша, бежал в Кафу и там умер. А Дмитрий Иванович, венчанный славой, привел к повиновению мятежный город Рязань.

Та же повествовательная интрига, но разработанная в лиро-эпическом ключе, — а это уже свидетельство более выраженной, чем в летописи, озабоченности формальной стороной изложения, — встречается в более позднем произведении, которое в последние несколько десятилетий оказалось в центре внимания современных филологических исследований. Речь идет о сочинении, дошедшем до нас в шести рукописных редакциях, которые достаточно широко дистанцированы во времени (это рукописи XV, XVI и XVII вв.) и, по всей видимости, не могут считаться единым текстом. Обычно все их объединяют общим заглавием «Задонщина», хотя в некоторых списках фигурируют и другие заглавия: «Слово о великом князе Дмитрее Ивановиче и о брате его князе Владимире Андреевиче, яко победили супостата своего, царя Мамай» и «Похвала великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его Володимеру Одреевичу». Как сказано в уведомлениях, предваряющих некоторые тексты, сочинение было написано рязанским священнослужителем Софонием, который, видимо, являлся непосредственным очевидцем рассказанных им событий.

О «Задонщине» мы уже упоминали в связи со «Словом о полку Игореве» (см. с. 96—97). Поскольку это восхваление победы на Куликовом поле повторяет и образы, и стилистические приемы знаменитой и вызвавшей столько споров «поэмы», воспевшей Игоря Святославича и его неудачный поход против куманов в конце XII в., большинство критиков сочли «Задонщину» плагиатом или переделкой «Слова», что, кстати, свидетельствует о более раннем происхождении и, соответственно, о подлинности последнего. С другой стороны, теми, кто не верит в подлинность «Слова о полку Игореве», была выдвинута гипотеза, утверждающая, будто «Задонщина» сама послужила образцом, который, вероятно, воспроизводили фальсификаторы XVIII в. Но мы не намерены возобновлять здесь дискуссию по поводу различных аспектов этой специфической проблемы. Ограничимся лишь уточнением, что для традиционалистской

литературы, с которой мы до сих пор имели дело, так называемый «плагиат» есть нормальное явление. Гораздо более, нежели подробное определение точек соприкосновения и степени влияния «Слова», нас интересует, как в «Задонщине» выразились возродившиеся в XV в. художественные приемы повествования. Мы можем рассматривать вступление Софония («...Лучше, братья, поведать не привычными словами о славных этих нынешних рассказах... Начнем рассказывать о их деяниях по делам и по былям... Вспомним давние времена, воздадим похвалу вещему Бояну, прославленному гусяру киевскому. Ведь тот вещий Боян, перебирая быстрыми своими перстами живые струны, славы пел русским князьям...») как его собственное подлинное сочинение, а можем прийти к выводу, что в нем преобладают лишь отзвуки более раннего произведения, но сущность его стиля и его смысл от этого не изменятся. Призыв автора «Задонщины» к «братьям и друзьям и сыновьям русским» присоединиться к его хвалебному песнопению объединил в себе, как это и было свойственно характерной для XV в. повествовательной манере, интонационный строй старинных риторических апостроф, употреблявшихся в местных эпосах, с ритмико-мелодическим рисунком «словоплетения» в манере южнославянской стилистической школы. Софоний говорит: «Сложим слово к слову, возвеселим Русскую землю и возверзем печаль на восточную страну...», а нам слышится эхо слов Епифания Премудрого: «Слово плетуци и слово плодяще, и словом почтить думая... еще раз скажу...»

Хотя в «Слове о полку Игореве» и в «Задонщине» многое совпадает, тем не менее их различает один существенный элемент: «Слово о полку Игореве» все пропитано духом язычества, а «Задонщина» полностью построена на христианской тематике — и в этом она более согласуется с известной нам общей художественной традицией Древней Руси и, в частности, с религиозно-патриотическими умонастроениями начала XV в. Дмитрий Иванович и его воины не просто жаждут вступить в борьбу и испытать судьбу (правда, они, подобно Игорю Святославичу, тоже хотят шлемом «зачерпнуть воды донской»), они прежде всего желают «не пощадить жизни своей за землю Русскую, за веру христианскую»; «жаждут воины себе чести добыть и имя свое прославить», напав «своими сильными полками на рать татар поганых».

Даже если считать «Задонщину» только вариацией на темы, которые полнее были разработаны в «Слове о полку Игореве», все же нельзя отрицать, что сама ее «подражательность» отличается достойной внимания оригинальностью. Плачу Ярославны о поражении и пленении Игоря в

«Задонщине» соответствует плач вдов о погибших на Куликовом поле. Как и Ярославна, они обращают свою жалобу к водам реки. Если бы не это соответствие «образцу», то есть «Слову», мы бы не заметили в этом «плагиате» никакого художественного изъяна и по достоинству оценили бы его тонко выверенную поэтическую стройность:

...И воспели птицы жалостные песни — восплакались княгини и боярыни и все воеводские жены по убитым. Жена Микулы Васильевича Марья рано поутру плакала на забороле стен московских, так причитая: «О Дон, Дон, быстрая река! Прорыл ты каменные горы и течешь в землю Половецкую. Прилелей моего господина Микулу Васильевича ко мне». А жена Тимофея Волуевича Федосья тоже плакала, так причитая: «Вот уже веселье мое поникло в славном городе Москве, и уже не увижу я своего государя Тимофея Волуевича живым!» А Андреева жена Марья да Михайлова жена Аксинья на рассвете плакали: «Вот уже нам обеим померкло солнце в славном городе Москве, домчались к нам с быстрого Дона полонанные вести, неся великую печаль: повержены наши удалцы с борзых коней на суженом месте на поле Куликове, на речке Непрядве³.

Вся «Задонщина» искусно соткана из отголосков старинных литературных мотивов, восходящих к книжной литературе или к народному творчеству. Чтобы понять смысл такого произведения, не надо отыскивать в нем отдельные «новые» выражения, следует скорее воздать должное завершенности и цельности его формы. В этом восхвалении Куликовской эпопеи вновь ожили наработанные за века литературные и идеологические ценности и новой жизненной силой наполнилась традиционная доктрина православного патриотизма славян. Опьянение успехом христианского крестового похода на степь воскресило главные литературные мотивы киевской эпохи, ее тему борьбы с печенегам и куманами («Задонщина» также затрагивает эту тему, напоминая о «Половецкой земле», где свирепствовали татарские орды); вновь вернулись образы и слова из литературного наследия дедов, зафиксированные на пергаменте не только в «Слове о полку Игореве», но и в летописях и торжественных речах, посвященных процветанию и разорению Русской земли. В пафосе «Задонщины» есть новизна возрождения, которое было упрочено кровью тех, кто, говоря словами великого князя Дмитрия Ивановича, на поле Куликовом «положил головы свои за землю Русскую и за веру христианскую».

Главное препятствие, мешающее в полной мере оценить это произведение, состоит, однако, не в том, что оно выстроено по тому же плану,

³ Здесь и выше перевод Л. А. Дмитриева. — *Прим. ред.*

что и «Слово о полку Игореве», а в тех трудностях, с которыми сопряжено вычленение из шести различных дошедших до нас списков единого достаточно достоверного текста. В этом направлении было сделано несколько выдающихся по своему значению попыток, но более углубленный анализ не позволяет признать их вполне удачными. На деле мы все еще располагаем не одной «Задонщиной», а разными «Задонщинами», которые лишней раз доказывают нам, насколько древнерусская культура была далека от понимания индивидуальной природы литературного творчества и потому любой текст мог, подобно летописям, постоянно подвергаться переделкам, сокращениям, слиянию с другими произведениями.

Помимо «Задонщины» о непрерывном пополнении Куликовского цикла новыми вариантами разработки летописной по преимуществу темы битвы и победы над Мамаем свидетельствует еще одно произведение, тоже существующее в разных рукописных редакциях, самая полная из которых относится к XVII в. Это сочинение, известное под заглавием «Сказание о побоище великого князя Дмитрия Ивановича»⁴, частично восходит к «Задонщине», частично — к другим устным и письменным источникам, из которых далеко не все можно точно установить. Не исключено, что богатством вошедших в него мотивов оно обязано позднему объединению всего куликовского цикла в единый свод, из которого до нас дошли только некоторые разрозненные тексты.

Первая победа в освободительной войне против Орды стала основанием не только для возрождения русско-христианского самосознания, но и для создания нового мифа, связанного с личностью главного военачальника. Как и во времена Александра Невского, восхваление нового героя вело к слиянию эпико-нарративных и агиографических начал, благодаря чему образ князя-воителя преобразуется в условную фигуру некоего светского святого.

Вскоре после того как скончался победитель в сражении на Куликовом поле, было составлено его «житие», написанное в стиле «плетения словес», свойственном агиографам болгаро-сербской школы, и озаглавленное «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго». В конце XIV в. великий князь московский еще

⁴ «Сказание о Мамаевом побоище». — *Прим. ред.*

не имел титула «царя», но автор сочинения, или, точнее, его более поздний переписчик называет здесь Дмитрия Донского государем над всеми русскими землями, по-видимому, желая оправдать возникшие в более поздний исторический период притязания его династии на российский престол. Через все повествование о жизни военачальника проходит мысль об особой миссии Москвы: могущество Москвы вызывает у Мамая зависть и гнев; именно благодаря ему в конце концов торжествует христианская вера. По сравнению с другими произведениями на ту же тему, в «Житии Дмитрия Ивановича» усилен мотив противостояния христианской Москвы и врага церкви, фанатичного магометанина Мамаю:

...От востока и до запада прославлено было имя его, от моря и до моря, и от рек до конца вселенной разнеслась слава его. Цари земные, слыша о нем, дивились, и многие страны трепетали.

Враги же, живущие вокруг земли его, позавидовали ему и наклеветали на него нечестивому Мамаю, так сказав: «Дмитрий, великий князь, называет себя царем Русской земли и считает, что превзошел тебя славой, и противостоит твоему царству».

Мамай же ... сказал князьям и вельможам своим: «Захватчу землю Русскую, и церкви христианские разорю, и веру их на свою перемену, и повелю поклоняться своему Магомету. А где церкви были, тут ропаты поставлю и баскаков посажу по всем городам русским, а князей русских переблю».

По контрасту с нечестивым Мамаем Дмитрий Иванович — это воплощенный символ христианской непорочности. Готовясь к битве, он уповает не столько на силу оружия, сколько на поддержку неба и заступничество Пречистой Девы. Молитва Дмитрия, обращенная к Богородице, клятва верности, произнесенная его воинами перед битвой, участие ангелов в сражении придают этой «военной повести» эмоциональную тональность «жития святых отцов»:

...Услышав же об этом, князь Дмитрий, преисполнившись скорби, обратился к богу и к пречистой его матери и сказал: «О пресвятая госпожа богородица-дева, заступница миру и помощница, моли сына своего за меня, грешного, да удостоюсь славу и жизнь свою положить во имя сына твоего и твое, ибо не имеем другой помощницы, кроме тебя, госпожа». ...И призвал он вельмож своих и всех князей Русской земли, бывших под властью его, и сказал им: «Должно нам, братия, сложить головы свои за правую веру христианскую, да не будут захвачены города наши погаными и не запустеют святые божиы церкви, и не будем мы рассеяны по всей земле, да не будут уведены в полон жены и дети наши, да не будем притесняемы погаными во все времена, если за нас умолит сына своего и бога нашего пречистая богородица». И отвечали ему князья русские и вельможи его: «Господин наш русский царь! Обещали мы,

служба тебе, жизнь свою отдать, и ныне ради тебя кровь свою прольем, и своею кровью второе крещение примем».

Автор жития старается представить великого князя московского не только как божьего избранника для защиты веры предков, но также как продолжателя династической традиции, восходящей к Киевской Руси и княжению Владимира. Эти ссылки на историю — яркая иллюстрация того, как политические амбиции Москвы подпитывались сохраненным Церковью идейным наследием русского христианства:

И восприняв Авраамову доблесть, помолившись богу и призвав на помощь святителя Петра, нового чудотворца и заступника Русской земли, пошел князь, подобно древнему Ярославу, на поганого, на злочестивого Мамаю, второго Святополка. И встретил его в татарском поле на реке Дон. И сошлись полки, как сильные тучи, и заблестало оружие, как молния в дождливый день. Ратники же бились врукопашную, по долинам кровь текла, и вода Дона-реки с кровью смешалась. А головы татарские, словно камни, падали, и трупы поганых лежали подобно посеченной дубраве. Многие же благоверные видели ангелов божиих, помогавших христианам. И помог бог князю Дмитрию, и родичи его, святые мученики Борис и Глеб; и побежал окаянный Мамай перед лицом его. Треклятый Святополк на гибель побежал, а нечестивый Мамай безвестно погиб.

В отличие от произведений, непосредственно входящих в Куликовский цикл, в «Житии великого князя Дмитрия Ивановича» битва с татарами не составляет повествовательного центра; многие его страницы посвящены последующим годам жизни того, кто «землею Русскую управляя и на престоле сидя, ...царскую багряницу и царский венец носил, а в монашеские ризы всякий день облечься желал. Всегда почести и славу от всего мира принимал, а крест Христов на плечах носил... поистине земной явился ангел и небесный человек».

Все риторические приемы древней и новой литературной традиции православного славянства «вплетены» в эту «похвалу» государю. Когда Дмитрий Донской умирает и его лицо озаряется ангельским светом, супруга князя начинает погребальный плач, который весь составлен из «общих мест» этого жанра вдовьей жалобы:

Цветок прекрасный, что так рано увядаешь? Сад многоплодный, уже не даруешь плода сердцу моему и радости душе моей! Почему, господин мой милый, не взглянешь на меня, почему ничего не промолвишь мне, не обернешься ко мне на одре своем? Неужели забыл меня? ...Солнце мое, — рано заходишь, месяц мой светлый, — скоро меркнешь, звезда восточная, почему к западу ходишь? ...Вместо драгоценной багряницы облачаешься в простые и бедные ризы, не мною расшитую одежду на себя одеваешь, вместо царского венца простым платом голову покрываешь, вместо палаты красный гроб себе прием-

лешь. Свет мой светлый, почему ты померк? Если бог услышит молитву твою, помолись обо мне, о своей княгине...⁵

Произведение заканчивается похвалой усопшему, которую сам автор произносит от своего имени, строя ее как цепь риторических вопросов («Ангелом ли тебя нареку? Но во плоти ты ангельски прожил. Человеком ли? Но ты выше человеческой природы деяния свершил... Аврааму ли тебя уподоблю? Но ты, уподобившись ему верою, в жизни своей намного превзошел его. Прославлю ли тебя, как Исаака... Израилем ли тебя назову?...») в полном соответствии со стилистикой погребальной похвалы святому Стефану Пермскому, написанной Епифанием Премудрым.

Устремления Москвы

Не воплощая еще в себе русскую культуру во всей ее полноте, поскольку одновременно с Москвой ее представляют государства-соперники Новгород, Псков, Тверь, Рязань, московские литературные и религиозные тенденции XV в. предвещают стилистическую манеру нового типа, которая закрепит в последующих веках и донесет до порога современности верность собственной местной культурной традиции, а вместе с нею и явное и упорное неприятие западных влияний.

В эпоху, когда европейский христианский мир мучительно ищет путь к обновлению, а римская церковь, только что пережившая муки схизмы на Западе, объединяется с византийской в последней, хотя и тщетной попытке противостоять продвижению турок, Москва отказывается признать несостоятельность средневековых мифов и, наоборот, изо всех сил старается вернуть им жизненность и злободневность и в старинных легендах найти основания для самых амбициозных своих утверждений относительно исторически оправданной легитимности собственного державного могущества. В то время как Западная Европа в своем упоении гуманизмом доверяет филологам и историкам, начиная с Леонардо Бруни и кончая Лоренцо Валлой, критически пересматривать ее летописное наследие, Москва простодушно черпает сведения из легенд и почитает за Откровение различные формы апокрифических сказаний.

Феномен, который с точки зрения общей истории религии мы определяли как «православное славянское возрождение», в московской культуре XV в. проявился в защите восточно-христианского Средневековья

⁵ Перевод М. А. Салминой. — *Прим. ред.*

от рационалистического ревизионизма латинско-германской Европы и от византийского «отступничества» Иоанна VIII Палеолога. Но великие князья московские не остались совершенно равнодушными к шедшим из Италии и с Запада и все более крепнувшим тенденциям, связанным с переоценкой классической древности: так, они снизошли до тщеславного желания иметь родоначальников из «римлян» — правда, в данном случае можно говорить всего лишь о конъюнктурных компромиссах, вызванных отчасти дипломатической необходимостью. По своей сути московская культура осталась чуждой живительным веяниям гуманизма, и всякое проявление новизны в духовной сфере воспринималось ею как угроза, как вероломная попытка латинского экспансионизма вторгнуться на запретную для него культурную территорию.

И с историко-культурной, и с политической, и с сугубо литературной точек зрения позицию Москвы по отношению к Западу следует с полным основанием оценивать негативно. По сравнению с периодом татарского нашествия и с эпохой Александра Невского теперь можно с еще большей уверенностью говорить о полном отходе от общего для всей остальной Европы направления культуры: Средневековье, которое в католических странах клонится к закату, в русских землях упрочивает свои позиции, и все возможные последствия этого очевидны. Достаточно одного, даже поверхностного взгляда на общую панораму западной культуры XV в. и на ее плодотворное развитие в последующие века, причем не только в Италии и в латинско-германском регионе, но и в католических славянских странах, таких как Польша и адриатическое побережье, и сразу становится заметным низкий художественный уровень московской культуры, упорно держащейся за формы, характерные для византийско-славянского средневековья⁶.

Однако в таком негативном суждении может содержаться зерно ошибочных толкований. В начале XV в. вся Европа была охвачена кризисом: его переживают папство, Восточная империя и, как мы видели, весь этно-религиозный комплекс православного славянства. Чтобы «возродиться», Запад замыкается в собственной латинской культурной традиции. Греческий Восток, потрясенный турецким завоеванием, уже не мо-

⁶ На наш взгляд, автор здесь несколько недооценивает размеры ущерба, нанесенного русской культуре монголо-татарским нашествием (которого благодаря России благополучно избегла Европа). То, что русская культура сумела в XV в. возродиться из того коллапса, в котором она пребывала на протяжении всего предшествующего периода, уже само по себе является величайшим ее достижением; централизующая роль Москвы имела при этом положительное значение. — *Прим. ред.*

жет поступить так же. Со своей стороны, православное славянство видит только один путь к спасению: это русский путь, и его без колебаний выбирают в конце XIV в. ученые прелаты Сербии и Болгарии. Для русских земель «возрождение» также воплотилось в возврате к истокам собственной традиции. И разве было бы возможно вдохнуть жизнь в самое драгоценное достояние славянской православной культуры, если бы одновременно были открыты двери для прозападных сил, которые в рамках привычной для них полемики с «варварским» нелатинским миром грозили перечеркнуть своей просвещенной и «рациональной» критикой все мифопоэтическое наследие, накопленное в Киеве, в Болгарии, в Сербии?

Чтобы укрепить свою независимость от «латинского» мира, московская литература прибегла ко всем старым религиозно-националистическим формулировкам, которые выработала эпоха Киевской Руси, а возрождение идей сопровождалось, естественно, и реставрацией языка, который южнославянские монахи-беженцы насаждали, следуя наставлениям Евфимия.

Московские литературные тексты XV в. содержат, тем не менее, и новые элементы, появление которых нельзя объяснить только замкнутостью в собственном прошлом. Москва следует примеру Киева и осваивает литературные эксперименты Болгарии XIV в. в области формы, но объективные политические условия препятствуют развитию в Москве религиозной литературы того же типа. Падение Византии одновременно лишило славянское православие самого главного оппонента в вековом диалоге на тему автономии и самого надежного источника идей. Византийско-славянский симбиоз, проявлявшийся то в отношениях между государством и церковью, то во внутрицерковных противостояниях (за или против признания греческого митрополита, за или против местного русского правителя), в XV в. утрачивает существенный элемент для своего диалектического развития. Православная славянская церковь, едва возродившаяся из развалин, которые повсюду оставили после себя татары и турки, не имела еще достаточно сил, чтобы возглавить движение, в котором роковым образом пересекались интересы и притязания международного масштаба. И тут решительно выступает на авансцену светская власть. Если в Древней Руси культура была главным образом церковной и сами князья разделяли политику, главные цели которой устанавливали константинопольский патриарх и киевская митрополия, то в поднимающемся московском государстве князь уже диктует самостоятельно законы религии. Древняя традиция конфессионального патриотизма

православных славян при этом оживает, но не столько в связи с реальным восстановлением роли церкви, сколько благодаря силовому решению тех, кто, положившись на силу оружия, воспользовался церковью как орудием светской политики. С падением Константинополя православные верующие утратили главного своего наставника, и Рим выказал желание принять в свое лоно остатки их великого наследия; но тут Москва провозгласила себя новым Римом и новым Константинополем, а ее князья заявили о своем праве называться самодержцами и первосвященниками.

Исходя из этого, мы можем выделить основные идеологические истоки нового стиля, который утвердился в московской литературе XV в. Деятельность писателей находится в зависимости от общей политики, а это приводит к тому, что формальные приемы религиозной литературы все более очевидно приспособляются к требованиям политики светской. Так, мы должны отметить дальнейшее развитие тенденций, которые мы выделяли, говоря о «Житии Дмитрия Ивановича Донского»; в свою очередь, они восходят к таким образцам «светской агиографии», как «Житие Александра Невского» XIII в. Поскольку устремления Москвы требовали соответствующих «исторических толкований», летописная традиция подверглась пересмотру, в результате которого «повесть» снова полностью обрела старинную торжественность сказания, насыщенного библейскими мотивами и «откровениями» апокрифического характера. Наконец, потребности духовного и мирского порядка возвращают к жизни «слово» как жанр ораторский и пригодный для полемики. В целом речь идет о литературе «официальной», создаваемой уже не отдельными монастырями, а от имени христианского мира, который отождествляется с государством и с его высшими властями. В ряде случаев мечты о величии государя и о Церкви, которую отныне составляют его верные «подданные», находят свое самое полное выражение в стиле «плетения словес» с его величавой архаичностью.

Религиозное отчуждение Москвы от Константинополя и от Запада стало, несомненно, наиболее значительным фактором в церковной жизни восточных славян во второй половине XV в. Однако в полемической литературе предшествующих лет мы напрасно искали следы осознанной идеологически зрелой позиции, на основании которой можно было бы уяснить четкую «директивную линию» московской церкви. До Флорентийского собора интересы ее не выходят за рамки проблем юрисдикции, на почве которых у нее с литовской православной митрополией посто-

янно возникают споры, ведущиеся как на сугубо церковном, так и на политическом уровне. Поскольку формально титул «митрополит киевский» соответствовал титулу «митрополит всея Руси», московская церковь неизбежно вступала в столкновение с польско-литовской политикой, осуществляемой династией Ягеллонов. Это соперничество особенно обострилось к 1415 г., когда в Киеве, которым владели польско-литовские князья, был поставлен митрополитом Григорий Цамблак, ученый прелат из болгар (он приходился племянником упомянутому выше Киприану и принадлежал к поколению, обучавшемуся еще в тырновской школе у Евфимия). Против Цамблака повел решительную борьбу московский митрополит Фотий, которого можно считать первым выразителем антизападных тенденций в московской церкви. Как сам Григорий Цамблак (политика которого не отличалась твердостью, но по сути благоприятствовала объединению с Римом, насколько можно судить по его меморандуму, обращенному к Констанцскому собору), так и Фотий оставили после себя сочинения, важные в культурном и стилистическом отношениях, однако на основании этих трудов мы еще не можем ничего заключить ни о всей литературной жизни православного славянства, ни о новой «московской» ее тенденции. Только после Флорентийского собора, после низложения митрополита Исидора великим князем Василием Васильевичем и после избрания независимо от Византии русского по рождению митрополита в лице рязанского епископа Ионы (1449) идейная независимость московской церкви обрела конкретные формы в литературе.

Первый текст, в котором убедительно выразилась гордость Москвы, считающей себя теперь источником того духовного влияния, какое веками шло из Византии, был написан между 1460 и 1462 гг. Автор его нам не известен, хотя существует гипотеза, согласно которой речь может идти о крупнейшем южнославянском мастере «плетения словес» Пахомии Логофете. В длинном заглавии кратко изложено содержание текста: «Слово избрано от Святых писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осмаго сбора латыньского, и о извержении Сидора прелестного, и о поставлении Рустей земли митрополитов; по сих же похвала благоверному великому князю Василию Васильевичу всея Руси»⁷.

Перед нами не столько полемическая «трактовка», сколько строго хронологическое и тенденциозное, разумеется, изложение событий, в результате которых Москва провозгласила собственную церковную независимость. Из терминов «Слово» и «Сказание», содержащихся в заглавии

⁷ Краткое название этого произведения — «Слово избрано на латыню». — *Прим. ред.*

и позволяющих нам отнести данное произведение к одному из «жанров» древнерусской литературной традиции, первый, по-видимому, более всего подходит к заключительной похвале (в которой обнаруживаются реминисценции из «Слова» Илариона Киевского), тогда как второй термин достаточно четко определяет общий характер сочинения. Не исключено, что такая во многом необычная двойная жанровая дефиниция — «Слово» и «Сказание» — это результат компилятивной работы. Как и во многих памятниках славянского православного Средневековья, которые были рассмотрены нами ранее, в этом случае мы вновь сталкиваемся с трудностью определения границ индивидуального авторского вклада. Вероятно, известный нам текст возник в результате обработки появившегося ранее художественного материала. Допуская, что последним его редактором был Пахомий Логофет, мы должны предположить, что этот автор широко использовал исторические сочинения и повествовательные источники, вследствие чего его «Слово» в конечном счете так и не отошло от летописной формы, в которой в XV в., как и в XI в., были задействованы все приемы и навыки, выработанные литературой в русских землях. Первая часть «Сказания», посвященная Флорентийскому Собору и низложению Исидора, написана явно не Пахомием: обработчик материала почти слово в слово переписал «Повесть об осьмом Вселенском соборе» Симеона Суздальского — текст, прекрасно известный в те времена и включенный даже в московскую летопись второй половины XV в.

Оставив в стороне все проблемы текстологического порядка, мы все же должны признать, что это сочинение вызывает интерес — причем не столько тем, из каких заимствованных элементов оно составлено, сколько своей общей идеей и стилем содержащейся в нем «антилатинской» полемики. Писатель использует все имеющиеся у него ораторские возможности для нужд «исторического толкования», призванного доказать право великого князя московского самому назначать митрополитов по собственному выбору, подменяя в этой акции традиционного главу православного мира, то есть византийского императора. Защитник Василия Васильевича стремится не столько рассуждать в юридических терминах, сколько доказать (или, точнее, «показать», исходя из якобы очевидного божественного предопределения) естественность перехода религиозной миссии от Византии к Москве.

Мысль о том, что после заката Константинополя именно Великое княжество Московское может стать новым светочем православия, в 1461—1462 гг. оказалась для Руси более приемлемой, чем пятнадцатую — двадцатую годами раньше, когда именно Василий Васильевич издал указ

о низложении Исидора. Во времена Флорентийского собора трудно было бы отстаивать правомочность такого акта, который означал открытый бунт не только против Рима, но и против Константинополя. Излагая события, последовавшие за Флорентийской унией, автор «Слова на латыню» по-своему выстраивает их в логическую цепь для доказательства того, что русско-московские действия в 1441—1449 гг. — это «плоды» ситуации, которая реально назрела более чем на десять лет позже. Однако такой поиск аргументации в более поздних событиях не производит впечатления недозволенного приема, поскольку все повествование строится на началах мистического толкования истории и то, что на первый взгляд могло бы показаться своевольной акцией самодержца, в лучах всеобщей божественной идеи предстает как деяние, вдохновленное Провидением.

Утверждение, что к провозглашению автономии московскую церковь побудили не столько ее собственное честолюбие или твердая воля государя, сколько последовательное и частично непредвиденное нарастание событий политического и религиозного характера, в определенном отношении отражало реальное положение дел. Когда Василий Васильевич приказал посадить Исидора под стражу, обвинив его в религиозной измене ради милостей папы Евгения IV, русские епископы оказались в растерянности, так как впервые светская власть предприняла столь серьезные самостоятельные действия. Они были полностью изолированы от остального христианского мира, о чем свидетельствует предложение разоблачить «изменника» Исидора перед императором и патриархом константинопольскими: в Москве явно не знали, что последние уже согласились на то же самое флорентийское «предательство». В самый решающий момент московское духовенство почувствовало себя оставленным Византией на произвол судьбы и потому подчинилось воле князя, который и при отсутствии четких религиозных ориентиров вполне умел реально оценивать политическое и военное положение своего государства. Впоследствии византийская церковь отреклась от союза с Римом. Это должно было бы восстановить ее связи с Московской Русью и, видимо, во время правления митрополита Ионы в этом направлении было сделано несколько нерешительных шагов. Однако опять одержали верх государственные установки великого князя, которые даже в религиозной сфере не встречали решительного противодействия с польско-литовской стороны (в Кракове католический епископ Збигнев Олесницкий, вдохновитель политики Казимира Ягеллоновича, к 1450 г. отказался действовать в интересах Унии на восточных территориях). Когда в 1461 г. Иона умер, сменивший его Феодосий окончательно санкционировал автокефалию,

провозгласив самого себя «митрополитом московским», вопреки концепции уже пришедшей в упадок киевской соборной церкви.

Написанное в самом начале духовного правления Феодосия (а после смерти Василия Васильевича оно продолжалось и при великом князе Иване III), «Слово на латыню» старалось с помощью религиозной аргументации оправдать переход московской церкви из византийского подданства в подчинение местным государям. Сам Бог пожелал унижить Константинополь и подчинил его турецкому владычеству (в «Слове» турки названы агарянами или исмаилитами, в память о библейской традиции, согласно которой неверные народы произошли от рабыни Агари, родившей Исмаила после того, как она подменила на супружеском ложе законную жену Авраама Сарру). Наказанный божественным проклятием за измену православию и объединение с Римом, Константинополь даже после признания своей ошибки не имел более права выполнять свою древнюю функцию, поскольку этому препятствует рабское положение, в котором он пребывает. Бог между тем не может допустить, чтобы истинная вера осталась без защитников, поэтому-то миссия, которую он прежде доверил Византии, теперь передана Москве. И когда отступничество Иоанна Палеолога, казалось, уже угрожало сохранности всего духовного наследия православной церкви, лишь один князь Василий Васильевич поднялся на защиту ценностей, которые предала Византия, и этим была явлена тайная воля Провидения.

Хотя «Слово на латыню» поднимает вопрос, связанный с историей церкви, оно завершается восхвалением московского государя. В этом смысле его можно считать одним из наиболее типичных, если не самым значительным среди сочинений, проникнутых московской идеологией XV в. В нем отразилось почитание государственной власти, олицетворенной в князе и являющейся оплотом православия, которое все более уверенно осознается как идеал не только религиозный, но также и общественный и политический. С точки зрения стилистики, примечательно применение «плетения словес» южнославянского типа в выразительной системе светского панегирика, что создает совокупный эффект тяжеловесности и избыточности стиля. Приведем в качестве примера следующий длинный период, в котором с вычурной торжественностью педантично перечисляются достоинства государя как верховного главы церкви:

Но вси в благочестии живуще и упоают на милость Божию, и по святым Божественным правилам ходят. И на богоизбранного святителя русскаго, на церковнаго правителя смотрят. И душевне, и телесне к нему прибегают. Державою владеющего в рустей земли. Богошественнаго споспешника истинне.

Высочайшаго исходатая благоверия. Мудраго изыскателя святых правил божественнаго закона. Благовернаго великаго князя Василия Васильевича. Истинныя веры православия боговенчаннаго царя всея Руси.

Мы видим здесь лишь чисто механическое применение выразительных средств, выработанных исихастско-евфимьевской школой. Недостает того ощущения мистического изумления перед дополняющими друг друга ассонансами и аналогиями, не чувствуется трудоемкого поиска самых совершенных выражений для истины, скрытой в языке, — то есть того, что в произведениях мастеров «плетения словес» как раз и придавало вереницам синонимов очарование постепенного приобщения к духовным первосущностям. Московская идеология кристаллизует стилистические формулы, их место в произведении отныне определяется объективными законами, игнорирующими художественные задачи писателя. Дух церкви как бы бюрократизируется, поскольку его средоточием становится храм, в котором на месте алтаря возвышается трон вполне земного властителя. Если для учеников Евфимия и Елифания Премудрого создание сложных именных конструкций отвечало необходимости точно передать духовный смысл понятия, то в «Слове избраном» оно отражает всего лишь озабоченность автора тем, чтобы на государе православных славян первосвященническое одеяние выглядело не менее пышным, чем на византийском императоре. Поэтому среди определений, характеризующих личность Василия Васильевича, варьируются такие греческие клише, как «θεόφιλος» или «θεόσοφος» применяемые обычно для описания церковных иерархов.

Тенденция облекать даже современную историю в миф ради историософских выводов, отвечающих новосредневековому московскому духу, нашла отражение в нескольких повестях, в которых конец византийской империи является тематическим предлогом для пространных рассуждений о предначертанном Богом переходе земной власти от одной древней империи к другой и, наконец, к Москве. Рискнем предположить, что эти произведения не всегда задумывались первоначально как предназначенные для подобных целей. Московские писатели — публицисты того времени еще не столь самостоятельно мыслили, чтобы самим построить легенду, способную доказательно развить их тезис. Для этого им не хватало представления о литературе как искусстве вымысла и проявления личных взглядов и чувств. Поскольку, как мы ранее заметили, перевес светской власти над церковной выражался не в освобождении культуры от влияния Церкви, а скорее в полном подчинении конфессиональным ин-

тересам всей государственной жизни, политическая идеология развивалась в этот период в рамках религиозной системы идей. Повинуясь средневековому моральному принципу, действовавшему в славянской православной среде, писатель стремится только «передать потомкам», только собирать документы, достоверность которых подтверждали бы созданные задолго до этого повествования или даже пророчества. Иногда «переписывание» текста, поддающегося историософским толкованиям с промосковской позиции, происходит не одновременно с его идеологической обработкой. Что касается рассказов о падении Византии или о передаче императорской власти Москве, их первоисточником остается греческая религиозная и народная литература. Действительно, в византийской среде имело хождение множество легенд, апокрифических сказаний, пророчеств, содержавших мистическое объяснение неслыханного бедствия и предсказания избавления, которое принесут мифические спасители истинной христианской веры. Эти сочинения переводились в русских землях, приобретали там большую или меньшую популярность в зависимости от того, насколько они могли удовлетворить любознательность местного населения, а уже затем подвергались переделкам и толкованиям. Именно в силу этого такие честолюбивые устремления, какие продемонстрировали московские князья, не выглядели незаконным самовольным присвоением церковного сана, но предстали как осуществление легенды, уже давно укорененной — подобно ветхозаветным и новозаветным апокрифам — в коллективном историко-религиозном сознании.

Размывание личностного начала в произведениях, сложившихся в результате целой серии переделок, стало причиной того, что в современной критике, посвященной повестям XV в., да и почти всем другим древнерусским текстам, образовался своего рода «гомеровский вопрос». Критики спорят не столько о достоверности, оригинальности или древности текста, сколько о реальном или мнимом существовании тех или иных авторов или переписчиков.

В одной рукописи XVI в., найденной в Троице-Сергиевой лавре в Подмосковье, была обнаружена наиболее ранняя из известных нам редакций исторического повествования, озаглавленного «Повесть о взятии Царьграда турками». Тот же текст, но с немалыми отличиями, фигурирует и в целом ряде поздних списков, относящихся к разным эпохам в пределах XVI—XIX вв. и имевших хождение не только в России, но даже среди южных славян; в той или иной форме, эти рукописные варианты были включены в «Русский хронограф» 1512 г. и еще в четыре летопис-

ных сборника. В большинстве рукописей автором назван некий Нестор-Искандер.

На основании сведений, приведенных в «Повести о взятии Царьграда турками» и в особенности в завершающем ее примечании, было установлено, что Нестор-Искандер — это славянин родом из России, захваченный в детстве турками и обращенный в ислам (Нестор — имя христианское, а Искандер — исламизированная форма имени Александр), вследствие чего он в составе турецкой армии участвовал в завоевании Константинополя. Собрав собственные воспоминания непосредственного свидетеля осады и заключительной битвы и соединив их с рассказами греков, то есть свидетелей из противоположного лагеря, которые пережили те же трагические события, находясь в стенах города, Нестор-Искандер составил из всего этого «Повесть» для своих соотечественников и единомыслителей от рождения, написав ее сразу на родном ему языке.

Согласившись с такой реконструкцией генезиса текста, нетрудно включить его в восточнославянскую летописно-мемуарную традицию. Однако учеными были выявлены лингвистические, композиционные, идеологические особенности, которые ставят под сомнение как авторство Нестора-Искандера, так и русское происхождение «Повести о взятии Царьграда». Наличие лексических заимствований из греческого языка, отражающих его эволюцию к современным формам (например, русское слово «тумбаны», которое соответствует форме «*τοῦμπανα*», а не литературной форме «*τόμπανα*», «Визандия» вместо «Византия» или «Констандин» вместо «Константин»), указывает, по-видимому, на перевод или по крайней мере на переделку какого-то народного греческого текста XV—XVI вв. С другой стороны, включение в рассказ об обороне и падении Константинополя легенд, пророчеств и комментариев, которые тоже восходят к византийским источникам, но частично подправлены в соответствии с московскими идеологическими тенденциями, наводит на мысль о различных последующих интерполяциях.

При современном состоянии исследований представляется наиболее приемлемым утверждение, что «Повесть о взятии Царьграда турками» писалась непосредственно на славянском языке. Греческие же влияния, причем не только лингвистического порядка, но и затрагивающие содержание, на самом деле не являются спецификой именно данного текста, но отражают постоянный процесс культурного обмена. Ведь и славяноязычный писатель из русских земель мог знать византийские сочинения, к которым восходит «Повесть о взятии Царьграда турками»: это «Видение Даниила», пророчества патриарха Мефодия Патарского,

«Комментарии» Георгия Схолария и «Хроника» Георгия Сфрандзи. И хотя нет решающих данных, позволяющих с уверенностью утверждать, будто известный нам текст в той форме, в какой он фигурирует в рукописи Троице-Сергиевой лавры, был написан именно Нестором-Искандером, текстологический анализ позволяет отнести его первую редакцию ко второй половине XV в.

Допустив, что «Повесть о взятии Царьграда» была уже известна в московских кругах XV в., нам остается определить ее значение для той культурной ситуации, которую мы обрисовали выше. Сам по себе рассказ об основании, расцвете и окончательном крушении Константинополя не содержит ни явных переключек с русской традицией отношения к Константинополю, ни откликов на новые притязания Москвы. Только в финале, где приводятся пророчества патриарха Мефодия, Льва Премудрого и отрывок из «Видения Даниила», есть намек на Москву или по крайней мере на одно русское княжество, откуда в будущем придет избавление Византии от позора турецкого владычества и где будет основано новое царство всеобщего процветания и справедливости. Правда, и тут речь идет не о прямом указании, а о толковании, которое стало возможным благодаря неточному прочтению одного русского слова, соответствующего одному греческому термину. Греческий текст «Видения Даниила» предсказывал освобождение Константинополя неким «родом светловолосых», то есть «рыжих». В «Повести о взятии Царьграда турками» «ζανθὸν γένος» переведено прилагательным «русые», что и означает «рыжие». Благодаря игре слов переделка «русых» в «русских», должно быть, совершилась в воображении многих читателей вполне естественно. Сославшись на пророчество Льва Премудрого и предсказав, что «русый же род с прежде создавшими город этот всех измаилтян победят и Седьмохолмый примут с теми, кому принадлежит он искони по закону, и в нем воцарятся, и удержат Седьмохолмый русы...», финал «Повести о взятии Царьграда турками», опираясь на «Видение Даниила», рисует картину будущих побед христианского оружия под водительством посланного Богом военачальника. В Святой Софии на голову этого мстителя за весь православный мир четыре ангела возложат венец, вложат ему меч в правую руку и скажут: «Мужайся и побеждай врагов своих!» Когда же исмаилиты, эфиопы, татары и все другие народы будут покорены новоявленным государем, «...и когда возвратится он, откроются людям сокровища земные, и все разбогатеют, и никто не будет нищим, и земля принесет плоды сам-семь, а из оружия воинского сделают серпы»⁸.

⁸ Перевод О. В. Творогова. — *Прим. ред.*

Даже будучи производным от народных мифов византийского ареала, эта мечта о восстановлении христианской империи и обретении последнего счастливого золотого века, несомненно, могла очень удачно вписаться в идеологическую атмосферу Москвы времен Василия Васильевича и Ивана III. Но самая большая ее популярность все же относится к позднейшей эпохе, а именно к XVI и XVII вв., когда в Москве пышно расцветает идеология мессианства. Вероятно, в XV в. «Повесть о взятии Царьграда турками» возникла первоначально в форме простого летописного повествования, которое тогда еще не было подвергнуто переработке в историософическом духе и в том стиле, о котором мы говорили. Если мы хотим выявить изначальный идеологический тезис «Повести...», нам не следует ограничиваться рассмотрением только ее последней страницы. Весь предшествующий пространный рассказ вовсе не предвещает финальной картины православного реванша; он сосредоточен на судьбе Византии от ее основания до неизбежного упадка. Можно сказать, что настоящая «история Константинополя» кончается словами автора: «И свершилось предсказанное: Константином создан город и при Константине погиб» (то, что последнего из Палеологов звали Константином, как и первооснователя города, многих писателей XV в. подталкивало к мистическим умозаключениям; из писателей латинского культурного ареала назовем в этой связи Энеа Сильвио Пикколомини).

Если рассматривать «Повесть о взятии...» независимо от ее публицистической направленности, то как «повесть» в традиционном смысле (то есть историческое повествование) она представляет значительный интерес с точки зрения стиля. Старые стилистические формулы вроде «и была сеча зла» заняли свое место в сложном формальном узоре, благодаря которому обнаруживается гораздо большее богатство лексического и образного уровней «Повести...» по сравнению с другими произведениями, не говоря о точности, которая достигается соединением аналитического подхода, необходимого для «плетения словес», с восприимчивостью к техническим проявлениям эпохи пороха и пушек:

На четырнадцатый же день турки, прокричав свою безбожную молитву, начали в зурны трубить, и в варганы, и в накры бить, и, подкатив множество пушек и пицалей, стали обстреливать город, а также стрелять из ручного оружия и из многочисленных луков... Цесарь же объезжал весь город, ободряя людей своих, вселяя в них надежду на бога, и велел звонить в колокола по всему городу, созывая людей. Турки же, услышав громкий звон, снова затрубили в зурны и трубы и стали бить в бесчисленные тимпаны. И была сеча яростна и страшна: от грохота пушек и пицалей, и звона колокольного, и воплей

и криков с обеих сторон, и треска оружия — словно молнии, блистало вооружение сражающихся, — а также от плача и рыдания горожан, и женщин, и детей казалось, что небо смешалось с землей, и оба они содрогаются, и не было слышно, что воины говорили друг другу, так слились вопли, и крики, и плач, и рыдания людей, и грохот пищалей, и звон колокольный в единый гул, подобный сильному грому.

Основание Константинополя сопровождалось чудесными знаменами (змея борется с орлом и одолевает его, что в глазах авгуров предвещало гибель христианского Орла от неверной Змеи), также как последнему поражению в бою предшествовали зловещие предзнаменования. Рассказ ведется в прихотливом сложном стиле, он построен из незавершенных периодов, логическими концовками которых являются следующие утверждения, не всегда имеющие с ними ясную грамматическую связь:

В двадцать первый же день мая за грехи наши явилось страшное знамение в городе: в ночь на пятницу озарился весь город светом, и видя это, стражи побежали посмотреть, что случилось, думая, что турки подожгли город, и вскричали громко. Когда же собралось множество людей, то увидели, что в куполе великой церкви Премудрости божьей из окон взметнулось огромное пламя, и долгое время объят был огнем купол церковный. И собралось все пламя воедино, и воссиял свет неопиcуемый, и поднялся к небу. Люди же, видя это, начали горько плакать, взывая: «Господи помилуй!» Когда же огонь достиг небес, отверзлись двери небесные и, приняв в себя огонь, снова затворились. Наутро же пошли и рассказали обо всем патриарху. Патриарх же, собрав бояр и всех советников, пошел к цесарю и стал уговаривать его покинуть город вместе с царицей. И когда не внял ему цесарь, сказал патриарх: «Знаешь, о цесарь, обо всем предсказанном этому городу. И вот ныне опять страшное знамение было: свет неизреченный, который в великой церкви божьей Премудрости сопричастен был прежним святителям и архиереям вселенским, а также ангел божий, которого ниспослал, укрепляя нас, бог при Юстиниане-цесаре для сохранения святой великой церкви и города этого, в эту ночь отошли на небо. И это знаменует, что милость божья и щедроты его покинули нас, и хочет бог предать город наш врагам нашим». И тут представил ему тех мужей, которые видели чудо, и когда услышал цесарь их рассказ, пал на землю, словно мертвый, и пролежал безгласный долгое время, едва привели его в чувство ароматными водами.

Интерес московских кругов к Византии во второй половине XV в. существенно отличается от того традиционного почтения, какое все восточное славянство испытывало в предшествующие столетия к столице православия. Даже если идея наследования Москвы Константинополю и не была сформулирована вполне четко (как в «Повести...», где она лишь

угадывается по некоторым намекам), то и в этом случае необычайный успех сочинений, восхвалявших греческое влияние или иллюстрировавших историко-провиденциальную роль только что рухнувшей Империи, свидетельствовал о наличии идеологического стимула, обусловленного провозглашением церковной автокефалии и стремлением Великого княжества Московского противопоставлять свою традиционную духовность западной. Многие литературные факты подтверждают верность нашего наблюдения относительно того, что заимствование определенной темы, более или менее непосредственно восходящей к византийскому культурному ареалу, предшествует (и, вероятно, намного) использованию этой же темы в публицистических целях. Очевидным подтверждением именно такого процесса могут служить так называемые «Сказания о Вавилонском царстве».

Первое сказание, в разных списках фигурирующее как «Притча о Вавилоне граде», повествует о чудесной истории Навуходоносора, о его царствовании, о мече, самостоятельно разившем врагов, и заканчивается рассказом о смерти этого древнего царя, о поражении его наследника Василия (наказанного за то, что ослушался отца, повелевшего замуровать непобедимый меч вплоть до скончания мира) и о падении Вавилона. Во втором сказании, озаглавленном «Посольство Левкия, царя греческого»⁹, описаны многочисленные достойные изумления приключения трех послов византийского императора Льва, которые в конце концов завладевают императорскими регалиями Вавилона и передают их своему государю. Смысл всей этой истории, обогащенной мифологическими мотивами (границы города охраняются высеченными в камне драконами, которые оживают, если кто-то нарушает их покой, на каменных стенах дворца начертаны пророческие письма и т. п.), заключен в эпизоде обретения императорских регалий. Эта главная тема и отличает русскую редакцию от притчи о Вавилоне граде и от других аналогичных ей легенд, бытовавших в германском и романском ареалах. Самые древние московские тексты не содержат, однако, никаких указаний на то, что символы земного могущества были переданы Византией Москве. Читателям из русских земель, вероятно, поначалу было достаточно доказательств того, что империя Константинополя — это наследница власти, которую Провидение само по истечении многих столетий отняло у одной империи и передало другой (в данном случае царское могущество восходит к Вавилону, но в особенности важно то, что здесь высказывается

⁹ Речь идет о «Слове о Вавилоне». — *Прим. ред.*

мысль о круговороте истории и доказательством ей служит апокрифическое истолкование библейского провиденциализма). И только когда миф уже укоренился в сознании людей, в московских кругах начинается его обработка в соответствии с политико-публицистическими задачами. К первоначальным текстам «Сказаний о Вавилонском царстве» переписчики XV в. прибавили продолжение, где описано, как византийский император Лев передает царские регалии киевскому князю Владимиру Мономаху. «Шапка Мономаха», таким образом, делается символом преемственности царского земного владычества, которое от Вавилона перешло к Византии, от Византии к Киеву и, наконец, от Киева к Москве. Однако это последнее звено идеологической и повествовательной цепи отсутствует в первой редакции XV в. В ней русский мотив едва намечен и ограничивается одним намеком, который фантазия читателя могла свободно развивать. Когда византийский император Лев (здесь он фигурирует как «царь Левкий, нареченный в крещении Василием») решает отправить посольство в Вавилон, он избирает сначала только двух посланцев. Но сами избранные просят его назначить еще одного посла: «Они же сказали: “Не подобает нам идти туда, но пошли из Греции грека, из Обезии обежанина, из Руси русского”. И он отправил посланцами тех, кого они хотели»¹⁰.

Благодаря присутствию русского православное славянство оказывает приобщенным к деянию, которым будет освящена преемственность между Вавилоном и Византией и намечен путь ее дальнейшего развития. В этой связи стоит обратить внимание на типичное для эпохи «православного возрождения» слияние понятий «славянский» и «русский» в формуле «из русских один славянин» (употребленной в одной из редакций «Сказания»). Можно сказать, что в повествовании отразилось многонациональное сознание византийских подданных: Византия — это не одна Греция, сердце империи не только там, где молятся Богу по-гречески, а значит, идеи православного христианства не исчезнут с падением Константинополя, пока будет жива хоть одна ветвь великой семьи народов, объединившихся под скипетром истинной веры (не менее интересно в этом плане и включение в число послов одного кавказца). Принадлежность кавказского и славянского христианства к византийскому православному сообществу, которому, согласно Божьему изволению, и передаются имперские регалии, подтверждена вавилонскими пророчествами, записанными на трех языках:

¹⁰ Перевод Н. Ф. Дробленковой. — *Прим. ред.*

Через змея была положена лестница из кипарисового дерева, а на ней была надпись из трех частей: по-гречески, по-окежски и по-русски. Первая надпись по-гречески: «Которого человека бог приведет к лестнице этой...» Вторая надпись по-окежски: «Пусть перейдет через змея без боязни»... Третья надпись по-русски: «Пусть идет с лестницы через палаты до часовни».

В упомянутом нами варианте сказания идентичность прилагательных «славянский и русский» подчеркнута тем, что оба они относятся к существительному «язык» в единственном числе.

Тезис о том, что власть русского царя есть закономерное продолжение «универсальной власти», прежде принадлежавшей Византии, еще более решительно заявлен в более позднем сочинении, известном под заглавием «Сказание о князьях владимирских». Аналогия, которая просматривается между этой историософской интерпретацией и сочинениями о Вавилоне, побуждает некоторых литературоведов считать местом ее создания Москву конца XV в. Однако согласно новейшим исследованиям это сочинение следует отнести к публицистическому течению, сложившемуся в литературе в последние годы царствования Василия III, то есть между 1510—1515 и 1533 гг. «Сказание о великих князьях владимирских» тяготеет таким образом не к важнейшим темам византийского культурного ареала, а скорее к местной традиции, проявившейся в «Слове о погибели Русской земли» (см. с. 128—130) и обогащенной элементами западного влияния, шедшего из Польско-Литовского княжества. Хотя известно около тридцати рукописных вариантов этого произведения, это не мешает нам вычленить главный повествовательный сюжет, который свидетельствует об идеологической направленности этого произведения, ставя его в один ряд с теми «повестями» XV в., где речь идет о передаче Москве имперских регалий, принадлежавших более древним империям. В свете последних исследований представляется маловероятной прежде широко принятая атрибуция «Сказания», приписывавшая его авторство Пахомию Логофету. Структура сочинения очень напоминает при этом другое произведение, созданное в первое десятилетие XVI в.: речь идет о «Послании», которое бывший митрополит киевский Спиридон-Савва сочинил в Феррапонтовом монастыре под Вологдой, чтобы доказать существование древних имперских корней московского великокняжеского рода. Вполне возможно, что «Сказание о князьях владимирских» представляет собой не что иное, как переделку «Послания» Спиридона-Саввы.

«Сказание» начинается с раздела мира между сыновьями Ноя и довольно быстро доходит до римской эпохи. После смерти Юлия Цезаря Август получает знаки высшей земной власти и шлет своих представите-

лей в Египет, Сирию и в различные страны Европы. Брат Августа Прус получает во владение земли по реке Висле, и с тех пор их по имени этого государя называют Пруссией. Когда новгородский воевода Гостомысл позвал из прусской земли князя, дабы управлял он его городом по справедливости, выбор пал на Рюрика, прямого потомка Пруса; выходит, предком этого государя был сам Август. Поскольку московские князья, которые здесь фигурируют как правители Владимира — то есть княжества, ставшего колыбелью московской государственности, — были Рюриковичами (в этом утверждении заложена идея государственной преемственности, связывающей древнюю Киевскую Русь с нарождающейся Москвой), следовательно, им и принадлежит по праву та власть над миром, которая изначально была признана за императором Августом. В XVI в. Иван Грозный будет уже всю использовать эту декларацию своих «римских» прав в дипломатических сношениях с латинско-германским миром («происходим мы из рода Августа Императора», — напишет Иван шведскому королю). Но наряду с римской темой на последующих страницах «Сказания» развивается также тема византийская. В начале XVI в. в устремлениях Москвы получает завершение идеологический процесс, целью которого — после отказа от Флорентийской унии, провозглашения автокефалии и присоединения к Москве части литовских территорий — становится обретение вселенского могущества, «римского» в полном смысле слова, то есть равного могуществу Рима и Византии вместе взятых. Если через Пруса и Рюрика к Москве перешло западное наследие Августа, то его восточное наследие русским князьям еще раньше передал византийский цесарь Константин Мономах. Наследуя Киеву, московские князья вступили также во владение регалиями, которые в XI в. были посланы из Константинополя Владимиру Всеволодовичу (тут «Сказание о князьях владимирских» по-своему разрабатывает весьма распространенный, как мы уже установили, мотив «шапки Мономаха»). Император византийский Константин Мономах, желая расположить к себе могущественного киевского монарха Владимира Всеволодовича, послал ему «животворящий крест, сделанный из животворящего дерева, на котором был распят сам владыка Христос». И не только крест: «... С головы же снял он венец царский и положил его на блюдо золотое, повелел он принести сердоликовую чашу, из которой Август, царь римский, пил вино, и ожерелье, которое он на плечах носил, и цепь, скованную из аравийского золота, и много других даров царских». Когда посол императора передавал эти дары русскому государю, он провозгласил его «царем боговенчанным». Произошла настолько полная передача полно-

мочий, что, согласно «Сказанию», новокоронованный царь взял себе имя византийского государя в благодарность за оказанные ему почести: «...и с тех пор великий князь Владимир Всеволодович стал именоваться Мономахом, царем великой Руси»; «... с тех пор и доныне тем венцом царским, который прислал греческий царь Константин Мономах, венчаются великие князья владимирские...»¹¹

Идея вселенской миссии Москвы, зародившаяся при объявлении церковной автокефалии, имела религиозную мотивацию. Широкое распространение еще одного повествовательного произведения, но уже другого жанра, указывает на наличие специфической «земной мистики», которая служила опорой мифу о царском могуществе. Мы говорим о «Сказании о Дракуле воеводе», записи которого появляются в русских землях с конца XV в. и приобретают большую популярность, что, вероятно, объясняется возможностью усмотреть сходство между зверски жестоким Дракулой (это румынское по происхождению имя означает «дьявол») и Иваном Грозным. Дракула был воеводой на «мутьянской» земле, то есть в Валахии. Его войны и дипломатические сношения с турками, с западными странами, с поляками — все это, по-видимому, нашло свое своеобразное отражение в легендах и умонастроениях народностей дунайско-балканского региона. Рассказ о его деяниях сводится здесь к перечислению изощренных зверств, которые он совершает со столь высокомерным презрением ко всем человеческим нормам, что сами эти зверства воспринимаются едва ли не как норма в свете его самоуверенной гордыни. Дракула убивает, истязает, унижает всякого, кто сопротивляется его желаниям. Это законченный тиран. Он неподвластен никаким законам, кроме собственной воли. Если он убивает, то только потому, что он желает убивать, и равным образом, если пожелает, он умеет быть и милосердным, и щедрым.

Когда турецкие послы поклонились ему, не сняв свои фески и сославшись при этом на свой религиозный обычай, Дракула приказал прибить фески гвоздями к их головам, дабы они крепче держались. Польский посланник, приглашенный на торжественный обед, видит перед собой гору трупов и кол для пыток. Во время обеда Дракула сообщил гостю, что это жуткое орудие пытки приготовлено именно для него. Однако посол не растерялся. Зная характер своего собеседника-тирана, он заявил, что готов принять смерть, если так рассудил могущественный и справедливый воевода. Такой ответ его спас. Дракуле он понравился, и

¹¹ Перевод Л. А. Дмитриева. — *Прим. ред.*

посол ушел, осыпанный почестями и подарками. Однажды к Дракуле пожаловали два монаха-католика. Дракула повел их полюбоваться своим двором, где множество людей было посажено на кол, привязано к пыточным колесам, подвергалось самым лютым истязаниям. Потом тиран спросил у каждого из монахов, что он думает о всех этих пытках. Один монах ответил, что приговор несправедлив и осужденные на пытки — мученики. За такое суждение этот монах тут же был посажен на кол, дабы пополнить число мучеников. Другой же монах заявил Дракуле, что он как государь получил от Бога полное право наказывать своих подданных, как пожелает. За такой ответ монах был отпущен и награжден пятьюдесятью дукатами.

Конечно, в каждой из этих историй можно обнаружить скрытый подтекст. Русские читатели, видимо, то сочувствовали жертвам, то проклинали мрачного мучителя. Однако, заглушая любые морализаторские толкования, страницы «Сказания о Дракуле воеводе» вызывают чувство восхищения, граничащий с ужасом восторг перед силой, необузданной волей деспота.

Но в какой-то момент удача изменяет Дракуле. Свергнутый и заточенный в темницу, не имея больше возможности издеваться над людьми, он обращает свою жестокость против животных: ловит, калечит и казнит крыс, подманивает птиц и живыми ощипывает их. Когда Дракуле предлагают вернуть себе власть, но при условии, что он отречется от православной веры, этот преступнейший из людей переходит в католичество. В повествовании этот поступок предстает как самое тяжкое преступление. Пока Дракула сидел на православном троне своей родной земли, люди воспринимали его зверства едва ли не как знак неисповедимой божественной воли. Чтобы выставить самодержавного правителя злодеем, недостаточно перечислить его жестокие деяния; необходимо еще доказать его «измену», то есть то, что он отошел от истинной веры. Учитывая такое представление о законах монархии, мы полагаем, что повествование о Дракуле (в котором на фоне концепции земной власти как проявления дьявольского начала, идущей еще от богомилов, пересеклись разнообразные сложные темы) вполне вписывается в идейный климат России XV—XVI вв., определяемый самодержавными устремлениями московских князей.

По мере того как господство Москвы распространялось на другие русские земли, уничтожая главных противников и расправляясь с еретическими течениями, примыкавшими к православию, Церковь станови-

лась главным орудием самодержавной политики. Просвещенные монахи, чье духовное формирование проходило в стенах монастырей, тесно связанных, подобно обители преподобного Пафнутия Боровского, с московской династией, возвысили до уровня религиозной доктрины мечты о величии царской власти, лелеяемые Иваном III, Василием Ивановичем и, наконец, Иваном IV Грозным.

В 1480 г., когда Ивану III пришлось выдержать последний вооруженный набег татарского хана Ахмата, архиепископ Ростовский и Ярославский Вассиан Рыло направил князю «Послание», ставшее впоследствии знаменитым и включавшееся в различные летописные своды: архиепископ призывал князя не отступать от миссии, возложенной на него Провидением, дабы защитить русскую землю и христианскую веру. Московский князь, казалось, колебался. Простояв некоторое время у реки Угры, он не решался дать бой, к тому же всевозможные советники убеждали его отступить перед мощной армией Ахмата. Посылая князю свое «Послание на Угру», Вассиан Рыло напоминает ему о долге государя перед своим православным народом и, настаивая на титуловании его как самодержавного правителя (он здесь уже называет его «царем»), пускается в пространное перечисление его титулов, которое свидетельствует об окончательно устоявшейся функции того официального панегирического стиля, красноречивым примером которого, как мы видели, было «Слово избрано на латыню». Вассиан Рыло обращается к «благоверному и христоролюбивому, благородному и богом венчанному, богом утвержденному, в благочестии во всех концах вселенной воссиявшему, самому среди царей пресветлейшему и преславному государю нашему всея Руси Ивану Васильевичу». Ни соображения дипломатической уместности, ни тем более военные расчеты не могут удерживать «великого царя христианского» от того, чтобы дать отпор спесивому хану. «А это что — пророк пророчествовал, или апостол какой-то, или святитель научил этому богомерзкому и скверному самозванному царю повиноваться тебе, великому страны русской христианскому царю!»¹² Иван III не может устраняться от обязанности охранять христианскую паству, порученную его заботам самим «Святым Духом».

В поисках более полного выражения идей, которые на протяжении XV в. складывались и оттачивались в лучших ораторских и повествовательных произведениях, мы должны, однако, обратиться к более поздней эпохе. В начале XVI в., при Василии Ивановиче III и потом при

¹² Перевод О. П. Лихачевой. — *Прим. ред.*

Иване Грозном, устремления Москвы обретут полную политическую реальность. И тогда-то возвысится голос старца Филофея, с именем которого связана самая знаменитая древнерусская политическая теория, выраженная в формуле «Москва — третий Рим».

Скудные биографические данные, содержащиеся в пояснении к списку одного его послания жителям Пскова, не позволяют нам точно выяснить характер личного участия Филофея в московской жизни XV—XVI вв. Мы знаем, что он родился в середине XV в. и был игуменом псковского Елеазаровского монастыря, поддерживал Москву и, когда его родной город подчинился московским князьям, приложил свои усилия, чтобы склонить их к милосердию. Некоторые его труды указывают на активное участие Филофея в борьбе с ересями, с астрологами, с поборниками светских наук. Самое знаменитое его «Послание» было адресовано Василию Ивановичу или его сыну Ивану IV Грозному. В нем в более развернутой форме изложена та же идея перехода императорской власти по велению Бога, которую мы обнаружили и в «Слове на латыню», и в «Повести о взятии Царьграда», и в «Сказании о Вавилоне», и в «Сказании о князьях владимирских».

Сначала Бог сообщил о сокровенной цели своего волеизъявления Пророкам. А пророки учат нас, что законом человеческой истории является чередование царствований, которые Господь передает то одному, то другому избранному им народу. Великих царствований в мире всего три, и конец третьего царства будет и концом истории. Первым царствовать выпало Риму, вторым — Византии, а третьей становится Москва: «Храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»¹³.

Провозглашение Москвы «третьим Римом» завершит идеологический цикл целой эпохи и ознаменует начало новой политической ситуации в русских землях уже после того, как будут подавлены крупнейшие местные образования, которые в XV в. все еще лелеяли мечту о собственной культурной автономии или о господстве над соседями.

Притязания Новгорода

Новгород сохранял независимость до 1478 г. До своего включения в состав Московского государства этот древний город пытался извлечь для

¹³ Перевод В. В. Колесова. — *Прим. ред.*

себя как можно большие преимущества из соперничества двух одновременно претендовавших на политическое первенство княжеств — Московского и Польско-Литовского. Тяготевшие к Польше представители новгородского населения приветствовали распространение западных влияний, послуживших стимулом для дальнейшего развития их собственных самобытных традиций и способствовавших непродолжительному культурному расцвету Новгорода, сыгравшего существенную роль в духовной истории России XV в.

Начиная с эпохи Киевской Руси Новгород противопоставлял свое военное и экономическое могущество матери городов русских. Во времена татарского владычества местные феодалы и богатые купцы укрепили свое государственное устройство республиканского типа, законодательным органом которого был сход горожан — «вече», а правящим — совет бояр. Самая полная власть была сосредоточена в руках архиепископа, и этим объясняются специфические, почти «приходские» по своему характеру религиозные формы новгородского патриотизма.

В XV в., когда соперничество с Москвой стало приобретать драматический оборот, попытки противопоставить некую иную духовность гегемонистским тенденциям московской митрополии особенно способствовали проникновению в Новгород ересей и реформаторских движений критической направленности, которых не был чужд западный рационализм. Этот элемент оказал несомненное влияние на развитие новгородской культуры и породил религиозную литературу, которую невозможно, однако, ограничить рамками одной «местной культуры», и потому в дальнейшем мы рассмотрим ее на общем фоне культуры XV в.

Пока же нам хотелось бы собрать воедино и подробно рассмотреть те тексты, которые наиболее полно выразили идеалы независимости и мечты о величии города, изображавшегося подчас противником не только Москвы, но даже и Рима и Константинополя. Вписываясь в целом в общую духовную атмосферу «православного возрождения», Новгород оказался менее, чем Москва, закрытым для веяний, идущих от латинского христианского мира. Республиканский строй противопоставлял его самодержавной Москве и сближал его с идеалами формирующейся в Польше «дворянской демократии». Однако далеко не всегда эта более «западная» ориентация выливалась в соглашательство с католической Европой. Напротив, нередко именно соперничество с Москвой настраивало защитников «истинной веры» на суровую, непримиримую антилатинскую критику. Западные же оттенки, простиупающие в некоторых

текстах, — это скорее отражение неких культурных настроений, нежели специфической религиозной тенденции.

В общей панораме православного возрождения Новгород занял менее заметное место, чем Москва, особенно после низложения Исидора и провозглашения автокефалии. Произведения, появившиеся в этой обстановке, отмечены поэтому чувством «периферийности», освобождавшим их от подчеркнута торжественных стилистических формул чиновников от литературы. «Второе южнославянское влияние» распространило и на Новгород тенденции евфимьевской школы (так, сам Пахомий Логофет создает житие местного святого Варлаама Хутынского и другие сочинения), но мода на «плетение словес» не проявилась здесь в самых характерных своих формах, а привязанность к местным темам более способствовала поддержанию летописной манеры домонгольского периода. Притязания Новгорода были грандиозны лишь в той мере, в какой их стимулировали притязания Москвы, но возникшие здесь литературные труды обычно выражали не столько мечтания о будущих завоеваниях, сколько уход в прошлое, типичный для локальной культуры, которая не хочет смириться с тем, что она превращается в провинциальную.

«Сказание», или повествование с легендарной основой, в которую вплетены элементы городской истории, является наиболее характерным жанром новгородской литературы. Богатое наследие местного летописания, начавшегося тогда же, когда зарождается и само древнерусское летописание (у истока которого стоит Киевская летопись, позже выросшая в «Повесть временных лет»), предоставляло богатый материал новгородским писателям, которых в первой половине XV в. особенно увлекала задача прославить местные знаменитости и таким образом поспорить, скрыто или явно, с мифами, созданными Москвой. Архиепископ Евфимий около 1432 г. сам руководил переложением в своды нового типа тех старых летописей, которые хранились в кафедральном соборе святой Софии и еще в XII в. стараниями отца Германа Вояты обрели вполне самобытный характер.

Сказания о новгородском прошлом образуют повествовательные циклы, в каждом из которых выделяется фигура одного центрального персонажа — архиепископа Или-Иоанна, святого Варлаама Хутынского или архиепископа Моисея, — который и выражает представления, чаяния, религиозные идеалы города. При чтении этих сказаний возникает впечатление, что наиболее живительные соки были вобраны ими из устной традиции, причем не только из тех устных преданий, которые были занесены в самые древние летописи, но в первую очередь от того творче-

ства, традиция которого сохранялась и обогащалась в народной среде вплоть до XV в. Стиль сказаний о новгородских святых и о чудесных событиях, которыми полна городская история, остался вполне верным местной русской традиции. Их поэтический строй зачастую напоминает житийную литературу киевской эпохи и отражает ритмы народных песен.

Самым богатым и разнообразным является цикл об архиепископе Иоанне, который вступил на кафедру собора святой Софии во второй половине XII века и иногда фигурировал в сказаниях под монашеским именем Илии. Одно из повествований о нем, вошедшее в новгородский «патерик» и позже литературно обработанное Пахомием Логофетом в «Сказание о знаменнии от иконы Богородицы», имеет в своей основе мотив, распространенный в Византии и в латинском ареале: когда суздальское войско под предводительством сына князя Андрея Боголюбского осадило город, архиепископ Илия-Иоанн вынес икону Божьей Матери «Знамение» на городские укрепления, дабы защитить народ новгородский. Одна из вражеских стрел поразила лик Богоматери, и она чудесным образом обратила взор на осаждавших, а из глаз ее закапали слезы, которые Иоанн затем собрал. Осаждавшие в ужасе бежали. Это сочинение интересно также тем, что в начале его приведено историческое свидетельство, которое, используя летописные данные, обосновывает идею автономности Новгорода: отомстив за убийство мучеников Бориса и Глеба и утвердившись на киевском троне после Владимира, крестившего Русь, князь Ярослав Мудрый даровал своим верным новгородским подданным право самоуправления. Вот так, в пику Москве, новгородские писатели XV в. отстаивают привилегии, восходящие к XII в.

Архиепископ Иоанн был святым покровителем города, поэтому местная традиция любит связывать историю появления монастырей и церквей с его чудесными деяниями. Так, Иоанн с братом своим Григорием взялись за постройку Благовещенского монастыря (ок. 1170 г.), но не могли окончить ее, так как у них кончились деньги. Тогда они помолились Божьей Матери, и она выслала к ним коня, нагруженного золотом и серебром.

Тот же Иоанн, согласно легенде, основал одну церковь, которая возводилась на деньги некоего малоизвестного ростовщика Щила (на самом деле церковь эта была построена еще в начале XIV в.), причем в XV в. вокруг этого знаменитого новгородца ходило много поверий. По какой-то причине Щилу было, по-видимому, отказано в Божьем прощении. Поэтому Иоанн не захотел освящать церковь, возведенную на его пожертвования, и прибег к некоему подобию Божьего суда. Подозреваемый меце-

нат вошел в склеп, помещавшийся внутри церкви; тотчас же склеп провалился, явив тем самым гнев Господа. Только после того как сын Щила троекратно совершал искупительные обряды на протяжении сорока дней в сорока церквях Новгорода, склеп снова вышел на поверхность, а Иоанн разрешил освящать церковь.

В цикле об Иоанне мы видим смешение тем христианского благочестия и гражданского патриотизма с элементами распространенных поверий и суеверий, которые использовала местная апокрифическая традиция. Святому пастырю и покровителю города приписаны магические свойства. Так, Иоанн оказывается участником фантастического происшествия, рассказанного в «Слове о великом святителе Иоанне, архиепископе Великого Новгорода, как он за одну ночь попал из Новгорода в Иерусалим-град и снова возвратился той же ночью в Великий Новгород»¹⁴.

Термин «Слово» вновь ставит нас перед вопросом, какова же жанровая природа этого произведения. По существу, здесь мы имеем дело с народным преданием, которому больше всего подошло бы, наверное, то же заглавие, что и у других сочинений об Иоанне, — то есть «Сказание». Но более пристальный анализ структуры повествования и его стилистики заставляет предположить, что обозначение «Слово» проистекает из очень верного чувства специфики этого древнерусского жанра. Происшедшее с архиепископом-волшебником изложено в «певческом» ритме, отражающем динамику, присущую эпосу. Есть основание думать, что в основе известной нам переработки (по всей вероятности, она была сделана при Евфимии, когда в 1439 г. были обнаружены и стали предметом поклонения мощи Иоанна) лежит эпизод из народного эпического повествования.

Иоанн поймал беса. Святой позволил ему выйти из сосуда, где тот был замкнут (это стоявший в келье сосуд для воды), лишь при условии, что бес перенесет его в Иерусалим ко Гробу Господню, а потом отвезет той же ночью назад в Новгород. Бес соглашается, и путешествие благополучно завершается, но по возвращении бес требует от Иоанна никому не говорить о случившемся, иначе он будет оклеветан и осужден верующими. Когда же, по прошествии времени, архиепископ, увлекшись беседой, забыл об обещании (как говорит автор, он «не ленился учить людей» и уступил естественному для него желанию поучать ближних для их же пользы), угрозы беса сделались реальностью. Всеми почитаемый Пастырь был обвинен в греховных сношениях с девицей (а грешница эта в

¹⁴ «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского». — *Прим. ред.*

действительности была не кто иной, как сам Лукавый в ложном обличье: это он на глазах у всех выходил из кельи Иоанна и даже оставлял там мониста, обувь и одежду женскую). Возмущенный народ осудил и прогнал архиепископа, посадив его на плот и пустив по реке Волхову. Но Бог не потерпел победы зла: чудесным образом плот поплыл вверх по реке, и верующий новгородский люд, дивясь чуду, опомнился и с великими почестями вернул своего епископа на престол.

Фольклорное начало «Повести о путешествии Иоанна Новгородского» проявляется в разговорных оборотах, в особых повторяющихся фразах, в ритмическом членении на короткие ассонирующие периоды, похожие на строчки детской считалки:

...Святой же спросил: «Кто ты таков и как попал сюда?». Дьявол ответил: «Я бес лукавый, пришел, чтобы смутить тебя...»

Бес черным дымом вышел из сосуда и встал конем перед кельею Иоанна, как приказал ему святой...

Схватили его, и надругались над ним, и, не понимая, что творят, понося святого, порешили: «Посадим его на плот на реке Волхове...»

Когда посадили божьего святителя Иоанна на плот на Волхове...¹⁵

Дошедший до нас текст «Слова» не отличается монолитностью. То там, то здесь видны «швы», оставленные писателем-компилятором. Описанию народного возмущения при виде греховных дел Иоанна предшествует цитата из Священного писания, явно вставленная сюда более поздним переписчиком, который тут же «возобновляет» повествование с помощью традиционной фразы: «Но возвратимся к нашему рассказу».

Более «официальны», хотя тоже богаты фантастическими мотивами, столь излюбленными народной традицией, сказания о святом Варлааме Хутынском, воспетом Пахомием Логофетом: ему отдана привилегия совершать чудеса, дабы спасти город от чумы, пожара и даже от московской снечи. В отличие от Иоанна, Варлаам — это не всегда живой «современник» для его земляков-новгородцев. Варлаам Хутынский спит в своей могиле, и только в моменты крайней опасности он восстает из гроба и грозит, защищает, вселяет страх. Его фигура, поднимаясь из могилы, вырисовывается на апокалиптическом фоне, в то время как чума, посланная мстительными ангелами-лучниками, поражает тысячи грешников, о чьих преступлениях возвещают обвинительные письма в книгах, которые неукоснительно предъявляют виновным их ангелы-хранители. Московский князь Иван III осмелился только приблизиться к

¹⁵ Перевод Л. А. Дмитриева. — *Прим. ред.*

могиле Варлаама: тут же из святых мощей вырвалось пламя, которое напугало князя и обратило в бегство. В других легендах рассказывается еще об одном святотатстве: тот же Иван III попытался вскрыть гробницу архиепископа Моисея, который для верующих новгородцев был символом духовной независимости их от московского митрополита.

Немало новгородских литературных памятников XV в. появилось уже после сдачи города. Они пронизаны болью и полны сетований по поводу поражения, положившего конец республике и позволившего увезти в Москву городской колокол в качестве военного трофея. О крушении Новгорода заранее возвестили чудесные знамения и пророчества. Так, в одной церкви художники писали образ Христа, благословляющего с раскрытыми ладонями, но трижды божественная рука сжималась и, наконец, голос Спасителя возвестил: «Художники, не пишите меня с рукою благословляющею, но пишите с рукою сжатою, потому что держу я в этой руке ваш Великий Новгород, и если рука разожмется, то и Новгороду конец придет». В «Житии Зосимы и Савватия», написанном в начале XV в. братом Досифеем, монаха Зосиму посещают ужасные видения: во время пира у боярыни Марфы он трижды видел сидевших рядом с ним шестерых обезглавленных бояр. Другой монах по имени Михаил Клопский, родом москвич, но проживавший в Новгороде, сначала оскорбил литовского князя, с которым местная знать связывала свои надежды: он назвал его не «князь», а «грязь»; после этого этот монах предсказал близкое завоевание Новгорода государем московским.

В целом эти повествования, связанные с лицами и фактами местного масштаба, не производят того впечатления торжественной и претенциозной литературы, которое оставляет современная им литература Москвы. По широте видения к ней приближается лишь одно произведение, дошедшее до нас в разных вариантах, но обычно имеющих одно заглавие «История белого клобука новгородского»¹⁶. О происхождении этого сочинения и его смысле было много споров, спорят и до сих пор. «Клобук», или белый головной убор, символ высшей церковной должности в автономной новгородской епархии, отождествлен здесь с папской тиарой Святого Сильвестра. «История белого клобука» — это попытка доказать, воспользовавшись идеологически насыщенным стилем «повестей» из московского региона, факт перехода духовной власти папы и знаков его отличия от Рима к Константинополю и к Новгороду. Пусть

¹⁶ «Повесть о новгородском белом клобуке». — *Прим. ред.*

Москва — это «третий Рим» в имперском смысле, Новгород же желает быть «третим Римом» в смысле церковном.

Полный вариант «Истории белого клобука» состоит из трех частей: послания некоего Дмитрия (возможно, имеется в виду Дмитрий Герасимов, путешественник и эрудит, посетивший многие западные страны; в 1525 г. по заданию великого князя московского Василия III находился в Риме при папе Григории VII и оказал влияние на творчество Паоло Джовио), собственно «повести» о чудесной судьбе клобука и, наконец, финальной записи — заключительного примечания, только недавно опубликованного и содержащего важные сведения об архиепископе Геннадии и о почитании клобука в Новгороде.

Послание Дмитрия Герасимова адресовано новгородскому архиепископу Геннадию. Русский посланник, находясь в Риме, рассказывает, что в ватиканских архивах он искал ценнейшую рукопись «Истории белого клобука», которую католики, «боясь позора», скрывали, и что у хранителя архива Джакомо ему, наконец, удалось узнать, что греческий оригинал ее утерян, но осталась верная латинская копия. Дмитрий (прозванный «Толмачом», то есть «переводчиком») сделал русский перевод этой копии, который и посылает Геннадию.

История начинается с обращения в христианство императора Константина, который в знак благодарности своему спасителю папе Сильвестру пожелал возложить ему на голову императорский венец. Сильвестр со смирением отказывается принять дар, и тогда Константин, вняв внушению святых Петра и Павла, дарит Сильвестру клобук. С тех пор в судьбе этого знака высшей религиозной власти (а чтобы закрепить раздел между церковной и светской властью, Константин покидает Рим и переводит свой двор в Византию) произошло немало драматических событий. Римская церковь, оскудев духовно, отказалась почитать священный головной убор, и папа старался любым способом избавиться от него. Сначала он решил его сжечь, но это ему не удалось. Тогда он отправил его в дальние заморские земли. Но цепь чудесных происшествий останавливает плывущий корабль; он терпит крушение, и спасается только некий Иеремия, которому небесный голос велит возратить клобук в Рим. Когда своей ненавистью к этому символу константинова великодушия папа убедительно доказал собственную низость, громовый голос божьего ангела возвестил конец первого Рима и перенос понтификата в Константинополь. Как и в сказаниях о перемещении царских регалий из Вавилона, Константинополь в этом произведении представлен промежуточным этапом на предуказанном Богом пути, причем смысл этого пере-

мещения трактуется в соответствии с устремлениями славянского православия. В угрозах, которые ангел адресует папе, вполне уверенно звучат мотивы антилатинской полемики:

В одну из ночей, когда папа спал на ложе своем, явился ему господень ангел в устрашающем виде с пламенеющим мечом в руках. И издал он из уст своих глас точно гром — и от гласа такого затряслись чертоги папы. И сказал ему ангел: «О злой и негодный учитель! Не довольно ли тебе осквернять святую христову церковь, и многие души христианские погублять своими непотребными учениями, и отступать от праведного божьего пути, избирая путь Сатаны? Теперь же и окончательно хочешь опротивить Богу злостным своим лиходейством: белый святой клобук замыслили вы отослать в места нечистые, хотели над ним надругаться и уничтожить его. Но владыка всей твари сохранил его своим бдением, ты же, негодный, пошли теперь с великою честью поскорей этот святой клобук в Константиноград к патриарху, а тому укажут, как быть с ним дальше. Если ты этого не выполнишь, то сожгу я твой дом, и злую смерть наведу на тебя, и предам тебя раньше времени вечному огню»¹⁷.

Испуганный папа повинуется ангелу. А в это время в Константинополе патриарх Филофей в свою очередь получает ангельское послание, которое передает ему некий «воистину светлый отрок»: он рассказывает патриарху историю клобука, объясняет, почему Рим оказался его недостойн, и призывает передать священный знак церковной власти непосредственно Новгороду. Мысль о передаче римского наследия русской земле через «посредника» — Византию — возникает здесь без всяких оговорок:

И когда придут к тебе посланцы с тем клобуком, ты прими его с честью и, благословляющую грамоту приложив, пошли тот святой клобук в Русскую землю в Великий Новгород, и пусть там Василий-архиепископ носит его на главе своей во славу святой соборной и апостольской церкви Софии... Ибо только там теперь действительно держится православная христова вера.

Переход полномочий от старого первосвященника к новому осуществился бы без осложнений, если бы высшие церковные чины слушались Божьих указаний. Однако «зловредный папа», «подученный еретиками», посылает клобук византийскому патриарху, но затем раскаивается в этом и пытается вернуть святыню себе. Когда это ему не удается, он впадает в бессильную сатанинскую ярость. В описании лишённого власти главы христиан, врага России и поэтому врага самой веры, применены особенно резкие тона, доносящие до нас сектантский дух эпохи:

¹⁷ Перевод В. В. Колесова. — *Прим. ред.*

...настолько поганый тот папа Русской земли не любил из-за веры ее православной, что и слышать о ней не мог. И рассыпалась вся его плоть, и сели на грудь его две болячки с обеих сторон, и от них разошлись болячки по всему его телу с ног до головы. И смрад великий исходил от него, и черви многие зарождались в теле его, и спина его вдвое согнулась. Многие врачи приходили, но не могли его исцелить. С вытаращенными глазами беспрестанно он кричал громким голосом, и нелепицы говорил, и выл, будто по-волчьи пес, и исходящие из тела его нечистоты руками своими хватал, и в рот свой впахнув, подал... И страх объял всех вокруг... Так он окончил, окаянный, свою жизнь.

Но, оказывается, не один римский папа, изображенный здесь в столь отталкивающем виде, пытается противостоять высшему закону, согласно которому вся духовная власть должна перейти к России. Как повествуется в «Повести о белом клобуке», даже патриарх Филофей в какой-то момент решил оставить клобук в Константинополе. Но тут перед ним возникли «два мужа незнакомых, воистину светлых» — это были папа святой Сильвестр и император Константин. Святой Сильвестр обратился к ошеломленному патриарху с пророческой речью, выдержанной в крайне экзальтированных выражениях, и в ней мы вновь сталкиваемся с самыми честолюбивыми мечтаниями возрождающегося на Руси православного славянства:

Филофей, оставь помышления носить на своей голове белый клобук... Древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме — Константинограде, притесненном мусульманским пленом, христианская вера погибнет также. И только в третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать святого Духа воссияет. Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия... И так же как от Рима благодать и слава и честь были отняты, так и от царствующего града благодать святого Духа изымется в году мусульманского плена и все святыни будут переданы Богом великой Русской земле. Царя же русского возвеличит Господь над всеми народами, и под власть его подпадут многие из царей иноплеменных. Патриарший чин также будет передан Русской земле в свое время из этого царствующего града. И прозовется страна та озаренною светом Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю...

Конец повествования составляет триумфальное прибытие белого клобука в Новгород. Запись же, завершающая текст вместо примечания, начинается речью самого архиепископа Геннадия (в частности, он сообщает, что «Дмитрий Толмач пробыл два года в Риме и во Флоренции, где занимался важными поисками»), а затем следует описание ритуала, который был учрежден Геннадием для поклонения клобуку.

Нет сомнения, что в основе «Истории белого новгородского клобука» лежат латинские тексты: знаменитые сочинения «Donatio Constantini» и «Vita Constantini». Легенду о тиаре Святого Сильвестра — а в новгородском варианте ей соответствует белый клобук — хорошо знали на Западе. Эта реликвия, использовавшаяся, предположительно, и при возведении пап на авиньонский престол, была украдена в Риме в 1485 г., и с тех пор о ней не было никаких сведений.

Но как бы значительна ни была роль западных источников, все же стержень повествования составляет типично русская идеологическая концепция. С одной стороны, тот факт, что новгородцы обработали латинское сочинение, которое возводило истоки духовной власти к римскому папству, наводит на мысль, что речь шла о местной легенде. Действительно, Новгород благодаря своим торговым связям (город входил в ганзейский союз) и своей политической ориентации состоял в более тесных отношениях с католическим миром, чем какой-либо другой восточнославянский центр, подтверждением чему служат, в частности, латинские надписи над порталом собора святой Софии. Однако, с другой стороны, явное тематическое совпадение между «Повестью о белом клобуке» и московскими текстами начала XV в. (сравним «Видение Филофея» в «Истории белого клобука»: «...В третьем Риме, то есть в Русской земле... Знай же, Филофей, что все христианские царства ...сойдутся в едином царстве русском...» — с «Посланием» старца Филофея о неблагоприятных днях и часах: «Так знай, боголюбец и христороубец, что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать»¹⁸ — создает впечатление, что в окончательном варианте сочинения отразился уже общерусский духовный климат, определяемый Москвой.

Было высказано мнение, что «История белого клобука» свидетельствует об отказе Новгорода от своих устремлений церковного характера после того, как победа Москвы положила конец всем его политическим амбициям. Нам все же кажется, что здесь речь может идти не о компромиссе со стороны новгородцев, а скорее об усвоении местной религиозной традиции формирующимся Московским государством. Миф о белом клобуке, получившем высокое значение символа вселенской монаршей власти, больше уже не выражает притязаний Новгорода — старого соперника Киева и гордого недруга Москвы — на собственную политическую автономию; он просто стал частью нового ореола «осиянной Рос-

¹⁸ Перевод В. В. Колесова. — *Прим. ред.*

сии» наряду с другими ее «лучами». Этот текст выходит за рамки «местной литературы», в которой столь прочное место занимают различные городские предания об архиепископе Иоанне и Варлааме Хутынском; он вплотную подводит нас к общероссийской литературе московского периода.

«Взятие Пскова»

Если в XIII в. проповедники и летописцы толковали нашествие татар как конец века благоденствия русской земли и как божье наказание за грехи христианского народа, то утверждение господства Москвы в начале XVI в. показалось гражданам подчиненных ей княжеств событием не менее впечатляющим и жестоким и тоже было приписано ими гневу господнему.

Память о падении Пскова и об отмене великим князем Василием III всех его древних свобод сохранило для нас сказание, помещенное в Первой Псковской летописи под заглавием «Псковское взятие, како взял его князь великий Василий Иванович». В более поздней летописи те же факты обстоятельно описал игумен Корнилий.

Литературный образ местной культуры Пскова полнее всего воссоздан в летописных сводах. Как мы уже установили на примере Новгорода, в летописях, которые передавали потомкам сведения о славных городских событиях и людях, культура других центров находила для себя гораздо больше животворных соков и больше глубинных связей со старинными навыками книжного дела Киева, чем это было доступно культуре Москвы. Стилистическое новаторство, простимулированное «вторым южнославянским влиянием», в этих текстах было едва заметно, и потому их вклад в общероссийскую литературу Московии состоял по большей части в укреплении местных и народных языковых тенденций, которые шли вразрез с благородным консерватизмом «плетущих словеса» авторов.

Повесть о взятии Пскова открывается воспоминанием о былых свободах (эту же тему усиленно разрабатывали новгородские летописцы, постоянно возвращаясь к привилегиям, дарованным городу Ярославом Мудрым) и с констатации постепенно усиливающегося экспансионизма со стороны Москвы.

О конце города Пскова рассказано с чувством смирения и подавленности перед свидетельствами всемогущества Москвы и грозного Божьего волеизъявления. Василий III безжалостен и не щадит даже тех, кто поко-

рен его силе. Псковские сановники, видя, как погибает их город, говорят между собой, что наказаны они «богом и великим князем Василием Ивановичем всея Руси».

По сравнению с другими текстами, торжественными, перегруженными стилистическими украшениями, от этого сдержанного, печального повествования как бы веет неподдельным чувством. Даже условные риторические формы, такие как заключительный «плач» о гибели родной земли, доносят до нас аромат старинных сказаний XIII в., эпоса, красноречия проповедей, приписываемых Серапиону Владимирскому:

О славнейший среди городов — великий Псков! О чем сетуешь, о чем плачешь? И отвечал град Псков: «Как мне не сетовать, как мне не плакать! Налетел на меня многокрылый орел, а крылья полны когтей, и вырвал у меня кедры ливанские. Бог наказал нас за грехи наши — и вот землю нашу опустошили, и город наш разорили, и людей в плен взяли, и торги наши с землею сроняли, а иные навозом конским забросали, а отцов и братьев наших развели; где не бывали наши отцы, и деды, и прадеды наши, туда увезли отцов и братьев наших, и друзей, а матерей и сестер наших на поругание отдали». А многие постриглись в монахи, а их жены в монахини, и ушли в монастыри, не желая идти в плен из своего города в чужие города¹⁹.

Афанасий Никитин в Индии

Охватывая взглядом все многообразие древнерусских сочинений, тематически и стилистически постоянно связанных с церковной культурой, читатель древнерусских текстов может, пожалуй, и забыть, что рядом с монахами, священниками, сановниками и государями, деятельность которых была предопределена данными им божественными полномочиями, существовали еще и другие люди, которые в Древней Руси тоже выделялись из общей массы обездоленного и неприобщенного к культуре населения, так как владели искусством письма и умели реализовать себя или в хозяйственной деятельности, или в языковой сфере, не сводимой к общему знаменателю высших интересов церковного государства. Именно отсутствие произведений, созданных под влиянием единичного, индивидуального импульса и запечатлевших древнерусскую культуру во всей ее полноте, затрудняет любую попытку рассматривать в конкретной исторической перспективе даже официальную культуру. Не зная языка повседневного общения, трудно судить о степени искусственности, об

¹⁹ Перевод В. И. Охотниковой. — *Прим. ред.*

исключительности или естественности стиля, применяемого для изложения возвышенных тем или «узаконного» монастырскими школами. Тем больший интерес вызывают те немногие сочинения, в которых не чувствуется руки ни монаха-летописца, ни чиновника, ибо писал их автор-мирянин, и писал для себя, а не по поручению облеченных властью авторитетов.

Говоря о литературе, предшествовавшей монгольскому нашествию, мы уже подчеркивали значение такого сочинения, как «Моление Даниила Заточника», как бы приоткрывшего в массивных стенах церковной риторики некое удивительное оконце, через которое до литературы донеслись голоса простонародья. В XV в. областные стили и духовные тенденции взаимопересекаются, причем каждая сохраняет печать отдельной городской, приходской, социальной общности. Летописи и послания отражают не авторские индивидуальности, но специфический характер среды. Именно этим-то и поддерживалась литературная преемственность в православной ветви славянства. Найти отклонение от этой коллективной литературной нормы можно, лишь натолкнувшись на личность странную, мятежную, которой некие необычные обстоятельства позволяют, подобно Даниилу Заточнику, вести с отечественной культурой диалог «извне».

Эксцентричность Даниила Заточника, по-видимому, была обусловлена превратностями его общественного положения в Переяславле Северном XIII в. Иная природа у «исключения» XV в., связанного с именем Афанасия Никитина: этот человек годами жил в дальних странах, усвоил иностранные обычаи и почти утратил внутреннюю связь с собственной религией, а его необычный рассказ то звучит как исповедь, то оставляет впечатление сказки. В определенном смысле Никитин, будучи полностью предоставленным самому себе, именно поэтому может полнее удовлетворить наше желание разглядеть языковой и моральный «фон» древнерусской литературы. Его индивидуальный опыт не вписывается в политические и литературные тенденции города, освобождает язык автора от обязательной риторической мишуры, делает существенно значимой структуру его русской речи, обращенной к «русским братьям», ко всему его народу.

Афанасий Никитин был тверским купцом. С 1466 г. по 1472 г. он совершил богатое приключениями путешествие, которое хотя и не принесло большого успеха его торговле, но зато дало ему возможность приобрести уникальные познания. Вначале он хотел отправиться в Персию водным путем по Волге, присоединившись вместе с другими деловыми

людьми из Твери и Москвы к свите Шемаханского (азербайджанского) посла, который возвращался на родину после визита ко двору Ивана III. К этой же компании должен был присоединиться и Василий Папин, посол Ивана III в Шемаху. Но Папин выехал несколько раньше. Вместе с азербайджанским послом Афанасий Никитин рискнул снарядить на свои средства два корабля, которые, однако, пропали: один захватили татары под Астраханью, а другой разбился в бурю у дагестанских берегов. Потеряв корабли и товар, богатый торговец превратился в путника, потерпевшего кораблекрушение и не имеющего никаких средств к спасению, кроме собственной предприимчивости. Найдя приют на корабле шемаханского посла, Никитин продолжил путешествие по Каспийскому морю, потом по суше он достиг Персии и Индии. Там он прожил долго, свел дружбу с местными жителями, пытался торговать с ними, слушал и учил их языки, усвоил их привычки и религиозные верования. На родину он вернулся наполовину мусульманином, не зная, молиться ли ему первому лицу из Святой Троицы или единому богу Аллаху и его Пророку. Умер Никитин, не добравшись до Смоленска.

Описание этого путешествия, озаглавленное «Хождение за три моря» и включенное в разные летописные своды, сохранилось в нескольких рукописных вариантах, самый старый из которых, датируемый XVI в., был обнаружен полтора столетия тому назад Николаем Михайловичем Карамзиным (1766—1826).

Центральная часть рассказа, самая богатая и динамичная, посвящена Индии. Афанасий Никитин повествует о своих приключениях на этой сказочной земле, описывает индийские обычаи и пейзажи, то добываясь красочности, достойной романа, а то со скрупулезной точностью сосредоточиваясь на деталях. Это побудило читателей и современных толкователей книги заговорить о близости ее к паломнической литературе, основоположника которой, игумена Даниила, посетившего Святую землю в начале XI в., мы уже упоминали. Полагаем, однако, что это лишь поверхностная аналогия. И моральная позиция Афанасия, и его писательская манера имеют мало общего с духом смирения и набожности, каким пронизан рассказ паломника-христианина. Тверской купец, конечно, использует фразы и слова, напоминающие стиль «паломничества», но это доказывает лишь, что некоторые формулы стиля не были исключительной принадлежностью какого-то «жанра» литературы, но входили в общее языковое достояние всего православного славянского Средневековья. Словом, Афанасий Никитин ведет свой рассказ, не заботясь о том, чтобы пробудить набожные чувства или подкрепить рассказ ссылками на

истины веры. Исключительный характер этого сочинения состоит именно в отсутствии обязательных мотивировок и в том, что любое описание чудесного здесь оправдано чудесным свойством самого предмета как такового и не несет в себе символических аллюзий. Если мы хотим понять то чарующее впечатление, которое произвел этот текст на русских читателей, нам следует просто прочитать его и позволить ему и нас увлечь зрелищем чудес далекой страны:

И тут Индийская страна, и простые люди ходят нагие, а голова не покрыта, а груди голы, а волосы в одну косу заплетены, все ходят брюхаты, а дети рождаются каждый год, а детей у них много. Из простого народа мужчины и женщины все нагие да все черные. (...) А мамоны ходят ночью да хватают кур, а живут они на холмах или среди скал. А обезьяны, те живут в лесу. Есть у них князь обезьяний, ходит с ратью своей. Если кто обезьян обидит, они жалуются своему князю, и он посылает на обидчика свою рать, и они, к городу придя, дома разрушают и людей убивают. А рать обезьянья, сказывают, очень велика, и язык у них свой²⁰.

В таком тоне, небрежно, но с чрезвычайной конкретностью, Афанасий Никитин в своем описании щедро делится с читателем удивительными сведениями: в Индии кони не рождаются; женщины спят с мужьями, но также и с гостями, остановившимися в их доме, а особенно любят белых людей; а еще есть птица гукук — то есть сова — и летает она ночью, и на чьем доме сядет, тот человек умрет; а если люди захотят поймать ее, птица гукук огонь изо рта пускает; султаны тут выезжают на прогулку с десятью тысячами всадников, а богатых индийских бояр носят на носилках серебряных, впереди двадцать коней ведут в золотой сбруе, а за ними триста всадников, да пеших пятьсот воинов, да десять трубачей, да с барабанами десять человек, да свирельников десять человек...

Русский путешественник едва не захлебнулся в этом человеческом море. Вопросы религии привлекают его особо. Мусульманская вера не кажется ему худшей в сравнении с христианской, поскольку и мусульмане почитают Бога Отца, а кроме того, они «веруют в Адама». При такой терпимой философии, однако, рассказчику то и дело приходится испытывать сомнения и угрызения совести. Афанасий Никитин отдает себе отчет в том, что сам он растерял веру предков и искренне сожалеет об этом. Он пытается найти себе оправдание в том, что волею судьбы на трудном пути из России в Азию был ограблен и потерял Библию и священные книги, которые взял с собой в путешествие, но это не избавляет

²⁰ Перевод А. Д. Желтякова и Л. С. Семенова. — Прим. ред.

его от истинной причины сетований: он уже не может соблюдать обряды и молиться тогда, когда молится истинно русский человек. Он, пожалуй, предпочел бы забыть о собственном происхождении и неприкрыто утверждает, что тому, кто хочет отправиться в Индию, лучше оставить свою веру в России и признать Магомета. И далее:

О благоверные русские христиане! Кто по многим землям плавает, тот во многие беды попадает и веру христианскую теряет. Я же, рабище божий Афанасий, исстрадался по вере христианской. Уже прошло четыре Великих поста и четыре Пасхи прошли, а я, грешный, не знаю, когда Пасха или пост, ни Рождества Христова не соблюдаю: книг у меня нет.

Тревогу одинокого православного христианина, затерявшегося в мусульманской и буддистской Индии, особенно выразительно передают те эпизоды рассказа, в которых Афанасий разговаривает и молится (особенно молится!) на языках, которые он выучил во время своего долгого скитания. Толкуя эти странные тексты, современные лингвисты обнаружили в них интересное смешение тюркских диалектов, преимущественно центральноазиатских и древнеузбекских, с арабскими и персидскими включениями.

Психическое и духовное состояние вернувшегося из Индии путника хорошо передано в следующем кратком рассказе автобиографического плана:

Бесерменин же Малик сильно понуждал меня принять веру бесерменскую. Я же ему сказал: «Господин! ты намар кыларесень, мен да намазь килрьмень; ты бешь намазь киларьсизь, мен да 3 каларемень; мень гарипть, а сень иньчай»*. Он же мне говорит: «Истинно видно, что ты не бесерменин, но и христианских обычаев не соблюдаешь». И я сильно задумался, и сказал себе: «Горе мне, окаянному, с пути истинного сбился и не знаю уже, по какому пути пойду».

Мусульманские молитвы на языках, которым Афанасий Никитин выучился в Индии, рассеяны по всему повествованию. Однако обращения к Аллаху не означают здесь отречения от христианства. Аллах значит «Бог». Русский человек, впитавший веру с рождения, покидая Россию, не может жить без ежедневного соблюдения религиозных обрядов. И его растерянность — это вовсе не проявление внутреннего кризиса как такового, а подтверждение его духовной позиции, соответствующей природе той культуры, которая его взрастила и которой он остается по-сыновнему

* Фраза, фонетически транскрибированная кириллицей самим Афанасием, означает: «Ты молитву совершаешь, и я также молитву совершаю. Ты пять раз молитву совершаешь, я — три раза. Я — чужестранец, а ты — здешний».

преданным. Обескураживающее нас в «Хожении» смешение постулатов, принадлежащих к разным вероучениям, в конечном счете убеждает в том, что по-сектантски непримиримая позиция православных славян в их спорах с латинской церковью являлась всего лишь одним из средств политического давления. Верующее население русских земель не имело предубеждений, просто религиозность была его духовной пищей. Его жизнь была четко размерена годовщинами священных событий, чередованиями постов и праздников во славу христианства. Тот, кто, подобно Афанасию Никитину, в силу чрезвычайных обстоятельств оказывался лишенным возможности выткать узор своей жизни по привычной канве православных богослужебных правил, должен был обязательно подчиниться другой заповеди, уверовать и следовать хоть какому-нибудь закону, лишь бы не остаться без поддержки в мире, которому Небо не посылает своих ежедневных заветов.

Если мы хотим подойти к Афанасию Никитину с реальной человеческой меркой, а не с абстрактными критериями политической и культурной историографии, то мы не можем не признать надуманным тот вопрос, который упорно ставит даже современная критика: какой именно — «местный» или «всероссийский» — характер имеет его творчество? Как раз потому, что автор «Хожения» освободился от подпорок официальных идейных концепций, которые противопоставляли Москву и Новгороду, и Пскову, и Смоленску, и Твери, и Рязани, герой книги о путешествии за три моря открывает перед нами «глубины» древнерусской литературной традиции, которая, как мы всегда подчеркивали, получала свою нравственную подпитку от христианской традиции православного славянства. Если мы признаем «местной» культуру замкнутую и самодостаточную, какой и могла быть в XV в. культура Твери, тогда Никитин — не «местный» писатель. Но и выразителем «всероссийской» идеи его тоже признать нельзя, если применять это определение к политико-религиозной идеологии, порожденной централизаторскими устремлениями Москвы. Никитин — это тверской купец, а не священнослужитель и уж подавно не князь или важный феодал. Такие люди, как он, встречались, конечно, и в Москве, и в Новгороде. Его произведение исключительно еще и потому, что, как мы знаем, в обычных условиях в России XV в. купец никогда не стал бы писателем. Страницы его книги убеждают нас, что при всей непримиримости властных интересов, при всех конфессиональных разногласиях и историографических спорах, культура Древней Руси держалась на религиозности, ставшей законом повседневной жизни, а также на крепко укоренившейся любви к вещественному и

земному, что не противоречило, однако, ее тяге к фантастическому. Русский язык Афанасия Никитина чужд виртуозности «плетения словес», а в лексическом плане влияние на него церковнославянского пуризма XV в. тоже оказалось весьма незначительным. Простая структура его повествования, состоящего из периодов, как бы нагоняющих друг друга на прямой, размеченной союзами, не отражает, однако, ни желания приспособиться к литературным вкусам, ни воспроизвести девственную грубость народных выражений. Оказавшись в роли сочинителя случайно, Никитин всегда остается «писателем». Его экономическое положение в тверском обществе, несомненно, помогло ему получить образование; не случайно вместе с дорогими товарами он взял с собой на корабль и книги для ежедневного чтения. Его манеру выражаться можно, таким образом, считать своеобразным зеркалом, в котором отразился обиходный язык, использовавшийся в высших городских кругах. Наряду со свободными разговорными периодами здесь следует отметить обороты, восходящие к письменной традиции, в особенности к повестям и житиям, а также поверхностные по содержанию сентенции. Включение книжных элементов в текст, в котором так мало «официального», позволяет нам убедиться в жизненности многовековой древнерусской стилистической традиции.

Тверь, Смоленск, Муром, Рязань

На российском культурном фоне XV в. культура Твери остается провинциальной, подчиненной противостоящим, враждебным друг другу тенденциям (расставшись с надеждой обогнать другие русские города, Тверь в 1485 г. покорилась Москве). Наиболее типичными, хотя, в конечном счете, и менее глубокими по смыслу воплощениями этой культуры были записки ученых мужей и летописи, нежели воспоминания одного из ее сыновей, вернувшегося из Индии. Подобно Москве, восхвалявшей своего государя, наследника Августа и Мономаха, и подобно Новгороду, прославившему белую тиару своего архиепископа-понтифика, Тверь поет хвалу тому, кто должен был бы обессмертить ее имя в христианской истории, а именно великому князю Борису Александровичу.

«Слово» в честь этого выдающегося местного государя было составлено примерно в 1453 г. монахом Фомой, которому приписывается также немало других заслуг в связи с работой над летописной и восторженно-хвалебной историей Твери. В похвальном «Слове» Фомы налицо риторические фигуры и сравнения, которые возвращают нас к главной идей-

ной и стилистической линии «православного славянского возрождения». У Твери, оказывается, тоже имеются притязания универсалистского масштаба: князь ее, как утверждается в «Слове», унаследовал величие Августа, великолепие Византии, достоинство первосвященника. Он воплотил в себе честь русской земли и является верным наставником для всех православных: «Поистине достоин великий князь Борис Александрович царского венца».

Другие города, чье политическое положение не позволяло питать слишком амбициозные надежды и чьи правители поэтому не нуждались в апологетах, учившихся у Пахомия Логофета, в течение всего XV века поощряли у себя литературу более сдержанной и умеренной тональности, следующую стандартной манере сказаний XIV в.; только в некоторые жития привносились формальные украшения в соответствии с новыми течениями стилистики. Некоторые легендарные темы проникали из сопредельных областей: например, из Грузии пришла легенда о героической царице Динаре (отзвук мифической судьбы Тамары). Апокрифическая традиция обогащалась при этом фантастическими элементами, общими для всего восточноевропейского фольклора.

В Смоленске, где с XIV в. установилось литовское господство (эти земли отошли к Москве только в начале XVI в.), местная легенда о юном мученике Меркурии повторила мотивы, распространенные в католическом ареале.

История обороны города в период татарского нашествия и его чудесного избавления Меркурием при содействии Пречистой девы дошла до нас в двух списках, причем самый старый из них относится к концу XV в. Возможно, что эта легенда была уже широко известна, но стала литературным фактом, только когда Церковь канонизировала культ Мученика. После беседы с Богородицей, которая вызвала его через пономаря Смоленского Печерского монастыря, отрок Меркурий встает во главе городского ополчения и побеждает нечестивого Батыя. Потом, как и предсказала Пресвятая Дева, является ему удивительный воин, которому он отдает свое оружие и который отсекает отроку голову. Неся собственную отсеченную голову в руке, Меркурий возвращается в Смоленск, где и умирает, и его хоронят с почестями, дивясь чудесным знамениям.

Более сложно построена легенда о Петре и Февронии, тематика которой не была исключительно областной, а главные персонажи — уроженцы Мурома и Рязани: оба эти города когда-то входили в состав единого княжества, которое потом разделилось, а города отошли к Московскому и Владимирскому княжествам. Рязань, чью героическую и печальную

судьбу прославили повести о татарском нашествии, здесь изображена уже пришедшей в упадок, но еще богатой памятью о своем прошлом.

Для нашей истории литературы, нацеленной на выявление главных направлений стилистической и идейной эволюции древнерусского литературного творчества, легенда эта особой ценности не представляет. До нас она дошла в поздней редакции XVI в., в которой использованы темы древних сказаний, а основная ее композиционная структура, по-видимому, сложилась еще в XV в. Наибольший интерес она может вызвать у этнографов и специалистов по народным культурным традициям. В собственно литературном плане от других текстов домосковской эпохи ее отличает простота языка, которая лишней раз подтверждает плодотворность традиционных художественных течений, жизнеспособности которых не помешали архаизирующая консервативность и цветистость официального стиля, развивавшегося от южнославянского корня.

Петру, который приходился братом муромскому князю Павлу, удаётся сразить адского змея, угрожавшего его невестке. Но несколько капель змеиной крови попало ему на лицо, и вот все тело юноши покрывается язвами. Несчастный Петр отправляется искать целителя, который избавил бы его от напасти. И приходит он в Рязанскую землю, где встречается ему крестьянская девица, наделенная исключительным умом. Девицу эту зовут Феврония. Ее хитроумные ответы и глубокомысленные высказывания, построенные на игре слов и на шарадах, изумляют большого князя, он просит девицу исцелить его. Феврония соглашается при условии, что Петр возьмет ее потом в жены. Однако, выздоровев, высокородный господин уже не склонен делать княгиней бедную крестьянку. Петр возвращается в Муром, и тут болячки снова высыпают по всему его телу. Опять едет он к Февронии и на этот раз уж выполняет обещанное. Став муромской княгиней (а Петр к тому времени унаследовал княжеский престол умершего брата), Феврония сталкивается с враждой бояр, которые всячески стараются избавиться от нее. Но любовь Петра и Февронии оказывается сильнее придворных интриг. Феврония покидает Муром, но за нею следует и Петр, и они вместе плывут по реке Оке. Петр тоскует по родной земле, но Феврония предсказывает ему скорое возвращение. И действительно, дабы избавиться от боярского произвола, жители Мурома вскоре призывают к себе своего князя.

Подобно старинной песне, патетическая история Февронии и Петра словно вытягивает из запутанного клубка событий и чудесных явлений одну золотую нить — тему верной любви, которая побеждает козни и не умирает после смерти. Супруги просят Бога дать им умереть одновре-

менно и, готовясь к кончине, уходят в монастырь. Брат Петр на пороге смерти предупреждает сестру Февронию, но она просит мужа подождать ее немного, пока она не закончит вышивание риз для церкви Богородицы. А Смерть уже приблизилась к Петру и не хочет ждать, пока Феврония закончит шитье. Игла снует все быстрее и быстрее в пальцах умирающей, но Петр ждать уже не может. Феврония тогда решает бросить неоконченную работу и бежит к могиле, которую супруги приготовили для себя. Тела их, однако, были погребены порознь, потому что хоронившие княжескую чету не могли помыслить, что можно позволить монаху и монахине соединиться в вечном сне. Но непорочная любовь побеждает все же последние людские сомнения, и в конце концов тела Петра и Февронии оказываются вместе в той самой гробнице, которую они еще при жизни вырубили для себя в каменной глыбе²¹.

О большой популярности этой легенды, известной и современной публике благодаря ее музыкальному воплощению в опере Римского-Корсакова «Сказание о граде Китеже», говорит значительное число рукописных вариантов.

Ереси и официальная церковь

Восстанавливая общую панораму русской духовной жизни XV в., нельзя свести ее только к централизаторским устремлениям Московского княжества, которым в литературе соответствовал изысканный этикетный стиль, да еще — как бы в последнем усилии укрепить региональную самостоятельность — к одновременному упрочению периферийных культурных тенденций, начиная с самых честолюбивых культурных притязаний Новгорода и заканчивая менее заметными культурными процессами в Пскове и Смоленске. Нужно суметь еще не только учесть существовавший светский «фон» культур этих городов, но и принять во внимание разнообразие теоретических и политических ориентиров, которые в конце XV в. особенно явственно обозначились внутри самой Церкви. Было бы неверным говорить о существовании в этот период какого-то общего для русских «чувства государственности», забывая о принципиальных различиях, отделявших московский патриотизм и московский этатизм от патриотизма других соперничавших с новой столицей горо-

²¹ В настоящее время убедительно доказано Р. П. Дмитриевой, что «Повесть о Петре и Февронии» в конце 1540-х гг. сочинил известный публицист Ермолай-Еразм и что до нас дошел беловой автограф этого произведения. — *Прим. ред.*

дов; и точно так же нельзя говорить о «чувстве религиозной духовности» как о чем-то едином, как если бы каждый монах или епископ и митрополит, будучи представителями Церкви, тяготели непременно к одним основополагающим понятиям, имеющим силу всеобщего закона. В каком-то смысле так было в древней Киевской Руси, где диалектикой отношений между князем и монахами или священством исчерпывались все проблемы и где апокрифическая традиция была не оппозиционной, а представляла собой скорее питомник идей для официальной культуры. Напротив, в русских землях XV в. взаимопересечение возрождавшихся тенденций и появление сложившихся в общих чертах гегемоний Москвы и Польско-Литовского княжества расщепляли единое тело кирилло-мефодиевой Церкви, дробили ее на партии и тем надолго отняли у нее способность уверенно нести верующему народу заветы христианства.

В целом, к концу XV в. глубокий кризис русской Церкви не получил непосредственного яркого отзвука в деятельности литераторов. Ни один активный участник борьбы между церковными судами и еретиками не может быть признан выдающимся писателем, даже если он обладал ораторскими достоинствами и умел с пафосом молиться. И тем не менее нет такого исследователя древнерусской литературы, который не понимал бы важности этих споров теоретико-богословского характера, которые часто затрагивали и самые существенные проблемы христианского общества. Чувствуя относительную скудость художественной традиции, возникшей на почве подобных споров, большинство историков литературы видит в ней лишь повод для краткого отступления от основной темы своих трудов. Наличие западных и восточных элементов в концепциях реформаторов и реставраторов обычно подталкивает их к сравнениям и предположениям, которые продиктованы желанием объяснить огромный разрыв между русской культурой и возрожденческой культурой Запада. Мы же считаем, что наследие религиозных движений XV в. поддается оценке и в свете литературных перспектив, хотя, конечно, нельзя не признать некоторую его поэтическую ограниченность.

Мы уже отмечали, что реставрация в XV в. идеалов славянского православия, за время татарского владычества утративших свою отчетливость, в силу политической необходимости выливалась в первую очередь в укрепление светской власти, а не в реальное возрождение авторитета Церкви в России. Лишившись византийского управления, оскудев духовно в результате длительной изоляции от остальной христианской Европы, Русская церковь вынуждена была уступить Государю инициативу в самых важных начинаниях, начиная с провозглашения автокефалии.

Документально закрепив слияние княжеского чина и сана первосвященника, так называемое православное славянское Возрождение подключилось к процессу усиления московской централизованной власти. Торжественный стиль, в котором отразились страстные и мучительные поиски мастеров изысканного «плетения словес» в южнославянской манере, постепенно был сведен до уровня совокупности приемов для чиновников-панегиристов и из средства мистического молитвенного общения с Богом превратился в признанную при дворе норму восхваления самодержавного государя. Тот факт, что Церковь сделалась «подданной» Государя, обусловил появление особенностей стиля, хорошо узнаваемых в «официальных» этикетных текстах — таких, как «Слово на латыню», «Послание» монаха Филофея и, в определенной мере, «Повесть о новгородском белом клобуке».

Не вся, однако, русская церковь в XV в. сделалась верной подданной Москвы. Подобно тому как вплоть до начала XVI в. живет и здравствует «провинция» с ее местными традициями и гражданской гордостью, таким же образом широкие круги духовенства, целые епархии и религиозные приходы пытаются найти собственные пути и не подчиняться власти митрополита, присягнувшего московскому «цесарству» и «папству». Но было бы неверным пытаться свести все разнообразие оппозиций церковной политики Москвы к узким рамкам противоречия между центристскими усилиями московских церковных иерархов и защитой местных привилегий. Справедливо подчеркивалась одновременность борьбы московской Церкви с новгородскими еретическими тенденциями и развернувшейся тогда же кампании Ивана III по политическому покорению этого города. При этом еретические секты, которых в Новгороде было великое множество, не были ни однородным, ни хотя бы типично местным явлением. В их идеях ощущались общероссийские и даже общехристианские элементы, они вписывались в межгосударственные политические течения и постепенно укоренялись в других центрах. В то время как местные литературы Новгорода, Пскова, Смоленска, Твери или Рязани были своеобразным продолжением старого мира, еще не растворившегося в честолюбивой пышности Москвы, сочинения еретиков не стремились закрепить традиционные понятия (скорее уж их была склонна поддерживать официальная церковь), а тяготели к полному их развенчанию и к проторению путей для решительных реформ. В этом и коренится исконное различие между их религиозной публицистической литературой и публицистикой Москвы, а также других соперничавших друг с другом центров.

Хотя сфера духовного влияния еретических сект была весьма обширна (что подтверждается ожесточенными преследованиями их со стороны церковных судов), количество написанных еретиками сочинений оказалось весьма небольшим. Многие произведения были, конечно, уничтожены одержавшими верх представителями противоположных партий. Общественный принцип, которому подчинялась древнерусская культура, не оставлял возможности для появления такой литературы, которая не имела бы официальной функции и не представляла бы собой доказательство какого-либо общественно важного тезиса. Вследствие этого ереси могли выразиться в книжном творчестве только в той мере, в какой им удавалось внедриться в ученую среду и влиять на ориентацию умов высшего духовенства, с ересями боровшегося. В лоне неофициальных религиозных течений не зародилось ни нового представления о литературе, ни какого-нибудь нового «жанра». Но все-таки именно они послужили стимулом для того, чтобы публицистика и большая часть официальной религиозной литературы освоили менее стандартизированные формы стиля, ввели новые типы церковного проклятия и отлучения и, в целом, перешли к новому строю мышления, который окончательно утвердился уже в эпоху Московии. Как нам представляется, значение русской религиозной смуты XV в., которую в рамках истории литературы мы рассматриваем преимущественно с точки зрения развития стилистических тенденций, состояло в создании целого ряда предпосылок, едва заметных в первый момент, но, тем не менее, оказавшихся жизненно важными. Литература, связанная с проблемами ереси и официального вероучения, развивалась внутри традиционных схем и не сумела еще стать личностной, но брожение, которое желчные еретические речи вызывали в религиозном мире, отразилось в новых идеях, весьма скоро закрепленных в стилистических формулах, не менее значимых, чем те, что создала приближенная к государю среда для кодификации атрибутов его величия. И пусть мы не можем назвать отдельных авторов или отдельные сочинения, в которых проявился бы этот новаторский вклад во всем его объеме, о нем можно судить по многим страницам литературных трудов, построенных еще в духе старой школы, по специфическим лексическим формам или по синтаксическим оборотам, которые выдают свое латинское или германское происхождение, наконец, по отказу официальной литературы (и тут стимулом послужила резкая критика со стороны еретиков) от старой манеры неограниченно цитировать священные тексты.

Первое массовое еретическое движение, встряхнувшее православную церковь России после долгого оцепенения в эпоху монгольского завоевания, зародилось неподалеку от Новгорода и Пскова на рубеже XIV—XV вв. Его участников называли «стригольниками», поскольку один из основателей секты, монах Карп, занимался в своем монастыре стрижкой волос. Вместе с дьяконом Никитой Карп развернул интенсивную агитацию и даже записал свои тезисы, но об этом труде до нас дошли только некоторые косвенные свидетельства. Оба еретика были осуждены и преданы смерти в Новгороде в 1375 г. При этом просматривается определенная аналогия между идеями стригольников и вероучением современной им западной секты флагеллантов. Хотя трудно установить наличие прямого взаимовлияния между обоими течениями, все же то обстоятельство, что стригольническая ересь распространялась с западнорусских территорий, имевших контакты с Польско-Литовским княжеством, то есть с католическим миром, говорит в пользу гипотезы о существовании миграции идей. Кроме того, совпадение по времени раскола стригольников с продвижением в Россию великой чумной эпидемии, описанной у Боккаччо, может служить подтверждением складывающегося впечатления, будто аналогичные условия привели в разных странах к сходным результатам. Как флагелланты, а также другие воинствующие секты на Западе, стригольники восставали против церковной иерархии, основанной на процветающей торговле должностями и земных интересах, они проповедовали героическую веру и стремились достичь высшего развития духа посредством полного умерщвления плоти. Не имея сохранившихся письменных документов, где было бы изложено их учение, нам приходится реконструировать их духовный мир преимущественно на основании свидетельств официальной церкви, таких как послания епископов Нила (1382), Стефана (1386) и митрополита Фотия (1415).

В том же Новгороде к 1470 г., то есть в последние годы его независимости (и в этом случае нам представляется невероятным, что такое совпадение случайно), распространилась новая великая ересь, которую ее противники называли «ересью жидовствующих». Помимо общего культурного пространства движения «жидовствующих» и более ранних «стригольников» объединяла критическая позиция по отношению к официальной православной Церкви, выражающая постоянную духовную и социальную неудовлетворенность. Новые еретики подрывали самые основы православной Церкви и в своем несогласии с религиозным уставом доходили до отрицания основ вероучения: отвергали Троицу, божественность Христа, отказывались признавать его посланником Божиим,

не признавали ектению об умерших, необходимость духовенства и организованного культа, непреложность авторитета Священных Писаний. Название «жидовствующие» было им дано, судя по всему, новгородским архиепископом Геннадием главным образом на основании того, что они не признавали в Христе истинного Мессию и Сына Божия; но имелись и конкретные исторические факты, объясняющие такое название секты. Полагаясь на сведения, собранные их гонителями, можно утверждать, что основа учения жидовствующих была разработана в Новгороде иудеем по имени Схария, явившимся из Литвы в свите князя Михаила Оленьковича, а также двумя его сподвижниками, Моисеем и Самуилом. Возможно, в этом уточнении духовного «отцовства» ереси имелся полемический умысел, хотя участие ученых в интеллектуальной жизни России XV в. может быть подтверждено документально. К древним еврейским колониям, переселившимся с юга и в частности с Черноморского побережья на окраины Киевской Руси (вспомним участие их посланцев в дискуссии, устроенной Владимиром до его обращения в христианство, как об этом сообщает «Повесть временных лет»), к XV в. прибавились многочисленные очаги иудаизма, пришедшего из Польши. Нет ничего невероятного в том, что именно они и стали проводниками идей, уже созревших на Западе, хотя как раз в случае с «жидовствующими» необходимо учитывать еще и влияние молдавских антитринитарных сект, которые восприняли концепции гуситов: во время бракосочетания сына Ивана III с Еленой, дочерью молдавского господаря Стефана, такое влияние было более чем вероятно.

Вне всякого сомнения, идеи «жидовствующих» внесли разлад в устоявшийся мир идей русских христиан. Ставя под сомнение самые почитаемые принципы, ниспровергая авторитет Священного Писания, критикуя закосневшие, но веками вдохновлявшие литературу обычаи, вроде поклонения образам и реликвиям, эти еретики, на наш взгляд, представляли форпост рационализма, чуждого православному славянству. И хотя в филологическом отношении предпринятая ими критика Священного Писания восходит к тематике, которую византийская культура затрагивала еще в XIV в., дерзость их мысли, думается, питали другие источники. Поэтому, говоря об идеях «жидовствующих», мы не случайно упоминали об отзвуках гуманизма. Борьба еретиков с консервативным духом московской митрополии и высшего духовенства, стоявшего во главе Церкви в других крупнейших центрах России, была истолкована некоторыми исследователями как неудавшаяся попытка европейской гуманистической культуры проникнуть в замкнутую крепость, какой пред-

ставлялась Россия, устоявшаяся в своих средневековых, византийских, «восточных» пристрастиях. Не оспаривая некоторых вполне обоснованных аспектов такого толкования, мы предпочли бы все же сделать акцент на реальных результатах этого движения, а не вдаваться в предположения относительно того, по какому пути пошла бы русская история, если бы Новгород оказался сильнее Москвы, если бы Польско-Литовское княжество одержало верх над московскими князьями и если бы официальная Церковь уступила диссидентским сектам.

На самом деле, даже принимая во внимание то, что самодержавная Москва с неизменной яростью противилась призывам Запада, Россия в XV в. не была замкнутой крепостью. На протяжении этого бурного столетия в ее культуре сталкивались разные тенденции и вместе содействовали возвышению новой державы. В том, что в доктрине «жидовствующих» фигурировали западные идеи, не надо видеть чего-то более исключительного, чем в латинских и римских реминисценциях, которые можно наблюдать и в «Сказаниях о князьях владимирских», и в «Повести о новгородском белом клобуке», а также в полемических сочинениях против Флорентийской унии или «меморандуме» Григория Цамблака Константинопольскому собору. До того как оформиться в единое целое, православное славянство, воспрявшее после ига Орды, было открыто для многих влияний. Все другие идейные течения уже тогда отступали под давлением московской державности и церковного авторитета, напыщенного «плетения словес» и архаизации в московской литературе. Но одновременно существовали и иные культурные традиции, заявляли о себе иные стилевые школы. В религиозной сфере это разнообразие импульсов проявилось в борьбе еретических движений и официальной Церкви. И хотя первые потерпели поражение, тем не менее их деятельность оставила свой след в жизни церковного православия. И та, и другая противостоящие стороны были участницами одного и того же процесса брожения идей, который начался после столетнего застоя и представлял собой православное славянское Возрождение. По сравнению с западным это Возрождение может казаться движением вспять, только если рассматривать его с одной, и притом поверхностной европоцентристской точки зрения. Да, старая Россия замыкается в самой себе, но не так ли и латинский мир замкнулся на своем классическом наследии; к тому же возврат к киевским первоисточкам собственного политического могущества и собственной религиозной самостоятельности не был для России всего лишь бесплодной погоней за средневековыми призраками. Вновь ожившие устремления православного славянства питались уже новыми живитель-

ными соками; там, где позволяли местные условия, они вобрали в себя мечтания, подсказанные современностью: так к старому стволу были привиты новые цветущие побеги. Любое сопоставление художественных, в особенности же литературных, достижений западного и славянского православного Возрождения действительно может показаться неадекватным. Изумительная живопись Андрея Рублева и стилистическая виртуозность Епифания Премудрого или Пахомия Логофета лишь чуть-чуть смогли бы сдвинуть стрелку весов в свою сторону, если на другой их чаше будет все праздничное искусство ренессансной Италии или фламандского региона. Если же рассматривать глубинные процессы развития художественного мастерства, то исторические параллели между тем и другим явлениями окажутся не такими уж беспочвенными.

Сами еретики, их сочинения, их духовные центры подверглись полному уничтожению. На городских площадях запылали костры, по улицам двинулись мрачные процессии осужденных, и на шее у каждого висела табличка с позорной надписью. Так на восточной окраине христианского мира повторилось трагическое действие, которое в это же время, на рубеже двух эпох, развернулось и на Западе, заливая там кровью целые страны.

Немногочисленные тексты, спасенные от огня, могут дать лишь очень приблизительное представление о еретической литературе. Некоторые заглавия мы можем восстановить по «спискам книг праведных и неправедных», своего рода аналогах «индексов» латинской церкви. Кроме того, нам известны некоторые учебники, так или иначе связанные с пропагандой «жидовствующих», и по ним мы можем судить о научных интересах еретиков и об их желании привить народу представления, опирающиеся на логику, математику, а также, по арабской и иудейской традиции, и на астрологию. Напомним о популярных трактатах по астрономии «Мартолой» и «Звездочетец», о «Логике», созданной под влиянием Моисея Маймонида, но восходящей к арабской переработке его сочинения, об «Альманахе» западного происхождения, об астрологических трудах «Шестокрыл» и «Лунник», об арабском политическом трактате «Аристотелевы врата» и книге «Тайная тайных».

Этих немногочисленных фрагментов было бы, конечно, недостаточно для воссоздания полной картины того духовного движения, которое потрясло основы векового идеологического наследия Церкви и может быть сопоставлено с гуманистическим рационализмом Запада. Поэтому, оставив в стороне сугубо популяризаторский аспект литературы «жидовств-

вующих», мы попытаемся уяснить смысл разгоревшейся полемики, обратившись к откликам священнослужителей, ученых защитников официального православия, а также к той части культуры XV в., которая устояла в трагических обстоятельствах религиозной смуты и по-своему восприняла и донесла ее результаты до следующей эпохи.

Когда еретики начали широко распространять некоторые из своих идей, опираясь на собственное толкование отрывков из Библии, официальная Церковь нередко оказывалась не в состоянии должным образом возразить им, так как не существовало полного перевода Библии на славянский язык. Этот весьма серьезный пробел свидетельствовал о том, что некоторые вполне конкретные обвинения, исходившие из лагеря «жидовствующих», имели определенные основания. Исправить положение взялся самый главный гонитель еретиков — новгородский архиепископ Геннадий. Геннадий слыл в церковных кругах активным сторонником московского централизма, и его борьба с диссидентствующими сектами превратилась в целенаправленное подавление последних свобод новгородского епископата, оказавшегося под его началом после политического поругания Новгорода и низложения местного архиепископа Феофила. Мы уже упоминали о его творчестве в связи с легендой о белом клубке и отмечали, что сам по себе факт восхваления новгородской реликвии преданным Москве иерархом побуждает нас рассматривать этот литературный текст в свете экуменических притязаний Москвы.

История подавления ереси «жидовствующих» характеризует Геннадия как человека сурового и властного, убежденного в том, что противника предпочтительнее уничтожать, нежели переубеждать его в дискуссиях теоретического толка. Столь радикальная позиция Геннадия как политического деятеля была, однако, продиктована не только тем, что он слепо полагался на собственную силу. Оказавшись во главе региона, где верующие находились под сильным влиянием еретиков, он убедился в необходимости реорганизовать Церковь, поднять уровень ее культуры и добиться того, чтобы она смогла выигрывать сражения и в сфере богословия. Но чтобы осуществить такую программу, ему не хватало многого — и в первую очередь достаточно образованных соратников. Русское духовенство XV в. по большей части было неграмотным, и даже иерархи, как правило, не владели греческим и латинским языками настолько, чтобы пополнять свой теоретический багаж, который они в годы татарского ига усердно берегли, но не имели возможности обновлять. В этой ситуации Геннадий обратился к источникам нероссийского происхождения, обзавелся переводчиками с греческого, латинского и немецкого языков;

действуя подчас недозволенными методами, он заставил-таки Церковь, которую стремился защитить любой ценой, избавиться от ее духовного убожества. Библия, которую Геннадий, прибегая к упомянутым сомнительным средствам, составил для православных славян, получила название Геннадиевской: ею был ознаменован особый этап в истории древнерусской культуры, так как она представляла собой характерную ответную реакцию Московской Церкви, находившейся в процессе становления, на стимулирующее воздействие еретических движений. Когда Геннадий с помощниками, среди которых был и монах-доминиканец по имени Вениамин, только принимались за дело, у «жидовствующих» уже был целый свод библейских текстов — так называемая «Псалтирь жидовствующих», гораздо более полная, чем те псалтири, которыми пользовалась официальная Церковь. Поэтому действовать необходимо было быстро. В кратчайшие сроки был обработан весь материал, которым располагали библиотека Софийского собора в Новгороде и другие книгохранилища. Помимо этого, воспользовались «Вульгатой» Иеронима и немецкой Библией в редакции XV в. В результате получилось произведение неровное, со многими неточностями, но несомненно представляющее интерес для историко-филологического исследования. Во многих частях «Геннадиевской библии» легко распознается рука переводчиков-иноземцев, не владеющих в совершенстве церковнославянским языком. То и дело латинские или немецкие термины фигурируют в тексте в их оригинальной форме, в других же случаях именно специфическое толкование термина выдает неуверенность редактора.

Принимая во внимание то значение, которое библейская традиция имела в течение всего периода развития древнерусской культуры, нельзя не отдать должное делу, осуществленному Геннадием столь решительно и смело после целых столетий эволюции, медленно и вяло протекавшей в первоначально освоенном Русью византийском культурном русле. Другие европейские литературы отсчитывают годы своей истории от перевода Библии, сделанного на заре протестантской Реформы. С полным правом мы можем сказать, что и литература новой Московской Руси пережила во времена великой внутрирелигиозной распри аналогичный по значению кризис. С конца XV в. старая Русь начала по-революционному решительно реагировать на то запаздывание в своем историческом движении, которое, казалось, все более и более увеличивалось.

В окаменевшей русской традиции церковнославянского языка «Геннадиевская библия» пробила брешь, через которую в литературу хлынули неологизмы и заимствованные слова различного происхождения; тем

самым была узаконена тенденция, прежде проявившаяся в литературе «жидовствующих». Учебные книги и популяризаторские труды еретиков также изобиловали диалектизмами, полонизмами, латинизмами и новейшими болгаризмами, не имеющими ничего общего с ученой манерой «второго южнославянского влияния».

Всю религиозную литературу этой эпохи пронизывает дух оппозиции по отношению к официальной Церкви. В самом деле, «жидовствующие» нашли сочувствие и поддержку даже в Москве, так что сам митрополит Зосима, энергично выступивший против ереси в своем «Соборном деянии против еретиков» (1490), лишился своего сана из-за возникших сомнений в его приверженности церкви. Близость новых доктрин еврейским концепциям побудила настроенного против них монаха по имени Сава вернуться в своем «Послании» к старой теме сочинений Илариона Киевского — о преимуществах христианства, над которым сияет свет Благодати, перед иудаизмом, над которым царит закон. Даже самый консервативный из противников ереси, Иосиф Санин (впоследствии получивший известность под именем Иосифа Волоцкого), оснащает свой трактат «Просветитель», направленный против новгородской ереси «жидовствующих», множеством цитат из Священного Писания и вступает в дискуссию, которая выдает страх официальной церкви перед пропагандой противной стороны.

Еще один эпизод, может быть, лучше других иллюстрирует ту стимулирующую функцию, которую выполняла полемика еретиков со старой церковной культурой. В 1492 г., судя по применявшемуся тогда Пасхальному счислению, а также в соответствии с мнениями самых почитаемых иерархов, должен был наступить конец света. По расчетам восточнославянской церкви, 1492 год совпадал с седьмым тысячелетием от сотворения мира (5508 лет до явления Христа плюс 1492). Традиционный магический смысл, приписываемый числу семь, наслонился на реминисценции хилиастических концепций, породив мистические, пронизанные страхом настроения. Опираясь на явно более надежные теологические знания, чем те, которыми обладали митрополиты и епископы, «жидовствующие» объявили без колебаний, что эти всеобщие поверья абсурдны, и тут же использовали их как повод для разоблачения мракобесия русских пастырей. В 1492 г. мир не рухнул в бездну, и это обстоятельство обеспечило еретической пропаганде шумный успех. Официальной церкви пришлось изменить свою точку зрения и позаботиться о том, чтобы были составлены новые таблицы Пасхальных чисел. Что же касается богослужбной практики на местах, то тут, можно сказать, мир дей-

ствительно рухнул. Чтобы создать новый порядок церковных служб, построенный вокруг Пасхи как главного праздника для православной литургии и включающий богослужения по праздникам с подвижными датами, не предусмотренными в старых церковных руководствах, необходимо было освоить понятия астрономии, которые не упоминались в славянских текстах. Пришлось обратиться к творениям одного эрудита, подозревавшегося в ереси. Это был тот самый Дмитрий Герасимов, упомянутый Геннадием в примечании к «Повести о новгородском белом клобуке»: странствуя по восточным странам и переводя различные сочинения, в том числе и «Грамматику» Доната, он немало содействовал культурному обновлению православной России.

Впечатление, будто влияние еретических движений XV в. на культуру, а следовательно, и на литературную традицию складывавшегося Московского государства было гораздо более глубоким, чем о том могли свидетельствовать немногие дошедшие до нас тексты «жидовствующих», подтверждается тем обстоятельством, что стиль их полемики и их «программных» заявлений внедрился даже во внутренний обиход официальной церкви.

Великим гонением на диссидентствующие секты руководили новгородский архиепископ Геннадий и Иосиф Волоцкий (1439—1515). Борясь с еретиками, последний откровенно ставил соратникам в пример испанского короля и Инквизицию (из чего следует, что западные веяния коснулись не одних «жидовствующих» и не только в их среде способствовали проникновению рационализма) и противопоставлял свою концепцию нераздельности церкви и государства взглядам тех, кто не менее его заботился о торжестве истинного православия. В идеях Иосифа Волоцкого политические пристрастия и культ государственного интереса выражены более определенно, нежели у кого-либо из современных ему участников церковной полемики. Именно этому автору принадлежит тенденциозное утверждение, в котором ересь «жидовствующих» приравнена к деятельности партии новгородских полонофилов: от этого утверждения берет начало вошедший в официальную практику обычай видеть предателя и агента иностранных держав во всяком, чьи взгляды расходятся с принципами официальной идеологии. Талант этого полемиста привлек внимание великого князя московского Ивана III, еще когда Иосиф был монахом в обители Пафнутия Боровского.

Против Иосифа Волоцкого выступил отшельник, представлявший русскую религиозную мысль в ее самом незамутненном, далеком от мос-

ковских амбиций варианте. Это был Николай Федорович Майков, поселившийся в скиту на речке Сорке и принявший имя Нила Сорского. Будучи не намного старше своего оппонента, Нил Сорский (1433—1508) избрал совершенно иное поприще. Он добровольно оградился от великих политических страстей и старался вести за собой собратьев по вере к такой христианской жизни, которая была основана на молитве, смирении, бедности. После нескольких лет учения и углубленных мистических размышлений в среде греческого монашества на горе Афон Нил вернулся в Россию и в пустынной местности за Волгой основал свой скит. Вскоре к нему пришли многие, чьи души жаждали покоя и молитвы. Однако ситуация в славянской православной Церкви тогда была такова, что выбор так называемых «заволжских монахов» не мог оставаться только их собственным внутренним делом и ограждать братию от страстей окружающего мира. Нил Сорский стал знаковой фигурой, а заволжское монашество — одной из партий в борьбе церковных доктрин.

Первое идейное разногласие между последователями Нила Сорского и Иосифа Волоцкого касалось гонений на «жидовствующих» и проявилось во время Собора 1503 г. Жестоким методам борьбы, кострам и силе оружия заволжские монахи противопоставили свою концепцию преодоления ереси настойчивым убеждением, смиренной молитвой и упованием на Господа, который один вправе пресекать человеческие жизни. Но эта попытка предложить свое решение проблемы ереси успеха не имела. Простые и вдохновенные слова заволжской программы не были достаточно весомыми, чтобы выиграть сражение, которое противоположная сторона развязала в сфере государственной политики.

Еще более жарким (из-за важности разыгрываемых ставок) оказался спор по вопросу о церковных владениях. Религиозные общины в государстве Ивана III обладали огромными земельными угодьями. Сам князь в определенный момент встал на сторону критиков из Заволжья, стремясь сдержать экономическое могущество церкви, ибо оно подрывало самые основы княжеской верховной власти. Нил и его последователи утверждали, что духовным лицам не пристало быть богатыми и они должны отказаться от материального имущества, дабы полностью посвятить себя выполнению своей духовной миссии. На это сторонники Иосифа отвечали, что, напротив, мирское владение необходимо церкви как гарантия ее независимого положения и подобающего ей авторитета в христианском обществе. В частности, Иосиф говорил: «Аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постригтися? И

аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополитию, или архиепископа, или епископа на всякие честные власти?»

Нил потерпел поражение и в этом вопросе. Заволжские монахи, однако, не захотели продолжать полемику и подчинились Собору, который узаконил мирские владения Церкви. Победу одержал Иосиф, но — ценой своего полного подчинения княжеской власти князя.

Тогда-то в лоне русской духовности и зародились два направления, которым суждено было окрепнуть в последующие эпохи. Иосиф Волоцкий, его брат Вассиан Санин (автор «Жития Пафнутия Боровского»), будущий митрополит Даниил и другие представители официальной Московской Церкви выразили идею православного христианства, сделавшегося орудием укрепления государственной мощи. В Ниле Сорском и других заволжских монахах, начиная с Василия Ивановича Патрикеева и заканчивая Паисием Ярославским, воплотилось стремление к святости, основанной на отречении, смирении, мистическом самоуглублении.

Лучшим документом, закрепившим этот второй принцип духовности, является Устав, который Нил Сорский написал для своих собратьев по отшельнической жизни. Речь идет об отточенно ясном по мысли, прочувствованном сочинении, которое делится на две части — Малый Устав и Большой Устав. Оба они выдержаны в стиле, далеком от изысков «плетения словес», который, однако, оживляет новые находки в сфере выразительности, греческие реминисценции и даже мотивы, распространенные в литературе «жидовствующих». Сам Нил Сорский еретиком не стал. В противовес неумеренному благоговению Иосифа Волоцкого перед любым изречением из Священного Писания, Нил выказывает ярко выраженный критический склад ума. Доказывая, что «Писания божественны во многом, не во всем», он углубляется в трудоемкое толкование текста, которое позволяет ему принять в Писаниях то, что согласуется с разумом. В его многочисленных посланиях слышится отзвук рационализма, но не импортированного, а укорененного в православной традиции, к которой он приобщился на Афоне, у самого истока византийского христианства. Мы сказали, что стиль его далек от витиеватости «плетения словес». Это действительно так, если мы возьмем для сравнения торжественные и налитанные казенным духом тексты, подобные «Слову избрану». Но если мы обратимся к истокам «второго южнославянского влияния», то в непосредственной импульсивности, запечатленной на лучших страницах Епифания Премудрого, мы узнаем тот же мистический жар, которым согреты слова такой, например, молитвы Нила:

Ох, душе, увы, ужико, о, горе, супружнице моа! Что горши и лютейши страшнаго и грознаго онога ответа и видения, егда узриши вся согрешившая и не покаившаяся вечным мукам отсылаемы праведным судом Божьим и трепещущим люте восцающе и безделно плачущих. Увы, душе, како не восплачеш и не рыдаеш, егда в уме примемши страшныя и лютыя оны муки, яже, рече Писание, огонь вечный и тьму кромешную, пропасть глубокую лютого червя неусыпного скрежет зубный и прочаа вся болезни, хотящая быти много согрешившим и Бога преблагого прогнавшим зле нравом лукавья, от них же первый есмь аз окаянный.

Так, в борьбе литературных течений в России XV в. прослеживается единая определяющая линия стилистических поисков; она пролегает в русле религиозного возрождения, принесенного балканскими славянами на земли, которые постепенно подчиняла себе Москва.

Часть третья



ЛИТЕРАТУРА МОСКОВИИ
(XVI—XVII вв.)

Глава первая

Литературное сознание XVI в.

Процесс объединения русских земель, прежде подчинённых Орде, но веками сохранявших местные традиции при единой религии, был завершён в течение первых десятилетий XVI в. При Иване III (1462—1505) и при Василии III (1505—1533) последние независимые князья были втянуты в «солнечную орбиту» московского престола, выселены из родных земель, определены по степеням в придворной иерархии бюрократизированной знати (так называемого «местничества», согласно которому они наделялись должностями в соответствии со знатностью и древностью рода) и превращены в бояр одного-единственного Государя. Идеал самодержавия как политического выражения божественной власти был укреплён авторитетом могущественной Византии с прибытием в Россию Софьи (Зои) Палеолог, воспитанницы кардинала Виссариона и племянницы последнего константинопольского императора, брак которой с Иваном III вместо того, чтобы реализовать надежды Запада на возвращение к Флорентийской унии, оживил в московских правителях амбициозные мечты о Третьем Риме.

Триумф Москвы и падение монголо-татарского ига радикальным образом изменили расстановку сил на Востоке Европы: там, где догнивали жалкие останки духовной империи, созданной Византией в противовес Риму, пригоршня мизерных государств, зажатых между Ордой и Литвой, за несколько десятилетий переродилась в мощное государство, ослеплённое миражом вселенского могущества, протянувшееся к Азии: и оно уже маячило за Крымским ханством и водами древнего Понта Эвксинского, которые когда-то бороздили первые Рюриковичи, и за Босфором, стенающим под игом агарян, как под ударами бича Божьего. В 1500 г.

армия Московии перешла через Уральские горы — Геркулесовы столпы сухопутных путешественников — и приблизилась к той Сибири, которой спустя восемьдесят лет суждено было увидеть всадников великого Ермака Тимофеевича.

Идея империи, вызревшая в культуре XV в., замкнувшейся на средневековых мифах, в новом веке вновь расцвела под действием конкретной силы, которая заявила о себе не только звоном мечей, копий и пушечной пальбой, но и зарождающейся коммерцией и новой идеологией, ещё не осознанным, но уже активным противодействием английской, испанской и португальской экспансии. Великий князь московский поднялся до «кесаря» и «царя» над сообществом людей, которым ход событий позволил в полный голос заявить о себе на тех самых обширных землях, куда в результате открытий или завоеваний проникала европейская культура, хотя это сообщество всё ещё находилось в плену феодальных обычаев, укрепившихся здесь благодаря наследию Чингисхана.

Иван IV Грозный (1533—1584), которому жёсткие правила захвата власти были знакомы с детства, заполнил шестнадцатый век своими деяниями. Могущественные бояре должны были покориться его воле, его поддерживал новый класс русского общества, который был связан земельной арендой с троном, и в своих политических и религиозных представлениях склонялся к крайним формам цезаропапизма сторонников Иосифа Волоцкого. Были уничтожены предводители церковной оппозиции, опирающейся на антигосударственное учение Нила Сорского. Несмотря на то что войска Богом венчанного царя сдерживались на Западе польско-литовскими силами, немцами, османскими турками — на Балтийском море, у Киева и дальше, у берегов Чёрного моря, — они смогли установить на Востоке русское владычество по всей длине Волги до Каспийского моря и за географическими границами Европы — до Оби и Иртыша. Многочисленные мелкие народности: казанские и астраханские татары, мордва, черемисы, чуваша, вотяки, башкиры, остяки, вогулы были подавлены могучим византийским двуглавым орлом, который стал символом царской власти.

Если в предыдущие века вера и патриотизм были одним чувством, придававшим русской духовности, в особенности литературе, печать религиозности и общую тональность библейского апокрифа, то в XVI в. восторжествовал миф о государственном интересе. Управители, церковнослужители, купцы и землевладельцы почувствовали необходимость в новом законе, который защищал бы старые привилегии или закрепил за ними недавние завоевания. Старые нормы, которые различные авторы с

таким жаром отстаивали в «Житии Бориса и Глеба», «Повести временных лет» и в духовном завещании Владимира Мономаха, уже не могли обеспечить единство нового большого государства. В течение веков отдельные русские княжества строили свои правовые нормы на основании церковных, и светские власти применяли их, скрепляя священной клятвой («целование креста», столь часто упоминаемое летописцами); на это же опирались и все предшествующие законы, например те, которые в XI—XII вв. были объединены в сборник «Русская Правда». Во времена правления Ивана Грозного местные традиции сливаются с московской и поглощаются ей. При самодержце создаются самые настоящие министерства — «приказы», учреждённые Иваном III, которые обеспечивают контроль за финансами, армией, законами, дипломатической деятельностью, как в современных европейских государствах. В эпоху московского самодержавия были созданы общегосударственные законы: первый «Судебник» 1497 г. (который был частично приведен в латинском переводе уже в 1551 г. Герберштейном в его «*Regum Moscovitarum Commentarii*»), за ним последовали ещё два — в 1550 и 1589 гг. соответственно. Под руководством митрополита Макария, продолжателя Иосифа Волоцкого в деле государственной политики Церкви, в 1551 г. специально назначенный Собор выпустил сборник законов и проектов преобразования государственного устройства и в особенности системы церковного образования: «Стоглав», что означает «Книга, состоящая из ста глав».

В пылу реорганизации и борьбы нового централизованного государственного устройства с ещё жизнеспособными провинциальными устремлениями, искусство — сочинитель, чья общественная роль была признана традицией, — неизбежно должно было оставить проторённый путь. В старой домосковской Руси «писатель» заботился исключительно о том, чтобы «передать потомкам» события своего времени в томах бесконечной Священной истории, вдохновляемой Богом и освящённой церковью. В Московии фигура писателя уже не всегда отождествляется с образом благочестивого монаха. Литература перестаёт быть уделом клириков и становится социально значимым элементом, посредством её излагаются программы и ведётся идеологическая борьба. Рост бюрократической системы приводит к распространению чтения и письма среди обширной категории новых чиновников.

Этот переход политического и культурного руководства от церкви к монархическому государству не выражается в обретении властью вполне светского характера, поскольку, как мы уже увидели на примере славян-

ского православного Возрождения, которое привело к политическому утверждению Москвы, — сама светская власть приобретает функции духовной: вводит законы, в основе которых лежит обожествление власти государя, и придаёт любой деловой процедуре характер церковного обряда. Новое оцерковленное государство всё ещё формально связано с вековым укладом жизни православной Руси. При составлении любого документа, после традиционного обращения к Провидению и самоуничижения недостойного грешника, которому Божьей милостью было доверено начертать на пергаменте слова, которые дойдут до потомков, прислужник царя или сам самодержец для выражения новых идей преобразования оставляют старый летописный стиль «Сказаний» и «Слов» и прибегают к повседневному языку, деловому жаргону, недавно переведённой литературе. Однако Московия шестнадцатого века населена не только бюрократами. Большие внутригосударственные перемены порождают борьбу, различные партии, идеологические течения. Следовательно, литературная деятельность находит наиболее эффективный стимул в полемике.

Ереси и внутрицерковные распри XV в. привели к появлению публицистики, которая уже содержала в себе зерно реформы. В XVI в. это явление приобрело широкие масштабы. Споры происходили уже не вокруг отдельных проблем веры, а в целом об экономической и политической жизни, методах производства, законах. Писали не для того, чтобы выразить веками закреплённую набожность, а скорее для того, чтобы убедить противника, чтобы защитить идею.

Как консерваторы, так и новаторы предпочитали основывать свои рассуждения на принципе исторической и божественной законности того или иного явления. Тем не менее, законность осознавалась не как преданность неминуемо гибнущим старым порядкам, а как желание придать авторитет идеям, которые рождает новая реальность. Именно эта внутренняя творческая необходимость придаёт текстам XVI в. неведомое предыдущим эпохам звучание. Кто берёт в руки перо, начинает считать себя не просто слугой Бога. Литература впервые осознаёт собственную функцию, особую значимость, которую приобретают слова благодаря искусству сочинителя.

Даже выходцы из южнославянской школы «плетения словес» интуитивно чувствовали значимость стиля, как способа выражения духовности, которую высвобождает каждое слово, но которая только в контексте целой фразы приобретает универсальное звучание. Смирение молитвы и осознание функции слова как материального выражения духовного в це-

лом обуславливали пассивность пишущего и сдерживали его в поисках подлинной оригинальности. «Сплетая слова», писатель стремился оживить цвета на поблёкшей мозаике, вернуть каждому стежку вышивки утраченный блеск, чтобы восстановить путём обновления линий композиции и цветовых сочетаний священной иконы её чудотворную силу. Когда же православное Возрождение стало обретать формы Возрождения Московского, писатели, верные искусству «плетения словес», с той же аккуратностью взялись за другую тему и так же любовно украсили образ самодержца.

Осмысление литературы как искусства слова, совершающееся в XVI в., напротив, имеет более сложную природу. Полемист или панегирист эпохи Ивана Грозного, не доверяя стилистическим приёмам раскрытие Божественной и неподвластной человеческому уму истины, тем не менее, использует литературную форму как средство придания весомости истины тому, что рождено его собственной мыслью. Таким образом, стилистические поиски направлены исключительно на обретение яркости и образности выражения. Новая риторика не исчерпывает себя в сухих упражнениях, более того, отказывается от поверхностной стилиевой обработки текста, — мысль, кажется, развивается сама, следуя своей внутренней логике. После векового господства безымянной литературы традиционная форма, сложившаяся на основе различных приёмов коллективного творчества, становится орудием индивидуальной мысли. Подобный процесс способствовал высвобождению новой энергии, но также обозначил начало упадка. Под давлением индивидуальных стилей новых авторов, пусть не окончательно сформировавшихся, вековая славянская традиция утрачивает своё единство. Языковое употребление становится неустойчивым, теряют опору некоторые принципы. Шестнадцатый век на Руси завершается эпохой «смутного» времени, которая вызвала окончательный кризис Старой Руси, пока более зрелое самосознание народа не разрушило вековые барьеры и не дало начало новому языку, новой литературе, новой нации.

Идеологические направления

Политические и религиозные идеи, составившие тематическую основу литературы шестнадцатого века, берут начало в православной славянской традиции и в более современной философии, проникшей с ренессансного Запада через Польшу и соседние немецкоязычные страны, ох-

важные Реформацией. Права аристократии, знати и церкви теперь уже доказываются на основе не только примеров из Библии, но и подчас и из римской истории. Писатели освободились от рабства Священного Писания, в котором пребывали безымянные летописцы и ораторы прежних лет; более того они стремятся использовать цитаты и примеры из церковных текстов для обоснования своих рассуждений, отражая таким образом общее развитие европейской культуры, которая, как мы знаем, на Западе приобрела антиаристотелевский характер.

Первоисточники идеологических противоречий новой литературы следует искать в той борьбе политических сил и слоёв общества, которая началась после воцарения Ивана III и достигла кульминации при Иване IV Грозном. Общерусское государство, которое создавали московские политики, не могло сформироваться без уничтожения остатков прежних автономных княжеских владений. Для осуществления своей программы государь нуждался в полной казне, в преданной армии, готовой выполнить любой его приказ и не подчинённой боярам. По многим признакам этот процесс является типичным для нового времени и напоминает объединительную политику французской монархии; более того, опорой его являются идеалы, сходные с теми, что вдохновляли Макиавелли и Жана Бодена. Поначалу московский князь как будто совсем не пользуется поддержкой ни могущественных бояр, получивших по наследству обширные территории, которые практически становились государствами в государстве, ни церкви, которая владела ещё большими землями, чем царь. Во времена спора иосифлян и сторонников Нила Сорского о праве церкви на земли великий князь московский сначала не отказывал в поддержке заволжским отшельникам, но уже на Соборе 1503 г. ситуация изменилась. Новый общественный класс быстро укрепил свои позиции и ради неоспоримых экономических преимуществ встал на сторону монарха. К этому слою принадлежали люди, сделавшие богатство, воюя с независимыми князьями и получившие от московского государя земли в обмен на военную службу. В то время как владения старых князей, которые в Московии стали боярами, не могли быть оспорены и передавались по наследству (поэтому носили название «вотчина»), новые землевладельцы считались простыми арендаторами. Право на собственность определялось службой у князя (в основном военной, причём, как службой самого феодала, так и предоставлением сюзерену солдат и их полного обеспечения). Класс «мелкопоместных дворян», которых называли «служилые люди», не был новшеством с точки зрения права. Услугами таких людей ещё в ранние эпохи пользовались отдельные русские князья. В

«служилые люди» часто шли обнищавшие землевладельцы, то есть нередко это были люди из знатных родов, которые вследствие нужды примыкали к большому «двору», взамен получая не «вотчины» в полную собственность, а землю из общего надела, которая называлась «поместье». Официально их именовали «помещиками» (что означает «владелец поместья»). Ввиду их принадлежности к княжескому «двору» им также присуждался титул «дворянина». Второй термин получил широкое распространение в политической литературе, которая обозначала весь слой общества как «дворянство».

Без знания экономических и правовых отношений и значения вышеупомянутых терминов многое осталось бы неясным в литературе Московии. Дворянство, если рассматривать его как класс, приближенный к царю, в XVI в. стало выразителем идеалов, поколебавших сложившееся за века идеологическое равновесие. До тех пор пока «служилые люди» зависели от многочисленных княжеских «дворов», к их голосам не прислушивались, а в высших сферах интеллектуальной жизни их и вовсе не было заметно. Когда же московское дворянство после внутригосударственных побед Ивана III и Василия III приобрело такие масштабы, что смогло противостоять самим боярам, из его рядов вышли учёные, привнесшие в литературную традицию свою культуру и язык, во многом чуждые кругу понятий монахов и князей, который вдохновлял литературу эпохи Киевской Руси и времён монголо-татарского ига. Даже малоземельные «помещики» мало-помалу переходили на службу трону, создавая «мелкопоместную» оппозицию внутри наследственных владений бояр.

Таким образом, главными действующими лицами идеологической полемики XVI в. на Руси стали бояре, желающие сохранить старые привилегии, и дворянство, которое поддерживало самодержавие и политику централизации. В условиях идеологической борьбы церковь уже не занимает позицию нейтралитета. Владение обширными территориями должно было сблизить её интересы с боярскими. Однако, не располагая собственной армией, крупные монастыри предпочитают заручиться надёжной поддержкой монарха, в некотором роде становясь на позиции дворянства, но взамен приобретая большое влияние в управлении делами государства. С другой стороны, духовные общины не имели веских причин защищать права на вотчины, поскольку не имели личных владений: размеры церковных земель зависели от роли, которую монастырь, приход или епархия играли в обществе. Союз крупных церковных землевладельцев и трона имел решающее значение для русской жизни в начале эпохи Московии. Наряду с государственным устройством страны

глубоким изменениям подверглась и духовная жизнь, поскольку, как мы видели, церковь перешла на службу светской власти, взамен требуя от неё максимальных полномочий в духовной сфере.

Тем не менее, не все представители церкви стремились к подчинению престолу, идеологом которого выступал Иосиф Волоцкий. У Нила Сорского были последователи, которые подверглись гонениям со стороны московской митрополии, их практически причисляли к еретикам. Заволжские отшельники продолжали отстаивать христианский идеал бедности и проповедовали отказ от земель, героическое «нестяжательство» (так в публицистической литературе того времени обозначались их убеждения). В новых политических условиях подобная позиция всё чаще воспринималась как отрицание принципов самодержавия и централизации. Кончилось тем, что вследствие очевидного сходства убеждений, борьба за независимость последователей Нила Сорского стала отражать и интересы бояр. Несмотря на возможные, но не всегда эффективные стратегические расчёты крупных князей, для которых примкнуть к движению «нестяжателей» означало предать подчинившуюся трону церковь, оба движения идеологически объединились. В действительности и бояре и заволжские отшельники выражали протест приходящей в упадок знати: бояре утратили светскую власть, монахи — духовную. В их глазах новый мир, строящийся по воле самодержца, нарушающего чужие права, по воле церкви, попавшей в зависимость от него вследствие своей любви к богатству и благодаря поддержке мелкой знати, алчущей привилегий, — это был триумф грубой силы и практических интересов, чуждый веками складывавшейся аристократии.

Мы стремимся написать историю литературы, которая учитывала бы человеческое содержание во всякой эволюции форм и концепций, стараясь поместить отдельные тексты в породившие их исторические условия, чтобы стали очевиднее их поэтические особенности, и поэтому нам кажется чрезвычайно важным восстановить духовные противоречия и перекличку идей эпохи. В литературе Московии XVI в., несмотря на произошедшие социальные перемены, индивидуальный творец ещё всецело поглощён универсальной нормой. Поэтому в эту эпоху не создавалась лирика, т. е. самая непосредственная форма поэзии. Увеличение количества «авторов» в XVI в., по сравнению с предыдущими и ускорившийся процесс индивидуализации литературной деятельности обусловлены разрушением вековой структурной цельности веками складывавшейся идеологии под воздействием более динамичной картины общественной жизни, в которой отразились противоречия идейного плана. Но и вы-

тесняющие друг друга «индивидуальности» всё же отражают интересы социальной группы, а не утверждают личные. Написание истории произведений этой эпохи требует обширного исследования культуры, тем более, что идеологические и стилистические тенденции всей литературы этого периода развиваются параллельно. Русские XVI в., присоединяясь к определённому общественному целому, вырабатывают стиль жизни, который естественным образом находит выражение в литературе. Литература обретает в их глазах новое значение, именно в той мере, в какой в ней выражаются разные возможности идеологического выбора между «аристократами» и «практиками», консерваторами и новаторами.

Стилистические тенденции

Обстановка Московии XVI в. с её кризисом роста и великим стремлением объединиться вокруг «самодержца» (в 1547 г. семнадцатилетний Иван IV официально был провозглашен «царем») оказала решительное воздействие и на языковое сознание. С одной стороны, централизация власти и утверждение Москвы благоприятно повлияли на складывание единой языковой зоны национального масштаба, на основе среднерусских диалектов, быстро сливающихся с московским. С другой стороны, новый режим, вводя в практику официального использования целый поток «мирских» форм, нарушил абсолютное господство церковнославянского языка, который охранительное влияние южнославянской школы укрепило после долгого периода застоя в годы монголо-татарского господства.

Разнообразием стилистических течений литература этой эпохи вовсе не была обязана исключительно (и даже, думается, не главным образом) противостоянию книжной речи и так называемого «канцелярского» или «делового» «приказного» языка. Конечно, уменьшение сферы использования церковнославянского языка побудило не одного писателя прибегать к просторечным словам и конструкциям, что усилило процесс «формирования нации», который, впрочем, сопровождался ослаблением духовных связей русских и балканских славян, попавших под владычество других народов. Это явление почти повсеместно отмечалось наблюдателями той эпохи: так, в «Записках о Московии» Антонио Поссевино мы читаем: «Сами московиты не знают славянского языка, хотя он настолько близок к польскому или русскому, что тот священник, славянин по на-

циональности, которого я послал в Москву, уже очень скоро стал много понимать из московитского языка, хотя, напротив, московиты с большим трудом, по-видимому, понимали по-славянски»¹. Тем не менее, нельзя сказать, что русификация языка общения в том случае, если писатель был человеком образованным, всегда влияла на литературу. На самом деле, сочинители XVI в. в основном принадлежали к высшей знати и получали образование, читая старые церковнославянские тексты. Следует добавить, что в условиях отсутствия светских школ распространение грамотности было поручено церкви.

Учитывая большое значение, которое для общего развития русского языка имели «деловой язык» и светский характер делопроизводства в Московии, мы должны искать именно в традиционной, по преимуществу церковнославянской литературе первоисточник литературных процессов XVI в.

«Второе южнославянское влияние» уже в XIV в. породило два литературных течения: одно было напрямую связано со школой Евфимия Тырновского, поэтому изначально ориентировалось на передачу эмоции и выражало мистические порывы духа в нюансах значений и гармоничном построении фраз (авторы от Епифания Премудрого до Нила Сорского); другое стало служить государственным устремлениям московитов и таким образом превратилось в свод для украшения традиционной торжественной речи. Обе тенденции сохранились в XVI в. и получили воплощение у авторов, которые, по существу, продолжили духовные традиции славянского православного Возрождения: эмоциональное «плетение словес» стало основой аристократического изысканного стиля Вассиана Патрикеева и Максима Грека, монахов-учёных, верных доктрине Нила Сорского, а также стиля князя Курбского (у него, впрочем, менее очевидно); высокопарное, в духе Пахомия Логофета, «плетение словес» в дальнейшем развилось в цветистый и выпренный стиль школы панегиристов, к которой принадлежали митрополит Макарий и другие авторы, прославлявшие величие самодержца и могущество его царства.

Не меньшее значение для литературы XVI в., в особенности для эпохи Ивана Грозного, имеет развитие жанра «повести». Наряду с историко-софским наследием сказания о взятии Константинополя, о Вавилонском царстве, о владимирских князьях завещали более поздним авторам эпохи Московии ряд повествовательных приемов и набор лексических и синтаксических клише, благодаря использованию которых исторические

¹ Цит. по пер. Л. Н. Годовиковой. — *Прим. ред.*

события в их литературном отражении преобразуются в таинственные знаки движущего историей Провидения. В «повестях» и в особенности в «воинских повестях» продолжается жанр летописной литературы, которая тем не менее (следует подчеркнуть этот факт, поскольку он указывает на значительную эволюцию древнерусской книжности) утрачивает то главное значение, которое она имела в более ранние века. «Повесть» XVI в. вливается в рамки литературного «жанра», который по сравнению с действующими в это время жанрами один сохраняет свою характерную универсальность, чьи корни можно найти в традиционной гибкости летописного стиля. Как «Повесть временных лет» в своей смиренно анонимной и намеренно «пассивной» структуре сочетала сухие лаконичные комментарии и наиболее вычурные стилистические образцы ораторского искусства и эпоса, так и «повесть» XVI в. представляет собой традиционную модель изложения событий, наделенную в результате опытов XIV в. («Повесть о взятии Царьграда» или «Сказание о князьях владимирских») устойчивыми формулами высокопарного «плетения словес», а также разговорного просторечного языка.

«Обмирщение» литературы, связанное с реформами, нацеленными на политическую централизацию, проявляется не только как отказ от пуризма (т. е. от норм церковнославянского языка) и как частое заимствование слов из «делового языка», но также как увлечение теми литературными течениями, которые в XV в. оформились в провинциях и избежали влияния лингвистических реформ южнославянских учёных. В сочинениях, отражающих «практическую» направленность устроителей нового государства, мы встречаем наряду с выпренными риторическими упражнениями интонации, напоминающие манеру Афанасия Никитина, и народные мотивы, как, например, в «Повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесе».

Писатели-аристократы

Наиболее изысканные авторы XVI в. принадлежат к аристократическим кругам, чьи духовные идеалы и политические интересы противостоят устремлениям московского самодержавия и официальной церкви. В их сочинениях можно заметить своего рода гордое презрение и желание доказать, хотя бы прибегая к нарочитой утонченности стиля, превосходство духовного мира, представителями которого они являются. Поиск риторически безупречной фразы, ясного логичного изложения мысли,

слов, освящённых употреблением учёными отцами церкви, нёс в себе неочевидный, но постоянно присутствующий привкус полемики. Они становятся на защиту традиции не только в противовес узурпаторам власти или политическим и религиозным еретикам, но также выступая против тех, кто вносил порчу в язык и культуру.

Прямая духовная связь этого направления с учением Нила Сорского проявляется в творчестве Вассиана Патрикеева, который стал первым учеником и наиболее выдающимся соратником и последователем духовного вдохновителя заволжских монахов. Мы предпочитаем называть его «Вассиан Патрикеев», поскольку так мы отразим две стороны этого человека, монаха и родовитого боярина. В миру он звался Василий Иванович Патрикеев и принадлежал к древнему княжескому роду. Будучи вовлечённым в противостояние бояр и самодержца, он был вынужден принять постриг (обычай обязывать к постригу политических противников, чтобы отстранить их от мирских дел и заключить в монастырь, был популярен в эпоху Московии), а затем примкнул к движению Нила Сорского и принял монашеское имя Вассиан Косой.

Уже на Соборе 1503 г. отец Вассиан выступил против Иосифа Волоцкого по поводу экономического обогащения церкви. Затем, пользуясь тем обстоятельством, что жена Ивана III была его родственницей и что должность митрополита в то время занимал Варлаам, симпатизировавший заволжским монахам, он смог вернуться в Москву и, продолжая носить рясу, развернул политическую деятельность на стороне бояр. Патрикеев вновь оказался в опале, когда Варлаама сменил митрополит Даниил, последователь Иосифа Волоцкого. Сначала его обвинили в том, что он незаконно внёс исправления в текст «Кормчей книги» (свод законов, по сути церковных, созданный на Руси в XIII в. на основе переводов и переработок византийского «Номоканона»), затем он был осуждён в результате громкого судебного процесса против основных противников церкви (вместе со своим другом и учителем Максимом Греком). Вассиана Патрикеева заключили в Волоцкий монастырь, где он скончался примерно в 1545 г. Современники поспешили причислить его к мученикам, убитым тиранами за веру и за княжеское происхождение. В действительности же монах Вассиан действовал скорее как князь Патрикеев, чем как подвижник и ученик Нила Сорского, особенно в московский период, когда он жил под покровительством митрополита Варлаама и пользовался уважением самого великого князя Василия Ивановича III. Такая жизнь в миру дала его противникам повод для обвинений, к которым они присовокупили ещё и доводы нравственного порядка. По их мне-

нию, князь Патрикеев был несправедливым монахом, поскольку он не придерживался скромной монашеской трапезы, а уставлял свой стол обильными яствами и дорогими восточными винами.

Произведения Вассиана Патрикеева насквозь полемичны. Его филологические интерпретации «Кормчей книги», созданные путём строгого разбора текста и лингвистического сопоставления с греческим оригиналом, направлены на доказательство следующего положения: ни Бог, ни люди не давали монастырям право владеть землями и использовать труд рабов. С этой же целью Вассиан рассуждает о правилах монастырской жизни (ему мы обязаны созданием предисловия к Большому Уставу Нила Сорского, написанному для заволжских отшельников), о теологических вопросах, о методах борьбы с еретиками. Его главное произведение, «Слово ответно противу клеветующих истину евангельскую», становится обвинением в адрес зажиточных монастырей и угнетателей крестьянства. Другие его произведения метят в ещё более конкретного адресата: Иосифа Волоцкого. Монах-боярин в своем «Собрании Вассиана, ученика Нила Сорского, на Иосифа Волоцкого от правил святых никонских от многих глав» и в другом сочинении — «Того же инока пустытника Вассиана на Иосифа, игумена Волоцкого, собрание от святых правил и от многих книг собрано, и на его ученики, и различные меж себя ответы от книг» нещадно критикует идеолога обогащения церкви и её участия в делах государства, постоянно ссылаясь на религиозные авторитеты.

В то время как его учитель, Нил Сорский, увлёкся монашеством и аскезой, а его заявления на Соборе 1503 г. больше походили на увещевание, чем на полемику, Вассиан Патрикеев был бунтарём по своей натуре. Охваченный огнем вдохновения, на страницах своих произведений, написанных не без греческого влияния высоким языком (Нил Сорский во время своего путешествия на Афон возродил тенденцию обращаться к византийским источникам, так же действует и духовный наставник Вассиана, Максим Грек), он находит такое выражение своему гневу:

Мы же единаче сребролюбием и несытостью побеждены, живуша братиа наша убога в селех наших различным образом оскорбляем их, истязанми неправедными обидяще их, и леть на леть и лихву на лихву на них налагающе, милость же нигде же к ним показуем, их же егда не возмогут отдати лихвы, от имений их обнажихом без милости, коровку их и лошадку отьемше, самех же с жёнами и детми далече от своих предел, аки скверных, отгнахом, неких же и князьских власти предавши истреблению конечному подложихом. И иже повелены есмь и своа нищим роздати, даже съвършении в добродетели будем,

мы же акы своа душа возненавидяще и акы противу заповедей господьских ополчающеся, обидим и грабим, продаваем христиааних наших братий, и бичем их истязуем без милости, акы звери дивии на телеса их скакающе...²

Обращение монаха-бунтаря к христианским чувствам правителей Руси ради облегчения страданий крестьянства не было единственным в публицистике XVI в. Закрепление за церковь земельных владений усилило обширный кризис, связанный с перестройкой сельского хозяйства, что привело к окончательному закабалению крестьянства. Возрастающие претензии дворянства и необходимость создания регулярной армии вызвали возникновение серии законов о контроле над рабочей силой. Крестьяне оказались в сложной ситуации, поскольку уже не были в состоянии выплачивать всё растущие налоги, которые устанавливали землевладельцы, и, по закону, были вынуждены массово продавать хозяину не только свой труд, но и самих себя. Земельный вопрос и «крепостное право» в конце XV и в начале XVI вв. превратили Московию в феодальное государство, где действовали более строгие законы крестьянской зависимости по сравнению с предыдущими веками. Таким образом, с точки зрения общественного устройства XVI в., который для всей Европы означал наступление нового времени, стал для Руси началом второго, ещё более сурового Средневековья; подобное положение сохранялось вплоть до 1861 г. и дало повод для жаркой полемики о человеке во всей современной русской литературе.

Чтобы понять подоплёку литературной полемики XVI в., будет не лишним заметить, что в пользу крестьянства и христианского милосердия выступали люди, рано или поздно осуждаемые официальной церковью. Развитие социальной борьбы поставило противников идеологии Церкви как Государства в положение «нарушителей» закона. Приведём в качестве примера случай с дворянином Матвеем Башкиным, который, защищая права крестьян на свободу во имя евангельской любви к ближнему, был осуждён как еретик в 1553 г. и заточен в Волоколамский монастырь. Вместе с ним преследованиям подвергся и был сослан Феодосий Косой, еретик из крестьян, который после побега из Москвы продолжил агитацию на территории Литвы. У Косого можно найти много упоминаний о необходимости крестьянского восстания, к которому призывали секты протестантов на Западе. Его произведения до нас не дошли, но мы можем восстановить его идеи по польским произведениям, а также по трудам его противника, монаха Зиновия Отенского.

² Перевод Н. А. Казаковой. — *Прим. ред.*

Правящие круги, т. е. приверженцы официальной религии, не остались равнодушными к проблеме крестьянства. Один из наиболее прозорливых политиков из священников, составлявших свиту митрополита Макария, Ермолай-Еразм (которого также называли Ермолай Прегрешный) в середине века представил проект экономических и социальных реформ, в основании которого лежала концепция, что крестьянин может приносить больше дохода, будучи свободным, а не зависимым. Речь шла о попытке освобождения крестьянства, нельзя не отметить смелость и дальновидность автора (по сравнению с попыткой Ивана Пересветова), однако идея была в корне утопичной. Могущество церкви и государства зиждилось на режиме крепостного права, и они продолжали создавать новые законы для его укрепления, сделав его столпом московского общества.

Последние исследования обнаруживают в литературе Московии XVI в. особое течение, где проблема крестьянства становится темой, объединяющей авторов с различным уровнем образования и темпераментом. Конечно, то, что в полемике против разбогатевшей церкви совпали мнения Патрикоева (Вассиана Косого) и крестьянина Феодосия Косого, указывает на появление двойной оппозиции — старой знати и крестьян, — что само по себе достойно внимания в плане политической и социальной истории. В области литературы, всё же, только оппозиция «аристократии» привела к значительным результатам, вызвав к жизни определённое направление с конкретными формальными и содержательными признаками.

Причины противоречий, возникших между представителями древних по происхождению и консервативно настроенных родов и выразителями политического курса Московии, скорее можно отнести к внутренним, чем только к материальным. Доказательством этому является печальная и благородная судьба Максима Грека. Подобно князю Патрикоеву, этот монах, будучи иностранцем и испытывая постоянное желание вернуться на родину в Грецию, не имел личных или политических причин защищать Русь, все же критикует сложившийся порядок, встаёт на защиту слабых заволжских отшельников против могущественной партии Иосифа Волоцкого, осуждает угнетение крестьян и, наконец, взятый под стражу, терпит духовные страдания. Он принадлежит к аристократии, борется и страдает за неё, говорит на её языке. Максим Грек — «аристократ» не по происхождению или по размеру владений, а по духу. В литературу Московии этот автор привнёс западный и греческий элементы, а также укрепил духовную культуру, которая уже в XV в. в эпоху

православного Возрождения доказала свою жизнеспособность и которую жесткий режим царя и дворянства не смог искоренить.

В 1515 г. великий князь Василий III направил миссию на гору Афон с поручением убедить монаха Саву, выдающегося переводчика и толкователя Священного Писания, отправиться в Россию для пересмотра священных текстов. Подобная инициатива соответствовала общему движению обновления церковной литературы, которое возникло в еретических течениях «жидовствующих» и получило официальное распространение после перевода Библии Геннадием и выступления Нила Сорского с критическими замечаниями по поводу авторитета «священных книг». Обращение великого князя московского к афонским монахам подтверждает существование объединяющего православные государства чувства религиозного братства также и в начале XVI в.

Сава, уже в преклонных летах, не смог принять приглашение. Вместо него афонские монахи направили в Московию Максима Грека, который, ещё не зная церковнославянского языка, уже пользовался уважением благодаря своим теологическим познаниям и лингвистическим способностям. Максим Грек родился в Албании примерно в 1480 г. и долго жил в Италии. В Венеции, Падуе, Флоренции, Ферраре и Милане он встретился со многими известными светскими и духовными деятелями культуры, от Ласкаря до Альда Мануция, стал членом духовного италогреческого братства гуманистов, сам он был заметной фигурой среди византийских учёных, которые тогда считались воплощением античной мудрости. Наиболее плодотворным было его пребывание во Флоренции, где он познакомился с Савонаролой и был свидетелем его жизненной и духовной драмы вплоть до казни последнего. Следует заметить, что влияние основных культурных центров Запада не поколебало его православной веры, однако поселило в нем симпатию и восхищение определёнными формами католицизма, которую впоследствии долгие месяцы пребывания в России не смогли уничтожить. Подобные чувства помимо пребывания в Италии подпитывались глубоким знанием западной культуры и в особенности французской. Парижский университет стал для него прекрасным образцом, который должен был вдохновить и Московию.

Прибытие Максима Грека в Москву в 1518 г. может считаться наиболее очевидным признаком духовной общности, которая возникла в эпоху Возрождения на всем континенте, несмотря на последующее обострение конфессиональных и национальных противоречий. Исследование наслоений западного и славянского влияния в духовном опыте человека,

воспитанного греческой культурой, которая и у православных славян и у «латинян» с конца XIV в. служила стимулом к духовному возрождению, открывает широкие перспективы для историка культуры.

В Московии греческий эрудит, конечно, не обнаружил не только высокодуховной атмосферы, которая царила в Италии, но также и благоприятной среды для дела чистой «евангелизации» культуры. Москва пригласила его, чтобы он исправил различные литургические тексты, передал в распоряжение рождающейся империи свои обширные знания. Официальные круги, однако, считали его скорее ремесленником, чем мастером. Его знание западной культуры, несомненно, придавало ему вес, но также создавало вокруг него атмосферу подозрительности. Нередко Максим Грек критиковал местных лидеров Церкви и политики, указывая им на разные просчёты, подчёркивая их отсталость в области теологии и литературы, приводя им в пример «Флоренцию, удивительнейший город» или общества монахов-картезианцев на Западе как пример высокой цивилизации. Это побудило его с годами встать на сторону того слоя московского общества, по мнению которого новый режим стал выражением упадка и духовного обнищания. Местная аристократия, и в особенности монах и князь Вассиан Патрикеев, признала в Максиме Греке продолжателя идеи духовности, основанной на истинном христианском вероучении, в духе самого Нила Сорского. Сближение было не случайным, поскольку, как мы уже заметили, и Нил Сорский и Максим Грек пришли из Афонской школы. Учение Максима Грека сделало теоретически более ясным уже существующее противоречие между идеологическим наследием, которое в XV в. обусловило православное Возрождение православия, и тем, что стало теоретической основой государственных устремлений Москвы. Нельзя сказать, чтобы монаха совершенно не интересовала идея передачи исторической миссии от Византии к Москве. В его глазах Москва была новой столицей православного славянства, и потому, обращаясь к великому князю Василию III, он заявил: «Придёт день царствия твоего над нами (т. е. над греками, подчинёнными туркам), над нами, коих избавишь ты от пут рабства». Однако принося дань уважения новому монарху, защитнику и распространителю восточного христианства, он имел в виду скорее политику, чем культуру. Провидение в самом деле могло доверить Московии историческую задачу восстановления православной империи, каковой прежде была Византия, но именно для того, чтобы с честью справиться с этой миссией, русская культура должна была дойти до уровня византийской. Максим Грек, будучи по национальности греком, чувствовал свою принадлежность к

высшей расе, величие которой было поколеблено внешними событиями, но которая всё ещё несла в себе духовную силу, способную наставлять. Отсюда возникает его если не презрительное отношение, то, конечно, высокомерная снисходительность к приемному отечеству. Если партия бояр критиковала государство и Церковь во имя древних прав знати, Максим Грек выступал за возвращение к более древней и развитой культуре.

Будучи ответственным за исправление литургических текстов, афонский монах не погнушался подчеркнуть ошибки, даже несмотря на то, что его строгая цензура вызывала недовольство и недоверие. Полагая, что ему дано право вносить изменения не только в сфере теологии и филологии, но также в области практики христианского вероучения, он выступил против Иосифа Волоцкого и его последователей, осудил накопление церковью богатств и даже осмелился объявить незаконной автокефалию, провозглашенную русской церковью без согласия византийского патриарха. Подобные дерзкие суждения привели к его опале. Три раза его судили и приговаривали. В ходе большого судебного процесса его причислили, обвинив в забвении священных принципов веры, к сообщникам боярина Берсень-Беклемишева, князя-монаха Вассиана Патрикеева и ещё одного чиновника, Фёдора Жареного. Первый был обезглавлен, второй заключен в тюрьму, третьему отрезали язык. Максим Грек, которого уже лишили свободы, был заключен в монастырь под ещё более суровый контроль. В целом он провел в России тридцать восемь лет, из них тридцать один год в тюрьме. Умер он в 1556 г., после того, как его многочисленные просьбы о разрешении вернуться на родину были отвергнуты.

Вклад этого образованнейшего православного гуманиста, который переселился в Московию, следуя зову веры, был неоценимым для всех областей культуры. Его суждения по религиозным вопросам вызвали большие споры, а его учение подготовило формирование на Руси литературного сознания нового типа. Говорят, чтобы доказать, сколько эрудиции требовало занятие литературой, он обычно предлагал всем начинающим писателям шестнадцать греческих стихотворений, им самим сочинённых, требуя точной интерпретации. По его мнению, незнание языка и греческих правил риторики было непреодолимым препятствием для тех, кто хотел попробовать свои силы на поприще русской литературы.

За долгие годы пребывания в Москве Максим Грек, разумеется, ознакомился с языком церковных книг, который стремился заключить в рамки греческих образцов стиля, поступая, подобно сочинителям, творив-

шим в эпоху «второго южнославянского влияния». В приемном отечестве Максим Грек стал автором более ста пятидесяти произведений. Несмотря на это, трудно точно оценить его качества как русского писателя, поскольку нам известно, что изначально при исправлении уже готовых произведений или при создании новых ему помогала группа местных ученых, к которой принадлежит уже упомянутый нами Дмитрий Герасимов.

Несмотря на возможные поправки других лиц, в произведениях Максима Грека сохраняется индивидуальность авторского стиля. Его познания в западной культуре (разумеется, обширные и ни в коем случае не ограничивающиеся исключительно религиозными вопросами; более того, он сам намекает на свое юношеское увлечение астрологическими науками, которые он в более зрелом возрасте строго осуждал) выделяют его среди московских писателей. Влияние учения Савонаролы стало решающим для формирования его мировоззрения и, возможно, «Trionfo della spose» («Торжество веры») феррарского монаха стал главным образцом его «Исповедания веры». В эпоху, когда, как казалось, были преданы духовные устои православия и даже в сфере литературы предпочтение отдавалось «просторечным» выражениям и допускались любые импровизации (настолько, что даже критика тех лет часто рассматривала этот период как упадок культуры), Максим Грек предложил наиболее развитым жанрам русской культуры совершенные образцы стиля. Здесь уместным будет вспомнить его «Слово пространне излагающе, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последнего жития». Используя метафоры и цитаты из церковных книг, автор с гневом обличает отсутствие справедливой власти на русской земле и злоупотребления властью имущих и жадных в ущерб проповедникам истинного закона. Переплетая, как в философской поэме, мотивы византийского и западного неоплатонизма, Максим Грек рассказывает о том, что встретил в дикой пустыне несчастную плачущую женщину, которая олицетворяет справедливость, он узнал её имя, звучащее на греческий манер «Василия», и спросил о ее горе. Ответы Василии беспокойному искателю правды звучат почти как исповедь веры. Ни в одном древнерусском произведении, за исключением этой красноречивой проповеди, мы не увидим подобного владения языком, даже несмотря на дидактическую нарочитость, которая сама по себе делает речь тяжёлой и монотонной. Даже первая фраза вызывает у читателя впечатление продуманного и всё же холодного изящества: его стиль достоин восхищения, но кажется чуждым более живой православной славянской традиционной манере. Возникает впечатление, что вы читае-

те перевод с греческого или с латинского (или с итальянского; Данте, Петрарку?):

Идя по пути трудному, исполненному многих страданий, увидел я женщину, сидевшую при пути. Склонив голову на руки и опершись ими о колени, она горестно стонала и безутешно плакала. Одета была в черную одежду, а вокруг нее были звери, львы и медведи, волки и лисицы. Ужаснулся я странной и неожиданной этой встрече, однако осмелился подойти к женщине и приветствовал ее словами: «Мир тебе, о женщина», и спросил ее, кто она и каково ее имя и почему она сидит на этом пустынном пути и почему плачет, и в чем причина ее скорби?»³

Произведениям Максима Грека не чужды некоторые приёмы «плетения словес», используемые южнославянской школой (аллитерация, повторение одинаковых окончаний через определённые интервалы), тем не менее, в целом, литературная манера автора скорее вызывает в памяти размеренное церемонное повествование итальянских произведений эпохи гуманизма.

Ни в произведениях Максима Грека, ни у Вассиана Патрикеева, однако, атмосфера жёсткой полемики, на фоне которой проходила культурная жизнь Москвы, не отразилась с такой непосредственностью и силой, какой наполнены сочинения наиболее характерного представителя партии аристократов, боярина и князя Андрея Курбского (1528—1583).

Потомок Рюриковичей, влиятельный член боярской думы, прославленный полководец, Андрей Курбский стал главным действующим лицом наиболее шумных политических событий XVI в. После многочисленных столкновений с Иваном IV Грозным вследствие неприятия его внутренней политики подчинения русских княжеств и внешней политики, т. е. войны в Ливонии, Курбский покинул страну и попросил политического убежища у польского короля Сигизмунда Августа. Во главе польских войск он участвовал в военных действиях против России.

Между беглым боярином, которого все с нескрываемым презрением осуждали за измену, и Иваном Грозным существовала переписка, представляющая собой наиболее интересный документ полемической литературы этого времени. Курбский пишет Ивану из Польши, смело обвиняя его в различных прегрешениях и преступлениях. Оскорблённый и явно обеспокоенный государь отвечает ему длинными рассуждениями, содержание и стиль которых в очередном письме высокомерный боярин без стеснения строго осуждает. В письмах обоих противников перекре-

³ Перевод Д. М. Буланина. — *Прим. ред.*

чиваются общие проблемы эпохи и личные интересы авторов. Таким образом, полемика продолжается. Войны, победы и поражения, кажется, приобретают личный характер. Когда войскам Грозного удастся захватить Вольмар, где под польским покровительством обосновался Курбский, Иван спешит написать противнику, как будто, чтобы унижить его и посмеяться над ним. Со своей стороны, Курбский обращается к самодержцу как к сбившемуся с праведного пути человеку, вспоминает о его юности, когда московский князь был увлечен высокими идеалами и прислушивался к наставлениям мудрых советников, убеждает его пересмотреть свою жизнь во спасение души и отечества. Иван, однако, на эти увещания отвечает особенно ядовито; описывая собственную жизнь, он нападает на бояр, которые хотели воспользоваться его молодостью и сделать его марионеткой в своих руках. В процессе полемики все более четко вырисовываются характерные политические воззрения обеих партий, которые представляют пишущие. Курбский обвиняет Ивана в уничтожении цвета знати и русского духовенства, а неистовый царь стоит на своем и приводит множество аргументов в защиту прав самодержца распоряжаться жизнью и смертью своих подданных. Далее мы увидим, какой талант писателя обнаруживает Иван Грозный в этой уникальнейшей переписке. Пока же следует подробнее рассмотреть письма князя Курбского, в которых наиболее ярко проявляется стилистика аристократического направления в литературе.

Андрей Курбский подчеркивает свою литературную образованность, которая воспринимается им как приличествующая его благородному происхождению. В своем первом письме к Ивану он использует образы и синтаксические структуры, которые обнаруживают его ораторские способности и теологические познания:

Зачем ты, царь, сильных во Израиле истребил, и воевод, дарованных тебе Богом для борьбы с врагами, различным князям предал, и святую кровь их победоносную в церквах Божьих пролил, и кровью мученическую обагрил церковные пороги? ...Или ты, царь, мнишь, что бессмертен? ...Он есть Христос мой, восседающий на престоле херувимском, одесную величайшего из вышних, — судия между тобой и мной...⁴

Ответ царя кажется ему недостойным самодержца, скорее не по содержанию, а по стилю. Разве стоит, рассуждает он в сочинении, намеренно именуемом им «Краткий ответ князя Андрея Курбского на препространное послание великого князя московского», употреблять столь-

⁴ Здесь и далее перевод Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова. — *Прим. ред.*

ко слов вместо того, чтобы лаконично формулировать мысль согласно правилам хорошего стиля? И как же не стыдно Государю земли русской отправлять за границу столь мало содержательное свидетельство своего невежества и безграмотности?

Широковещательное и многошумное послание твоё получил и понял и уразумел, что оно от неукротимого гнева с ядовитыми словами изрыгнуто, таковое бы не только царю, столь великому и во вселенной прославленному, но и простому бедному воину не подобало, а особенно потому, что из многих священных книг нахватаю, как видно, со многой яростью и злобой, не строчками и не стихами, как это в обычае у людей искусных и учёных, когда случается им кому-либо писать, в кратких словах излагая важные мысли, а сверх меры многословно и пустозвонно, целыми книгами, паремиями, целыми посланиями!...

В Польше, уже пропитанной в то время культурой Возрождения, изгнанный князь общается с писателями и учеными, которые во всем могли бы соперничать с самыми выдающимися гуманистами Италии, и опасается стать жертвой их презрения из-за вульгарности обычаев его родной земли. Образ невежественной и деспотичной Москвы, упорствующей в религиозной ереси, которая противостоит свободной католической Польше, в то время с острой иронией рисовали краковские писатели и распространяли его в Западной Европе. Курбский, движимый родовой и патриотической гордостью, заботится о том, чтобы представить любое возможное проявление московской грубости как результат деспотизма и доказать своим риторическим мастерством, что по-другому звучал бы голос русской культуры, будь у власти не фанатик-самодержец и толпа пассивных придворных, а люди его духовного уровня и социального положения. В своем послании Иван упоминает материальные блага, которые силой захватывали некоторые бояре, ныне щеголяющие в роскошных одеждах, а прежде проживавшие в жалких лачугах. Подобные примеры кажутся Курбскому слишком вульгарными:

...тут же и о постелях, и о шубейках, и иное многое — поистине словно вздорных баб рассказы, и так всё невежественно, что не только учёным и знающим мужам, но и простым и детям на удивление и на осмеяние, а тем более посылать в чужую землю, где встречаются и люди, знающие не только грамматику и риторiku, но и диалектику и философию...

и затем:

...а хотел, князь, ответить на каждое твоё слово и мог бы написать не хуже тебя, ибо по благодати Христа моего овладел по мере способностей своих слогом древних...

Чтобы подчеркнуть своё положение изгнанника, в угрозу и упрек тем, кто обескровил русскую землю, Курбский испещряет свои письма тирану цитатами из классиков и отцов церкви и нередко настойчиво подчёркивает, насколько нетерпимо невежество, царящее в стране, которая должна была бы стать колыбелью подлинного православия:

...смотри об этом в книге блаженного Исаака Сирина и в книге премудрого Иоанна Дамаскина. Думаю, что в твоей земле не переведена полностью с греческого языка, а у нас здесь по благодати Христовой вся целиком переведена и с великим тщанием исправлена...

Возможно, ни у одного писателя XVI в., кроме Андрея Курбского, мы не обнаружим подобного ответственного отношения к стилю. Часто его синтаксис выдаёт внимание автора к форме, которое не зависит даже от преобладающего полемического настроения. При всей неистовости обвинений ему всегда удаётся сохранять дистанцию, и этот документ свидетельствует о литературном сознании, уже ставшем неотъемлемой частью его личности. Иван же открыто оскорбляет его, на что Курбский отвечает:

О, споспешник древнего зверя и самого великого дракона, который искони противится Богу и ангелам его, желая погубить всё творение Божье и всё человеческое естество! Что же так долго не можешь насытиться кровью христианской, попирая собственную совесть?...

Литературные устремления соперника Ивана Грозного не возникли спонтанно, и его труд «История о великом князе московском» свидетельствует о добросовестном изучении искусства красноречия и политики, хотя этому произведению и недостаёт логичности изложения, характерной для его писем. Андрей Курбский прошёл школу Максима Грека. Последующее пребывание в Польше усилило чувство его принадлежности к аристократии, которое выразилось в риторичности и подражании классикам, и оказалось способным в те времена создать условия для сближения правящей польской аристократии и оппозиционной русской знати.

Писатели-практики

Переписка Ивана Грозного с князем Курбским, основные темы которой мы рассмотрели, дает нам возможность провести показательный анализ двух стилей и двух точек зрения. Беглый боярин стремится любым способом украсить свою речь. Самодержец, напротив, будучи не менее образованным человеком и одарённым писателем, увлекаем потоком

эмоций и не задумывается над формой, в порыве гнева практически срывая пелену, натянутую риторикой между словесным знаком и конкретным значением слова. Предметом его серьёзных размышлений становится скорее логическое обоснование, поскольку все его страстные рассуждения сводятся к доказательству принципа, который должен обрести весомость благодаря соответствию церковной доктрине и политической практике. Сила единственной движущей им мысли — утверждения самодержавия — тем не менее, в целом побуждает его нарушать законы построения речи и формальной логики, если они становятся препятствием, связывая речь общепринятыми правилами выражения.

Первое пространное письмо Грозного, вызвавшее возмущение эстетствующего Андрея Курбского, открывается церемонным вступлением, уместным, как кажется, скорее для учёного трактата в стиле отцов церкви:

Бог наш Троица, прежде всех времён бывший и ныне сущий, Отец и Сын и святой Дух, не имеющий ни начала ни конца, которым мы живём и движемся, именем которого цари прославляются и властители пишут правду; богом нашим Иисусом Христом дана была едиnorodного слова божия победоносная и вовеки непобедимая хоругвь — крест честной первому из благочестивых царей Константину и всем православным царям... И после того, как божественные слуги слова божьего, словно орлы, облетели всю вселенную, искра благочестия достигла и Российского царства...

Однако здесь мы имеем дело с простым риторическим вступлением, где подчёркиваются мощь самодержца и законность его власти, можно рассматривать подобную преамбулу как пышный церемониальный жест государя, который перед тем, как предоставить своему подданному аудиенцию, хочет ослепить его блеском царской короны, внушающими трепет царскими и патриаршими регалиями и длинным списком титулов и владений. Здесь мы видим Иоанна — последователя руссоцентристских учений XV в., проповедовавших объявление Москвы Третьим Римом. По окончании преамбулы речь становится более эмоциональной и откровенной. Поначалу упрёки в адрес Курбского звучат нравоучительно:

...ради преходящей славы, себялюбия, радостей мира сего всё своё душевное благочестие, вместе с христианской верой и законом ты попрад, уподобился семени, брошенному на камень..

затем критика становится более жёсткой:

...а если ты, научившись у отца своего, дьявола, всякое лживыми словами своими сплетаешь, будто бы бежал от меня ради веры, то — жив господь бог мой, жива душа моя — в этом не только ты, но и твои единомышленники, бевские слуги, не смогут нас обвинить...

и наконец, пишущий взрывается гневом:

Что ты, собака, совершив такое злодейство, пишешь и жалуешься! Чему подобен твой совет, смердящий хуже кала? ...Что же ты, собака, гордо хвалишься и хвалишь за воинскую доблесть других собак-изменников? ...Был в это время при нашем дворе Алексей, ваш начальник, ещё в дни нашей юности, не пойму каким образом, возвысившийся из телохранителей. Мы же, видя все эти измены вельмож, взяли его из навоза и сравняли его с вельможами...

Курбский ранее писал Ивану: «И ещё, царь, говорю тебе при этом: уже не увидишь, думаю, лица моего до того дня, когда я увижу Христа во всей славе (т. е. до дня Страшного суда)». Иван на то ему ответил: «А лицо своё ты высоко ценишь! Но кто же захочет такое эфиопское лицо видеть?»

Писательский темперамент самодержца, полностью убеждённого в божественном праве осыпать почестями, карать и пытать подданных, не прислушиваясь к советам ни одного из смертных, тем не менее, проявляется не только через эти эмоциональные всплески. Иван умеет вести учёную беседу и ещё лучше знает, как извлечь из неё политическую выгоду. Оправдав в глазах «пса смердящего», Андрея Курбского, необходимость подчинения духовной власти светской («нигде ты не найдёшь, чтобы не разорилось царство, руководимое попом... Неужели это свет, когда поп и лукавые рабы правят...»), он затем обобщает свою мысль в следующих словах:

Так пойми же разницу между отшельничеством и царской властью. И разве подобает царю, если его бьют по щеке, подставлять другую? Разве это самая совершенная из заповедей? Как же царь сможет управлять царством, если допустит над собой бесчестие? А священникам это подобает. Уразумей, поэтому разницу между царской и священнической жизнью!..

Стиль речи Ивана Грозного, исполненной обвинений и высокомерных заявлений, то эмоциональный, то ровный повествовательный, обнаруживает значительную культуру и жизненный опыт пишущего. По его мнению, как все силы земли должны быть подчинены государю, так и приёмы стилиа должны покориться его личности. Ему, конечно, знакомы традиционные правила церковнославянской риторики, каноны отбора слов при построении речи. Но когда говорит царь, полагает он, его мысль, голос, чувства и желания становятся законом. Гордость от завоеванной победы над польским городом Вольмаром, где враг-изменник Курбский нашёл себе пристанище, придаёт его словам высокомерный тон:

...писал ты нам, вспоминая свои обиды, что мы тебя в дальноконные города как бы в наказание посылали. Так теперь мы со своими сединами и дальше твоих городов, слава богу, прошли и ногами коней наших прошли по всем вашим дорогам — из Литвы и в Литву, и пешими ходили и воду во всех тех местах пили, — теперь уж Литва не посмеет говорить, что не везде ноги наших коней были...

Уверенность, с какой Иван Грозный выражает свои мысли, происходит не только от державного пренебрежения существующими правилами (достаточно взглянуть, насколько жёсткой наперекор всем условностям стиля дипломатической переписки становится интонация российского самодержца в посланиях шведскому королю Юхану III, которого он называет хамским отродьем, и Елизавете Английской), но также есть следствие его опыта обращения с письменным словом. Это положение доказывает ошеломляющий читателя документ, каким является его «Послание к игумену монастыря Святого Кирилла на Белоозере». Отвечая в 1573 г. на жалобы монахов, руководящих этим монастырём, где группа бояр (вынужденных принять постриг и которых, следовательно, следует считать сосланными политиками, а не монахами) нарушала покой, предаваясь пирам, не предусмотренным правилами, и искушала других, Иван сплёл тонкую сеть учёной иронии, пародируя стиль церковных писаний, прикидываясь то униженным грешником, но временами показывая кулак безжалостного государя. Поскольку бедняга игумен спрашивает у него совета, царь с удовольствием играет роль униженного грешника:

Увы, мне грешному! Горе мне окаянному! Ох мне, скверному! Кто я такой, чтобы покушаться на это величие? Молю вас, господа и отцы, ради бога, откажитесь от этого замысла. Я и братом вашим называться недостоин. Вам подобает, милостивые государи, просвещать нас, заблудившихся во тьме гордости и находящихся в смертной обители обманчивого тщеславия, чревоугодия и воздержания...

Немного ниже мы обнаруживаем тонкую сатиру на цитаты из церковных сочинений, которые, как кажется, любой пишущий может без труда найти, открыв книги наугад в любом месте:

И опять, как говорит то же великое светило Иларион: «...Поверьте мне, господа мои и отцы, свидетель бог, пречистая богородица и чудотворец Кирилл, что этого великого Илариона я до сих пор не читал и не видел и даже не слышал о нём, но когда я захотел к вам писать, то хотел выписать вам из послания Василия Амасийского и, раскрыв книгу, нашёл это послание великого Илариона и, вникнув в него, увидел, что оно очень подходит к нынешнему

случаю, и решил, что здесь заключается для нашей пользы некое божье повеление, и поэтому дерзнул написать...»⁵

Блестяще высмеяв монахов за их нерешительность в отношении вольного поведения боярина Шереметева, неумеренного в еде и питии, и сделав попытку внести, согласовав его с более удобным порядком, уже введённым самим Шереметевым, изменения в строгий устав Святого Кирилла, Иван заключает:

...написал я вам малое из многого ради любви к вам и для укрепления иноческой жизни... А мы к вам больше писать не будем, да и нечего писать. А впредь бы вы нам о Шереметеве и других нелепицах не докучали: мы отвечать не будем... Установите вместе с Шереметевым свои правила, а правила чудотворца отставьте — так хорошо будет. Вы сами знаете; делайте, как хотите, а мне ни до чего дела нет: прежде всего не докучайте мне... Да пребудут с вами и с нами милость Бога мира и Богородицы и молитвы чудотворца Кирилла. Аминь. А мы вам, мои господа и отцы, бьём челом до земли.

Несмотря на выдающиеся познания в истории и политике и, несомненно, присущее ему чувство стиля, на умелое использование церковнославянского и русского культурного наследия, Иван Грозный все же в первую очередь остаётся писателем инстинкта. Он не занимается созданием учёных трактатов или исторических произведений. Занятие литературой для него не «досуг» или убежище от повседневных забот, как для гуманистов. Напротив, каждая его строчка несёт на себе отпечаток мысли, целиком и полностью занятой государственными делами. Подобное очевидное практическое отношение не подразумевает отсутствия стилистического своеобразия. Иван не бюрократ, а созидатель, и в этом заключается секрет его импульсивно-творческой манеры.

Мы уже отметили, что в Московии XVI в. идеология самодержавия сливается с идеологией дворянства, создав таким образом мощную оппозицию старой аристократии. Воплощением этого союза стала личность Ивана Пересветова, который теоретически обосновал необходимость такого союза и воспел его гуманный смысл в своих публицистических произведениях, что было исключительным новшеством для литературы того времени. До нас дошли лишь фрагментарные сведения о нём, о его жизни и реальном участии в государственных реформах во времена Ивана Грозного. Даже его произведения, которые продолжают вызывать интерес у историков литературы, языка и политической мысли, дошли до нас

⁵ Здесь и далее перевод Я. С. Лурье. — *Прим. ред.*

не в отдельных текстах, а в позднее составленных сборниках сочинений разных авторов.

Иван Семёнович Пересветов был родом из русских земель, принадлежащих великому литовскому князю и подчинённых польскому королю. Несмотря на то что мы не располагаем документальными подтверждениями, убеждены, что он принадлежал к довольно известному знатному роду, не связанному общностью интересов с крупными «магнатами» (которые по статусу равнялись московским боярам), но и не относившемуся к мелкой знати, ревниво оберегавшей свою независимость от короны. Его политические убеждения формировались в эпоху правления династии Ягеллонов, когда Польша представляла собой пёструю мозаику вследствие присоединения пограничных государств, оказавшихся под польским влиянием в результате захватнической политики краковской династии. В начале своей карьеры служа Сигизмунду I, Пересветов участвовал в войне за венгерский трон вместе с приверженцами трансильванского претендента, Яна Заполи, против сторонников Фердинанда I Габсбургского. Примерно в 1530 г. он перешёл на службу к магнатам Тенцинским, которые поддерживали жёсткую политику короны против привилегий знати и покровительствовали искусству и литературе.

Несмотря на профессию военного, Пересветов испытал сильное влияние культуры польского гуманизма, который уже входил в эпоху наивысшего расцвета, и рождающаяся великая национальная литература — от Рея до Кохановского, до Фрыча Моджевского, до Ожеховского, до Гурницкого, до Скарги — обогащалась элементами публицистики и размышлениями об устройстве государств и общества.

Польша при Сигизмунде была многонациональным государством, где восточнославянский элемент (который частично развился в современную украинскую и белорусскую культуры и определялся термином «рутенский», популярным в эпоху гуманизма) играл не последнюю роль, и это может объяснить нам существование живого культурного обмена между этими двумя крупнейшими славянскими культурами, несмотря на религиозные противоречия, политическое соперничество Москвы и Кракова и разницу языков. Через Польшу, которая питала не меньшие надежды, чем Москва, на политическое лидерство в Восточной Европе и мечтала о захвате принадлежащих туркам южнославянских территорий, в Москву проникали веяния лежащей за Дунаем Европы.

Ивана Пересветова, таким образом, можно отнести к средним землевладельцам, которым беспокойно жилось и в Польше, и в Московии. Его политические воззрения, как нам представляется, были обусловлены не

столько сложившейся местной ситуацией, сколько являются синтезом устремлений и идеологии, распространённых в большей части Восточной Европы не без влияния западных доктрин, подготовивших появление великих абсолютных монархий.

Мы не учитываем вторичные причины, побудившие этого воина, имеющего большой опыт жизни при дворе, оставить польскую службу и перейти на службу в Московии. Нам известно, что Пересветов прибыл в Москву примерно в конце 1538 — начале 1539 гг., когда Иван IV был еще ребенком, а власть находилась в руках различных борющихся между собой боярских партий. В Московию он, вероятно, приехал исключительно в поисках доходного места. Принадлежа к категории авантюристов и предприимчивых искателей фортуны при дворе, которые в шестнадцатом веке по всей Европе навязывали новые правила политической и общественной жизни, он, следуя логике событий, стал на сторону дворянства и поддержал централизаторские устремления самодержца, ибо только так люди, подобно Пересветову, наделённые практической смекалкой и умом, а не богатством, могли получить реальные блага. Сначала он нашёл себе покровителя в лице боярина Захарьина, который поддерживал его проект изготовления особой формы щитов по македонскому образцу для солдат, охраняющих границу от татар со стороны Крыма и Казани; затем ему пришлось пережить унижения со стороны власть имущих, его лишили доходов с «поместья». Одиссея его завершилась, когда ему удалось лично встретиться с молодым самодержцем.

Встреча Пересветова и Ивана Грозного произошла 8 сентября 1549 г. в московской церкви Рождества Христова. По этому случаю беглец из Литвы вручил царю два тома своих сочинений. Спустя несколько месяцев Ивану передали ещё одно его послание. История дальнейших отношений великого государя и польского дворянина не восстановлена. Если бы удалось обнаружить новые хронологические и биографические данные, стало бы возможным прояснить многие ещё нерешённые, но остающиеся актуальными проблемы. Учёные отмечают редкие случаи совпадения идей Пересветова и реально принятых Иваном Грозным мер, что ставит вопрос о взаимовлиянии. Речь идёт о проблеме, исключительно важной для интерпретации культурной жизни того времени в целом. И всё же нам кажется, что даже те незначительные фрагменты, которыми мы располагаем, дают нам право считать не случайным успех писателя-космополита в идеологической среде дворянства. Этот общественный класс в то время ещё только набирал силу, стремясь освободиться от ме-

стных традиций и готов был ассимилировать любую новую идею, которая оказалась бы полезной в его борьбе за преобразования.

До нас не дошли произведения Пересветова, написанные ранее первых десятилетий XVII в. Их реконструкция стоит современным филологам немалого труда. В целом речь идёт о четырёх сочинениях, созданных приблизительно в 1549 г.: о двух политических трактатах (посвящённых соответственно истории Константинополя и его падения под турецким игом и жизни Константина, последнего византийского императора) и о двух посланиях Ивану IV (в последних Пересветов придаёт литературные достоинства деловому документу, который в Московии называли «челобитная», т. е. «письмо-прошение с изъявлением почтения»).

Пересветов вносит в древнерусскую литературу новый элемент — художественный вымысел. Свои идеи он излагает в вымышленных «диалогах», якобы подслушанных у мудрецов из разных стран, среди которых «Пётр, валашский воевода». Здесь подобный стилистический приём не свидетельствует о проявлении традиционной любви славянской православной литературы к апокрифу, а употребляется осознанно и предполагает наличие образованной публики. Повествуя о жизни последнего византийского императора, Пересветов приписывает византийским вельможам поведение, типичное для русских бояр, и их недостатки. Он столь явно намекает на прототипы, что у читателя не возникает сомнений. Константинопольские бояре, пользуясь малолетством императора Константина (Ивану было три года, когда он взошёл на престол по смерти Василия III), преследуют собственные цели и таким образом приводят свою страну к краху. Весь рассказ об угасании и падении Константинополя представляется стилизованной переработкой повести писателя XIV в. Нестора-Искандера. Сам выбор образца, кажется, подтверждает намерение прояснить аллюзии и символический смысл, которым наделены персонажи широко распространённого произведения, ставшего известным задолго до предпринятого Пересветовым метафорического трагестирования старого сюжета. За историей о падении Константинополя последовало «Сказание о Магмете-Салтане». Магомет II, покоритель Второго Рима, предстаёт перед читателем не как страшный враг христианства, но как мудрый правитель, чьё поведение может стать образцом для православного царя. Здесь художественный вымысел присутствует в меньшей степени. С одной стороны, Пересветов изображает фигуру османского императора-тирана для придания экзотического колорита повествованию, что в XVI в. особенно поражало воображение

московитов. С другой стороны, восхваление турецких законов имеет скрытый подтекст: если, придерживаясь своих принципов, Магомет победил Константинополь, Москва должна взять их за образец, чтобы добиться подобного же могущества.

Турецкие вельможи на страницах «Сказания» даже высказывают идеи, свойственные московскому дворянству. В государстве, описанном в этом произведении, привилегии получают не по родовитости, а по воинским заслугам: «А кто у царя с врагом храбро сражается, играя в смертную игру, полки недруга громит, верно служит, хоть и более низкого происхождения, но царь его возвышает и высоким званием его награждает...»⁶

Идеал государственного устройства, возникающий в наставлениях Магмет-Салтана, основан на мощи государя, который разрушает сопротивление коварных бояр и ставит на высшие должности преданных и ловких людей. Союз этих двух сил (под которыми любой читатель, легко переводя с «турецкого», понимал Ивана IV, грозного царя, и «дворянство») должен осуществить радикальные преобразования. Повествуя о янычарах, Пересветов словно описывает «опричников» (войска, созданные Иваном Грозным для защиты своих владений и называемые «опричина»). Судебные реформы Магмет-Салтана во многом напоминают «Судебник» (Свод законов), выпущенный самим Иоанном. Пересветов описывает и систему централизованного сбора налогов, принятую в могущественной османской империи. В целом, в произведении этого уникального автора поражает именно присутствие чётко определённого идеала государственного устройства, который в основных пунктах совпадает с позицией преданной царю новой знати. Пересветов выражает свои идеи в размеренном повествовании и делает частые обобщения в кратких, но убедительных сентенциях. Будучи теоретиком абсолютной власти, он настаивает на исключительной важности строгой «грозы», с помощью которой монарх должен управлять государством (прозвище царя Ивана IV происходит именно от существительного «гроза»):

...как конь под царём без узды, так царство без «грозы»...

или же:

...если хоть небольшую допустит царь оплошность или слабование, то царство его придёт в упадок и его слава поблékнет. Если же царь будет «грозным» и мудрым, царство его умножится и имя его будут славить...

⁶ Здесь и далее перевод А. Г. Фроловой. — *Прим. ред.*

Создавая свои труды, Пересветов отходит от норм церковнославянского языка. Его речи чужды «плетение словес» и стилистические ухищрения старой риторики. Его произведения с точки зрения формы и содержания противопоставлены сочинениям «аристократов» и, несмотря на наши сомнения относительно личности и литературного опыта автора, наиболее явно указывают на перемены, которые в XVI в. коснулись веками строившегося здания древнерусской литературы.

Новаторские в языковом и идейном отношении произведения Ивана Грозного и Пересветова по сравнению с церковной учёной традицией ярко характеризуют мораль того мира, который строили русское самодержавие и дворянство. Ни один из духовных авторов не проявил подобной свежести изложения. Мы уже отметили, что в XVI в., в первый раз спустя пять веков, развитие русской культуры вышло из-под контроля церкви и приобрело светский характер. Последователи Иосифа Волоцкого одновременно являются консерваторами и сторонниками нового режима. Поэтому в области литературы их позиции выражаются исключительно в произведениях ортодоксально-догматических, направленных против критического бунтарства еретиков и заволжских старцев, а также в панегириках князю и его земельным устремлениям. Их вклад в «практическое» направление, которое представляет, особенно в плане стиля, основное новшество века, очевиднее всего, однако, там, где церковный писатель преследует не политические или теологические, а исключительно дидактические цели. Именно ввиду постепенного «обмирщения» московского общества механическое воспроизведение старых норм религиозной морали утрачивает актуальность. В предыдущие века существовал один единственный закон, который направлял человека по проторенной дороге церковных принципов, и проповеднику-священнику не приходилось «выходить в мир». Во времена Ивана Грозного, напротив, религиозная мораль начинает считаться со всем комплексом светских привычек, светских веяний и понятий. Из этой внутренне противоречивой потребности рождается литература нового типа, которая осознаётся не как «воспроизведение» общих правил Писания, но как практическое руководство в повседневной жизни и попытка критического осмысления действительности.

Противоречие между культурным консерватизмом официальной церкви и вставшей перед нею необходимостью решать новые практические задачи ярче всего отражено в произведениях митрополита Даниила, занимавшего верховную на Руси церковную должность с 1522 по

1539 г., главного противника Вассиана Патрикеева и Максима Грека. При обсуждении религиозных вопросов Даниил не проявляет оригинальности. Он выступает против любой попытки рационального осмысления «священных текстов», придерживаясь традиции, согласно которой все тексты равно авторитетны и заключают в себе возможность «доказательства» любой истины. В своих сочинениях Даниил не отходит от старых норм и в плане стиля. Однако тон его речи заметно меняется, когда он касается практических проблем нравственности. Обращаясь к широкой аудитории, чтобы осудить греховность и призвать общество к соблюдению истинных христианских законов, проповедник переходит на более простой язык, избегает чрезмерного употребления церковных терминов, таким образом делая свою речь доступной менее образованным людям, и строит аргументацию на очевидных примерах. Речь идёт о серии проповедей, содержание которых можно свести к нескольким сюжетам нравоучительной литературы Древней Руси (анонимным проповедям против пьянства или «наставлениям» в духе «Поучения» Владимира Мономаха), однако эти произведения отходят от канона, чтобы приспособиться к языку народа. Даниил упрекает представителей знати не только в невнимании к евангельскому учению, в пренебрежении христианским долгом и церковными службами, но также и в стремлении одеваться чересчур роскошно, в чревоугодии и плотских наслаждениях, то есть порицает их за предпочтение доблести и силы щегольству и изнеженности. Здесь проповедник-моралист чувствует, что взамен доброй сотни библейских цитат более нужное действие произведёт призыв к мужской доблести, и тогда он начинает говорить не только как «духовный наставник», но и как «мужчина»:

...женщинам подражая, мужское лицо своё в женское превращаешь... Но если ты мужчина и не хочешь быть женщиной, то зачем волосы бороды твоей и щёк твоих щиплешь и не стыдишься исторгать их с корнями? Зачем лицо своё так часто умываешь и натираешь, и делаешь щёки свои красными, красивыми, яркими, как будто угощение дивное, для пиршества приготовленное...⁷

Необходимость создать соответствующую требованиям эпохи систему ценностей для нового общества и одновременно воспрепятствовать общей, впрочем не всегда очевидной, тенденции к отходу от устоявшихся традиций, что могло привести к распушенности нравов, особенно остро чувствуется в эпоху Ивана Грозного. Самодержец и дворянство нуждаются в произведениях, которые освятили бы их господство. Даже на

⁷ Перевод Д. М. Буланина. — *Прим. ред.*

крайнем востоке Европы, в Московии, которая, как казалось ренессансному Западу, погрязла в азиатском средневековье, в то время как деятели вроде митрополита Даниила полагали, что она, напротив, чрезмерно заражена новыми веяниями, можно обнаружить действие в XVI в. тех же идеологических стимулов, приведших в Италии к появлению «Государя» Макиавелли и «Придворного» Бальдассарре Кастильоне.

Идеал «Государя», выраженный Макиавелли, кажется, воплотился не только в личности Ивана Грозного, но и, ещё очевиднее, в личности Пересветова. «Придворному» соответствует трактат, который с большой вероятностью редактировал (или в любом случае участвовал в подготовке его окончательной версии) протопоп Сильвестр, некоторое время пользовавшийся милостью Ивана. Его название «Домострой» («Искусство управления домом»), если и соответствует содержанию, то лишь частично и приблизительно. Книга даёт наставления не только касательно «управления» домом в бытовом смысле (уборка, убранство помещений), но в гораздо большей мере посвящена формированию духовному. Текст «Домостроя», насколько мы можем воссоздать его, сравнивая три дошедшие до нас редакции, разбит на шестьдесят четыре главы, последняя из которых представляет собой нравоучительное письмо Сильвестра своему сыну Анфиму.

Сопоставление «Домостроя» и «Придворного» Бальдассарре Кастильоне, принимая во внимание современное состояние исследований, представляется возможным только в плане общих аналогий. Более тщательный анализ идеологических и литературных течений Европы XVI в., вероятно, позволил бы точнее определить взаимовлияние. Несмотря на то, что принципы «Домостроя» обусловлены русской культурой и восходят, как предполагают, к новгородским образцам литературы XV в., а также к более древним нравоучительным произведениям византийского ареала, книга в действительности была очень популярна в эпоху, весьма восприимчивую к итальянским веяниям. В 1566 г. в Кракове Лукаш Горницкий опубликовал под названием «Dworzanin Polski» («Польский дворянин») приспособленный к местным традициям вольный перевод книги Кастильоне, которая была воспринята польской «шляхтой» (дворянством), ревниво относящейся к своей автономии, как пример государственного устройства, основанного на сотрудничестве князя и верноподданных. Подобная концепция Кастильоне, предвосхитившая идеалы великих национальных монархий в Европе, должна была снискать ещё больший успех у русского дворянства — сторонника самодержавия, чем в «республиканской» Польше.

Если рассмотреть «Домострой» на фоне конкретной общественно-исторической ситуации в России, можно получить ценные сведения об обычаях и нравах знати, основанных на патриархальном укладе с беспрекословным повиновением главе семьи. Предметом книги становятся почитание закона Божьего, верность государю, воспитание жены и детей. По сравнению с другими произведениями того времени, имеющими практическую направленность, «Домострой» отличается простотой языка. Здесь над старыми канонами коллективного письма преобладает новое видение литературы, в основе которого лежит понимание слова как средства творческого выражения мысли. Афористичной интонации противопоставлено какое бы то ни было «плетение словес», она требует, чтобы текст разбивался на короткие фразы: «...наставляй детей в юности — узнаешь покой на старости своей...»⁸

Подобная преднамеренная лаконичность изложения всё же не исключает появления более эмоциональных акцентов:

Если подарит бог жену хорошую, это дороже камня драгоценного... Дает она мужу своему все блага жизни. Взяв челнок и лён, всё как надобно делает она руками своими. Как корабль, за товарами отправившийся, издалика собирает для себя богатство. Встает она ночью, и готовит пищу, и дело находит для служанок; плод трудов ее — достаток в доме. Подвязавшись потуже, силу мышц своих делу отдает. И детей своих учит, и слуг также, и не гаснет свеча ее всю ночь...

Возникновение в Московии XVI в. новых идеалов жизни, которые ведут к закату старой православной славянской цивилизации и «древней» русской литературы, засвидетельствовано в серии литературных произведений и в ряде культурных начинаний. «Домострой» устанавливает правила поведения в обществе, уже упомянутый «Стоглав», выпущенный Собором 1551 г., содержит новый проект церковного устава. Всё больший успех приобретают произведения энциклопедического характера под названием «Азбуковники». Книги такого рода содержат не только списки трудных слов, сведения по грамматике, арифметике, религии, географии, но и правила воспитания и нормы морали.

Несмотря на то что развитие «практического» и по существу светского направления в литературе уже в XVI в. свидетельствует о начале того глобального кризиса, который впоследствии приведёт к преобразованию Петром Великим старой России, мы должны признать, что речь пока

⁸ Здесь и далее перевод В. В. Колесова. — *Прим. ред.*

идёт лишь о зачаточных сдвигах, ещё прочно укоренённых в средневековье. К подобному заключению нас приводят, например, злоключения Ивана Фёдорова (?—1583), основателя русского книгопечатания, который вместе с Петром Мстиславцем (или Мстисловцем) выпустил в 1564 г. первую печатную книгу «Апостол», но впоследствии был вынужден скрываться в польско-литовских землях, после того как его самого и его искусство обвинили в ереси и колдовстве. Распространение книгопечатания на Руси произошло гораздо позже, и переписчики с их традиционным способом изготовления книг долго ещё держали в руках весь российский рынок. Уже в начале XVIII в. немецкий учёный Иоганн Петер Коль был немало удивлён тем, что на Руси переписчики имели численный перевес над печатниками. Следует упомянуть также, что Иван Фёдоров был талантливым писателем. Действительно, его предисловия или послесловия к изданиям представляют большой интерес, поскольку написаны живым «мирским» языком и в непринужденной стилистической манере, характерной для сочинителей новой эпохи.

Имперская риторика

Жизнеспособность славянской православной традиции и стилистических приёмов, разработанных в эпоху православного Возрождения, несмотря на новации «практиков», подтверждается не только сочинениями «аристократов»-оппозиционеров Вассиана Патрикеева, Максима Грека и князя Курбского, но и, в гораздо большей степени, произведениями официальных писателей, собравшихся вокруг московского митрополита и так или иначе увлечённых идеей единства Церкви и Государства.

Идеологи новой московской империи стараются обобщить исторический опыт таким образом, чтобы предстала очевидной легитимность идеи самодержавия и централизации. В связи с этим начинается великая переработка русского летописного наследия с составлением новых «сводов», т. е. новых сборников, куда включают местные хроники старых княжеств, и вся православная история переосмыляется в свете московской миссии. Подобная попытка уже была сделана сербским писателем Пахоимом Логофетом в середине XV в. Его «Хронограф», созданный по византийской модели, в оригинале до нас не дошёл, но был отредактирован и внесён в сборник в 1512 г.⁹ В этой последней редакции он извес-

⁹ Трудными современными исследователями, особенно Б. М. Клоссом, доказывается, что древнейшая редакция «Русского хронографа» появилась в 1516—1522 гг. и что

тен как «Русский хронограф». В монументальных «сводах», как, например, в «Никоновской летописи», написанной по материалам, собранным Никоном в Воскресенском монастыре, на тысячах страниц излагается мировая история, начиная от сотворения мира до эпохи Ивана IV, с помпезными комментариями, которые стилистически ориентированы на образцы возвышенного «плетения словес» и идеологически опираются на доктрину «Москва — Третий Рим».

В этом деле глобального переустройства решающую роль играет митрополит Макарий (1482—1563), который возглавлял московскую церковь с 1542 г. и был одним из главных советников Ивана Грозного. Макарий руководил не только систематизацией летописного наследия, но и составлением новых сборников церковнославянской, собственно религиозной литературы. Таким образом, на базе старых Четых миней (что переводится как «чтение на каждый месяц») возникли так называемые «Великие Миней Четьи». По значимости это предприятие, задуманное Макарием, можно приравнять к созданию при Геннадии полного перевода Библии.

Московский митрополит желал предоставить своей церкви полный набор средств для укрепления религиозной культуры и литургической практики. Поэтому помимо приведения в порядок старых текстов киевского «Пролога» или «Патерика» он заботится о переводе нового агиографического материала и о написании житий святых, недавно канонизированных русской Церковью. Под его руководством работает целая школа учёных и писателей. Первая грандиозная задача в рамках планируемой реорганизации православной культуры выполняется с учётом строгих понятийных и стилистических норм. Любая идея подчинена здесь мифу о московском величии и о миссии самодержца. Таким образом, вступал в фазу творческой зрелости процесс переосмысления роли литературы, начатый под влиянием учения Евфимия, ещё в XV в. поставившего искусство «плетения словес» на службу светским амбициям Москвы.

Самым красноречивым примером имперской риторики, которой близкие к Макарию писатели заполняют страницы своих произведений, становится книга, где агиография и летопись превращаются в «плетение словес», ещё более величественное и церемониальное, чем у Пахомия. «Житие князя», будучи типичным жанром древнерусской литературы, в

возможным ее автором был племянник Иосифа Волоцкого Досифей Топорков. — *Прим. ред.*

XVI в. уже имело долгую традицию. Его черты мы обнаружили в самой древней киевской хронике и проследили за его развитием в «Житии Александра Невского» в конце XIII в. и в «Житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» в XV в. В 1563 г. священник Андрей, который должен был занять место Макария, написал «Книгу степенную царского родословия», впоследствии известную как «Степенная книга». Цели и стиль произведения очевидны уже с первых строчек длинного названия-фронтисписа:

Книга степенна царского родословия — иже в Рустей земли в благочестии просиявших — богоутверждённых, скипетродержавных — иже бяху от Бога, яко райская дресева, насаждени — при исходящих вод — и правоверием напаяеми — благоразумием же и благодатию возрастаемы — и божьей славою осияваемы явишася — яко сад доброраслен и красен листвием и благоцветущ — многоплоден же и зрел и благоухания исполнен — велик же и высоковерх — и многочадным рождем, яко светлозрачными ветми, расширяем — богоугодными добродетельми преуспеваем...¹⁰

«Ступени» имперского генеалогического древа, т. е. смена поколений царствующих династий в непрерывном законном наследовании, освящённом верой, определяют новую систему написания истории «русской земли», которая в этом случае рассматривается как «вотчина», т. е. наследные владения государей. Таким образом, вокруг идеи самодержавия создаётся целостное представление о традиции, а из исторической перспективы устраняются феодальная раздробленность и противоречивые тенденции времён монголо-татарского ига. Многочисленные биографии отдельных государей становятся главами единого сборника светской агиографии. Русское государство берёт своё начало от «по Божьей милости, зачинательницы, мудрейшей из женщин, святой равноапостольной великой княгини Ольги, супруги Игоря Рюриковича». Все русские князья, от киевских до московских, вплоть до Ивана Грозного, обычно именуются по церковному канону: «благочестивейший и Богом хранимый великий князь Георгий Ярослав Владимерич» (Ярослав Мудрый), «помазанник Божий, царь и великий князь Владимир Всеволодович Мономах», «благовернейший, хранимый Богом, чудеснорожденный великий князь Василий Васильевич», «благочестивый и Богом утверженный одолетели супостатом, христоробивый и великий князь Иван Васильевич и государь и самодержец всеа Руси...»

¹⁰ Здесь и далее перевод Н. К. Гудзия. — *Прим. ред.*

Если мы рассмотрим стилистические особенности «Степенной книги», то обнаружим следы «второго южнославянского влияния», особенно в области сложных именных композиций, повторяющих византийские литературные клише. Приёмы, типичные, к примеру, для Епифания Премудрого, становятся ещё более схематичными, к ним прибегают в бюрократических целях и для протокольных нужд. Риторическое вопрошание, которое Епифаний в «Житии Святого Стефана Пермского» мистически одухотворял в своих трепетных поисках скрытого смысла слов и семантических и звуковых аналогий и которое ещё в «Житии Дмитрия Донского» было отмечено печатью напряжённой работы духа, в «Степенной книге» утрачивает свою духовную значимость и превращается в удобный повод для перечисления обязательных эпитетов, не созданных автором, но пассивно им воспроизводимых:

...а о нём [Владимире Мономахе], который в самых незначительных поступках проявляет пресветлейшее благородство, и крепость духа, и мудрость, не стремление к наживе, но наивысшую добродетель примирения?..

В 1552 г. Иван Грозный покорил Казань. Это событие вызвало написание «Сказания вкратце от начала царства казанского и о бранех и о победах великих князей московских со цари казанскими и о взятии царства Казани». Стилистика этого произведения также обусловлена культурной атмосферой Московии времен Макария, несмотря на более свободную манеру изложения, что становится возможным благодаря вpletению в церемонный возвышенный стиль повествования традиционных мотивов «повести» (в особенности «воинской повести»), которая, в свою очередь, заимствовала эпические приёмы.

Казань, сообщает нам безымянный автор, находится на «украине» Руси, т. е. у ее границ, где протекает река Кама, это богатая земля, которая изобилует животными и многими угождениями, равных каким не обрести ни на Руси, ни в чужих землях. К этой земле, которая имеет свою древнюю традицию, подступают войска самодержца. Описания военных советов, величия царя и бояр составляют наиболее красочные места произведения. Иван неудержим и силён, как лев, и хочет первым броситься в бой. Однако воеводы удерживают его, увещевая:

...тебе убо, о царю, спасти себе и нас; аще бо мы все избьени будем, а ты будеши здрав, то нам будет честь и слава и похвала во всех землях, и останутся у тебя сынове наши и внучата и сродники, то и паки вместо нас будут без числа служащих ти; аще ли же мы все спасёмся и тебе, единого самодержца, изгубим, каковая нам будет слава и похвала, но студ, и срам, и поношение во языцех, и

уничужение вечно, и останемся, аки овечная стада, в пустынях и в горах блуждающе, снedaемы от волцы и не имущи пастыря...¹¹

Описание сцен битвы напоминает киевскую Летопись, повесть о взятии Константинополя, повесть XII в. о разорении Рязани и «Задонщину» и жалобы о взятии Пскова. Тем не менее, общий тон повествования кажется намного более горделивым и уверенным. Военские повести XIII в. посвящены разорению Русской земли. Теперь же празднуется триумф христианской веры и победа над татарами:

...воеводы же и пешцы ко граду приступльше и едином часом мало трудни деветеры врата града изломиша, и во град внидоша, и путь всюде сотвориша всему русскому воинству, и самодержцово знамя вознесше на град поставиша, христьянское победительство на поганых являючи всем... И начаша бегати казанцы сюду и сюду по улицам градным, яко буря, морская вода ветром же носима... своим языком варварским «О люте нам — глаголюще — уже бо время смерти нашея приближися днесь... О како изнемогаша крепцы нашии люди, иже несть было таковых ни во всех землях! ... и ныне видим себе аки прах валяющихся под ногами их, погибающая надежда наша; и днесь мимо иде добраго жития нашего, и заиде солнце красное ото очию нашею. О горы, покройте нас! О земле мати, раздвигни уста своя ныне скоро, пожри нас, чад своих живых, да не видим горькия смерти сия внезапно, со единого пришедшия вдруг на всех нас! Бежим, бежим, казанцы, да не умрём!..

После победы наступает чествование победителя. Иван возвращается в Москву, и толпы народа стекаются, чтобы посмотреть на него, «все старейшины города, богатые и бедные, молодые и девушки, стар и млад, монахи и монахини, и бесчисленное количество московского народа и все купцы других земель, турки и армяне, немцы и литовцы и многие путешественники». Все ликуют при виде царя, бьют ему земные поклоны, славят его и восхищаются им:

...он же посреди народа тихо путём прохаждаше на царстем коне своём многим величанием и славою великою...бьяше был оболчён во весь царский сан, яко в светлый день воскресения Христова, в латная и в серебряная одежда, и в златый венец на главе его с великим жемчюгом и с каменем драгим украшен, и царская порфира о плещу его, и ничто же ино видети и у ногу его разве злата и сребра и жемчюга и каменя драгоценного... И послы нагайския, и послы полского короля, и послы свийского короля, и послы дацкого короля, и посол волоский, и купцы Аглинския земли — и ти вси послы же и купцы тако же дивляхуся глаголюще, яко несть мы видали ни в коих ж царствах ни в своих ни в чужих, ни на коем же царе, ни на короле таковыя красоты и силы и славы великия...

¹¹ Здесь и далее перевод Н. К. Гудзия. — *Прим. ред.*

Ещё более показательные примеры подобного патриотического красноречия и выражения преданности самодержавию мы встречаем в «Повести о прихождении литовского короля Стефана... на славный Богоспасаемый град Псков...» Полная версия названия этого произведения — «Повесть о нашествии литовского короля Стефана с великим и гордым войском на великий и славный богоспасаемый град Псков». Откуда и как и каким образом послал его Бог за грехи наши на русскую землю, и как по великой милости пребезначальной Троицы к нам, грешным христианам, ушёл он от града Пскова со стыдом многим и с великим срамом» — даёт нам представление о переплетении старых и новых мотивов в повествовании, вдохновляемом идеалами самодержавия и централизации эпохи Ивана Грозного. Упомянутые здесь события связаны с походом Стефана Батория, который в 1582 г. вынужден был отказаться от длительной осады Пскова.

Обращение к устной традиции

В сфере внимания многих литераторов эпохи Ивана Грозного, чьи усилия были направлены на переработку литературного наследия Древней Руси и на его приспособление к стилистическим и идеологическим запросам XVI в., оказалось и устное творчество. Уже самые древние летописи свидетельствовали о том, что к сказам или народным песням обращались для восполнения пробелов в исторических фактах или для создания поэтических иллюстраций памятных событий. В XVI в., литературное самосознание русских писателей стало менее инстинктивным и более осмысленным, и это сказалось в отношении к народной традиции. Мы не располагаем доказательствами, намеревались ли сочинители XVI в. создать официальную письменную версию устных текстов. Тем не менее, существует произведение, сохраняющее очевидную эпическую интонацию, которое, по-видимому, представляет собой не что иное, как обработку некоторых героических песен эпохи Владимира Мономаха. Эпический ритм присутствует здесь не только в целых отрывках, но и большая часть повествования по структурным характеристикам, сюжету и языку отходит от книжной традиции. Речь идёт о самой настоящей «поэме», автор которой оставляет стандартные нормы стихосложения и использует ритмическую прозу; это произведение в разных списках имеет разные названия и обычно именуется «Сказание о киевских богатырях». На данный момент известны четыре его редакции, сохранившиеся

в списках XVII и XVIII вв. Пятая рукопись, обнаруженная недавно в Центральном Государственном архиве в Москве, восходит, как предполагают, тоже к XVII в. Вероятно, утерянный оригинал был отредактирован в конце XVI в.

«Сказание о киевских богатырях» рассказывает о легендарном вызове, который византийские рыцари бросили богатырям князя Владимира, и о славной победе последних. В общем ходе повествования, которое напоминает анонимный эпос, выделяются типичные элементы композиции, бытующие в XVI в. Рыцари князя Владимира обращаются к государю в форме, установленной московским протоколом, используют стандартные юридические термины XVI в., выражают идеи нового времени.

Можно считать этот текст лишь слегка изменённой «транскрипцией» устного предания или авторским сочинением, заимствовавшим народные мотивы, однако прежде всего следует подчеркнуть решительное обращение книжной литературной традиции к источникам, ранее находившимся вне сферы ее интересов и даже, отчасти, ей противопоставленным. Подобная тенденция имеет пока ещё ограниченные проявления и не меняет общего направления древнерусской литературы. Однако её возникновение предшествует более обширному слиянию двух стилей, которое должно произойти в новую эпоху, начиная с XVIII в.

Взаимопроникновение книжных и народных элементов, чему способствовало ослабление православной славянской традиции и появление в Московии новых течений, может подтвердить другой текст, пришедший из Германии и получивший распространение в XVI в.: «Повесть и сказание о прении живота со смертью». Этот сюжет, хорошо известный на Западе, приобрёл в России большой успех, элементы его можно встретить в устных сочинениях и в последующих драматических произведениях.

Глава вторая

Великая оборона

Проводимые Иваном Грозным государственные преобразования создавали предпосылки для разрыва русской жизни с многовековыми нормами православия. Зависимость церкви от государства, привилегированное положение дворянства, административные реформы и усиление внешнеэкономических связей (в 1533 г. Ричард Ченслер проложил северный морской путь между Англией и Московией) до такой степени расшатали традиционное внутреннее равновесие русского общества, что во многих отношениях XVI век завершает эпоху средних веков, начавшуюся в Киеве и продолжившуюся в Москве. По сути эпоха Ивана Грозного стала лишь началом затяжного кризиса, которому суждено было продлиться всё семнадцатое столетие, вплоть до реформ Петра Великого.

Светский элемент, наделявший писателей XVI в. более зрелым самосознанием, был уже не столь силен, чтобы, как и прежде, выполнять свою новаторскую миссию. Со смертью Ивана Грозного (1584) нарождающееся общество потеряло свой стержень. Царь Федор Иванович был не в состоянии укрепить престиж самодержавия, а пришедший ему на смену Борис Годунов был в основном занят подавлением внутренних бунтов, споров между боярами и вооруженной интервенции поляков. Темные дела, главную роль в которых играли католическая Польша со своими «Ажедмитриями» и неумеренными амбициями Сигизмунда III, Швеция, Борис Годунов, Василий Шуйский, Римская католическая церковь и православные церкви выявили незрелость недавно созданного централизованного государства. В эти полтора десятилетия анархии и непрерывных вторжений, когда поляки хозяйничали в Кремле или грозили из Тушина, а шведское войско Карла IX сумело отрезать Москве

морские пути, идеалы и программы дворянства перестали совпадать с идеалами «Русской земли», понимаемой во всей ее полноте.

В русской историографии принято называть события начала XVII в. Смутой. Но Смутное время было не только периодом внутреннего кризиса, вызванного временным отсутствием власти. В эти годы решилась судьба одного из самых важных сражений, которые когда-либо разыгравались на нашем континенте.

Наступление Польши на Москву должно было реализовать мечту о великой славянской империи, управляемой католическими государями из Варшавы; империи, в которой, наконец, будет упразднена многовековая вражда между западными и восточными христианами. Объединение Польши и России должно было перечеркнуть последствия разделения Римской Империи и заложить основы для нового европейского единства. Как когда-то во времена Флорентийской унии, на заре XVII в. римская церковь мечтала о возвращении византийских схизматиков (которых теперь воплощала Россия) в лоно матери-Церкви. Опиравшийся на идеи Контрреформации католический универсализм стремился создать политическую силу, способную противостоять и старому и новому разделению церквей, и надеялся, что обрел ее в Польше Сигизмунда III Ваза, которую к православному Востоку подталкивали исторические импульсы, а против лютеранской Скандинавии заставляли выступать династические притязания (Сигизмунд III претендовал на дедовский престол в Швеции). Идеи эти ясно выразил кардинал Чезаре Баронио, посвятивший Сигизмунду III одиннадцатый том своих *Annales ecclesiastici*, в которых он желает монарху подчинить с помощью «*iustis armis*», «*non modo tyranum haereticum* (лютеранина Карла из Южной Германии), *sed ipsum etiam Principem infidelem, iniustum Orientalis Imperii possessorem*».

Так борьба против польских захватчиков переросла в великую защиту православного славянства, его религиозных и политических традиций, от захватнических претензий западного католического мира. Перед лицом внешней угрозы бояре и дворянство нередко объединяли свои усилия. И все же ни одна «партия» не выражала общие настроения старой Руси. Знать и власть предержавшие готовы были принять польского самодержца, лишь бы при этом были соблюдены их особые требования. Только одна сила, нашедшая свое воплощение в церкви, была объединена сознанием отеческой традиции. Национальное восстание под предводительством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского раз и навсегда доказало жизнеспособность народа и культуры, опи-

рающихся на собственное понимание христианства и не желающих подчиняться Западу. В годы Смуты смолкли голоса людей нецерковных, прервалась учёная полемика, начатая литературой XVI в., воззвания к верующим сочинялись в строгом соответствии традициям православной славянской книжности.

Католическую польскую мечту воплотить так и не удалось. Вскоре после отступления из Московии Польша пришла в упадок, навсегда поставивший крест на ней как на великой державе. Однако ее восточные предприятия не прошли бесследно. Укрепив в 1569 г. Люблинской унией свои связи со знатью бывшего Великого княжества литовского, польские правители подготовили поход Сигизмунда III в духовном и идеологическом плане. Теперь желанное слияние католиков и православных мыслилось не как поглощение восточнославянского христианства, а как его включение (с сохранением языкового наследия и традиций православной литургии) в общецерковную семью, подчиненную римскому понтифику. Уния Западной и Восточной церквей в рамках польских границ (подписанная в Бресте в 1596 г.) соответствовала этому духу и была создана под руководством просвещенных монахов-иезуитов. Московская церковь не признала и никогда не признавала эту Унию, действовавшую после поражения военных кампаний Сигизмунда III лишь на русских территориях, остававшихся под польско-литовским владычеством. Однако именно из этих земель донесли до Московского государства новые голоса, сумевшие со временем оставить свой особый след в русской культуре XVII в. и способствовавшие ее модернизации.

Смута казалась законченной, когда в 1613 г. на царствие был избран совсем юный Михаил Романов. Однако политической стабильности, как внутренней, так и с сопредельными государствами, по-прежнему вынашивавшими захватнические планы, удалось достичь лишь к середине века. При Михаиле (1613—1645), основателе второй великой русской династии (род Рюриковичей пресекался на Федоре Ивановиче), которой суждено было править империей до Октябрьской революции, продолжались войны с Польшей за Смоленск, а на Юге постоянно сохранялась угроза нападения со стороны крымских татар и турок.

В первой половине XVII в. силы Московского царства были словно раздираемы разнонаправленными импульсами. Всего за несколько десятилетий государство, построенное Иваном Грозным, развалилось и было воссоздано заново, с трудом пытаясь обрести внутреннее равновесие и одновременно с этим расширяясь и превращаясь в одну из самых обширных империй мира. Не раз московская власть упускала инициативу

из своих рук. Пока в Москве продолжалась борьба между боярами и дворянством, а церковь всячески пыталась вернуть свое главенство, утраченное со времен Иосифа Волоцкого, свежие экономические силы нового землевладельческого дворянства, купцов и казаков стали вести самостоятельные военные действия. В поиске новых земель и новых торговых путей русские завоеватели продвигаются в глубь Восточной Сибири, угрожая китайским границам, и выходят к Тихому океану. Этот поход в четыре раза увеличивает размеры империи, и в то время, как на границе между католиками и православными постепенно завершаются исторические процессы, уходящие корнями в уже предчувствующее свой закат европейское средневековье, русские завоевания бескрайних сибирских просторов закладывают основы для соперничества между континентами, характерного уже для нашего времени.

Если учитывать эту грандиозную историко-культурную перспективу, кажется неудивительным, что в начале XVII в. процесс эволюционного развития, наблюдаемый в литературе предшествующего времени, оказывается прерванным. Культура Московского царства словно подавлена происходящими событиями. Во всех перипетиях главным для нее оказывается выжить. Веками деятельность человека, вооруженного пером, определялась потребностями общественной жизни, сводившейся к жизни религиозной. Теперь, в момент наивысшей опасности, вызванной наступлением католичества, подобное традиционно укоренившееся понимание литературы вновь становится крайне актуальным. Когда престол свободен или занят Лжедмитрием, за спиной которого ясно просматриваются интриги польского короля, теряют свое непосредственное значение идеи «практиков», равно как и полемика между официальной церковью и продолжателями мистицизма Нила Сорского. Как во времена татарского нашествия или немецкой интервенции, остановленной Александром Невским, единственная тема, единственная забота главенствует над всеми другими: защитить свое православное отечество. Поэтому в молитвах и хрониках начала XVII в. можно расслышать ноты, напоминающие проповеди, приписываемые Серапиону Владимирскому, или «Повесть о разорении Рязани». Церковь в очередной раз оказывается единственным хранителем и верховным вождем русского народа. Если XVI в. был знаком с разделением литературных стилей, то в начале XVII в. светские элементы и самые смелые русизмы нередко поглощаются стилем церковным. Однако это лишь внешняя, недолговременная реставрация. После ста лет подчинения государству церковная перспектива уже не могла полно-

стью объять реальность русской жизни. Защитники веры отцов от западной угрозы не смогли расслышать истинные ноты прошлых веков. Их сочинения полны риторики, «плетения словес» — но уже не в традициях мистицизма Епифания, а по образцам времен Макария. Теперь православный славянский мир больше не является, как когда-то в киевский период и в эпоху Возрождения XV в., синтезом культурной традиции, а лишь одной из сторон, хотя и существенной, исторически развивающегося мира. После того как польскому войску будет дан отпор и империя вновь обретет утерянное равновесие, этот мир начнет движение к своему окончательному закату, уступая место России Нового времени. Куда движется Россия, стало очевидно еще в годы правления Михаила Романова. Несмотря на временное преобладание старых образцов, уже в первой половине XVII в. в литературе намечаются новые направления. Западу оказан вооруженный отпор, но столкновение с его культурой не прошло для русской земли бесследно.

Первые примеры западного влияния с Украины: «досиллабическая» поэзия

Шаги, предпринимаемые польской католической церковью для того, чтобы включить православных славян в подчиненный римскому папе христианский мир, начиная с последних десятилетий XVI в. начали приносить конкретные плоды в культуре восточнославянских земель, подчиненных Польско-Литовскому государству. Полемика, предшествовавшая и последовавшая за достижением Брестской унии, способствовала установлению тесных контактов между двумя соседними славянскими культурами. И сторонники, и противники Унии действовали в той среде, где доминировали польская аристократия, ее взгляды и политические методы. Вековой отрыв от русских земель (которые тем временем объединились под властью Москвы) отразился и на языке, так что начиная с этого времени можно говорить об «украинской литературе» и о «белорусской литературе», автономных по отношению к литературе Московии, то есть по отношению к главной ветви древнерусской литературы, стоявшей на пороге превращения в «русскую литературу». Эти различия (на которых мы не станем останавливаться подробно, отнюдь не умаляя значение посвященных им дискуссий) несомненно играют значительную роль, но все же они не должны заслонять рассматриваемую нами общую панораму православной культуры. То, что еще в середине

XVII в. украинские и белорусские области были по-прежнему оторваны от Москвы, нисколько не препятствовало определенному влиянию, которое христиане восточного обряда, проживавшие в области, где доминировала польская культура, оказывали на духовную жизнь ближайших собратьев по вере.

Украинская культура XVI—XVII вв. оказалась более других затронута политическо-религиозным движением, завершившимся Брестской унией; в Белоруссии наблюдаются менее автономные языковые и литературные течения. Письменные документы, предвещающие рождение современной национальной культуры белорусов, по существу можно отнести к зарождающемуся «украинизму», понимаемому как самохарактеристика русской или, как ее назовут позднее, «малорусской» духовности.

Остановившись на языковой стороне, следует отметить, что на заре XVII в. во всех восточнославянских землях наблюдалось усиление тенденции к использованию «просторечия» вместо книжных форм церковнославянского языка, против чего еще в XV в. стали бороться сторонники реставрации южнославянской школы «плетения словес». Подобная тенденция наблюдается не только в украинских землях, но и в Московском царстве. В очередной раз объединяющая традиция церковнославянского языка вступала в противоречие с новаторскими силами светского или народного происхождения. На заре XVII в. предпринимаются попытки как можно более точно зафиксировать языковые законы церковнославянского языка, предлагая литераторам теоретически выработанные правила грамматики и синтаксиса. Центр сохранения языка находится не в Московском царстве, а в украинских областях, в то время еще подчиненных Польше. Эти обстоятельства отнюдь не маловажны, поскольку подтверждают факт существования славянской культурной общности, все еще выходящей за границы навязанных политикой территориальных пределов. С другой стороны, именно культурная сила этого историко-языкового сообщества вызовет в Москве возрождение церковнославянского языка в начале XVIII в.

В 1619 г. в Киеве печатается «Грамматики славенския правильное синтагма» («синтагма» — нормативный компендиум славянской грамматики) Мелетия Смотрицкого (1578?—1633). Под «славенским языком» здесь подразумевался церковнославянский язык, столь широкое значение этого термина возможно было связано с наднациональной функцией церковного языка. Поначалу автор учебника выступал против Брестской унии, затем присоединился к ней, оказавшись в рядах противников Московской церкви. Занятая им позиция привела к тому, что московские

власти не называли его имени, однако знали его произведения. «Грамматика» Мелетия Смотрицкого распространялась в Москве в новых изданиях, 1648 и 1721 гг., без указания имени автора. Этот случай можно считать типичным. В течение всего XVII в. Московия будет обращаться к западному или тяготеющему к западному наследию, которое она продолжала получать от Польши через Украину даже тогда, когда официальная ориентация Москвы кажется откровенно антипольской, антизападной, антикатолической.

О степени польского влияния на православную культуру в эпоху Брестской унии мы можем судить не только по письменным памятникам прокатолически настроенных украинцев, но и по произведениям их противников. В этой связи достаточно упомянуть сочинение Ивана Вишенского (1545—1620?), одного из самых яростных противников Унии, написанное как ответ на книгу польского иезуита Петра Скарги (1536—1612) «О правлении и о единстве божьей церкви под единым пастором и о греческом и русском отклонении от подобного единства» («O rządzie y jedności kościoła bożego pod iednym Pasterzem y o greckim od tej jedności odstąpieniu», Краков, 1590). Вишенский не скупится на обвинения Скарге, одному из творцов Брестской унии, но в то же самое время не уходит от его метода аргументации.

В дальнейшем мы увидим, как особенно во второй половине века доносившиеся из Украины голоса заставили литературу Московского царства полностью изменить свою интонацию. Достаточно сказать, что уже в первые десятилетия XVII в. это явление было весьма ощутимо. Вместо того чтобы говорить об отдельных произведениях или идеях, просочившихся через московско-польскую границу, уместнее обратить внимание на проникновение в Московию одного писательского приема, который, несмотря на кажущуюся малую значимость, ознаменовал начало нового этапа в литературе: речь идет о еще несовременной и во многом архаичной системе стихосложения, использовавшейся в ученой литературе не для того, чтобы открыть новые жанры (в православных землях в начале XVII в. поэзия еще не была известна), а с тем, чтобы усилить воздействие традиционных риторических приемов.

С первых веков в древнерусской литературе заметна стилистическая тенденция, основанная на ритме и игре рифм и ассонансов. Киевский период еще четче, чем эпоха славянского Возрождения, выработал тип прозы, подчиненной ритмическим законам, из-за чего разделение текста на периоды у ораторов и хронистов (начиная с Илариона Киевского и кончая «Повестью временных лет», Кириллом Туровским и Серапионом

Владимирским) происходило как деление на ритмически оформленные элементы с цезурой, соответствовавшей повторению одинаковых именных и глагольных окончаний. Однако на протяжении почти шести веков эти зародыши поэзии не выделялись из прозаического контекста и не превращались в настоящие стихи. Влияние народной поэзии (хотя отголоски устной традиции придают неповторимый динамизм таким произведениям, как неоднократно обсуждавшееся «Слово о полку Игореве» или «Моление» Даниила Заточника) не имеет здесь определяющего значения, поскольку стих русского эпоса зависел от пения и не мог быть использован книжной литературой, тесно привязанной к церковным образцам хроники, жития или проповеди.

В начале XVII в. в московских землях появляется ряд сочинений, содержащих новые формы ритмической прозы, с более четким разделением на рифмованные периоды. Это еще не метрически организованные стихи, поскольку ни ударение, ни количество слогов не подчиняются точным законам. И все же использование парных рифм однозначно указывает на новую ступень эволюции, результаты которой очевидны уже из самых примитивных сочетаний, ранее использовавшихся в пословицах и поговорках (как, например, в «Молении» Даниила Заточника). Эти рифмованные элементы, включенные в традиционные прозаические тексты или переработанные в самостоятельные сочинения и начинающие звучать, как поэма, получили определение «досиллабических стихов», поскольку они предваряют поэзию конца XVII в., которая будет следовать образцу польского силлабического стихосложения. С самого начала и до ее усвоения в Московии литераторы обозначали подобную литературную форму словом «вирши», украинское происхождение которого не вызывает сомнения. Первые рифмованные вирши, не имеющие определенной метрической структуры, были сложены на украинской земле, находившейся под властью Польско-Литовского государства, в последние десятилетия XVI в. Образец таких стихов, возможно самый древний, — краткие сочинения Герасима Смотрицкого, прилагаемые к так называемой Острожской библии, напечатанной в 1581 г. упоминавшимся выше восточнославянским первопечатником Иваном Федоровым под покровительством мецената — князя острожского.

Проникновение досиллабических виршей из Украины в Москву можно связать с российско-польскими отношениями Смутного времени; это проникновение — самое убедительное свидетельство уже начавшегося культурного симбиоза, несмотря на великую «мобилизацию» православных против Запада в защиту отеческих традиций.

Около 1625 г. священник Иван Наседка, вернувшись из путешествия в Данию, выплеснул свое возмущение протестантами в прозаическом произведении, озаглавленном «Изложения на люторы», в конце которого находим целый ряд виршей с парными рифмами и разной акцентировкой. Поэтическую систему Ивана Наседки можно приблизительно проиллюстрировать примерами подобного рода:

В толику убо городость король он Христианус произыде,
Яко же и сатана на северныя горы мыслию взыде...

...Многих же вводят в кирку ту смыслу королевску дивитися;
Велеумным же мужем не подобает безумию их дивитися...

Более достойным сочинителем виршей был князь Иван Андреевич Хворостинин (скончавшийся в 1625 г.), прозванный Старков, который в годы Смуты встал на сторону первого Лжедмитрия, за что московские правители дважды сажали его в темницу. Позднее, около 1623 г., он примирился с отеческой церковью и перед смертью постригся в монахи. Ему мы обязаны пространном «Изложением на еретиков и злохульников» — остро полемическим произведением, направленным против католической церкви, а также произведением с автобиографическим подтекстом под названием «Словеса дней и царей и святителей московских», в котором описаны события начала XVII в. Первое сочинение состоит из одной тысячи трехсот досиллабических виршей.

Чаще всего фрагменты этого пока еще не устоявшегося стиха включаются в традиционные исторические или ораторские сочинения, в которых они используются как риторические украшения, подчиненные стилистической структуре высокого «плетения словес», выработанного в XVI в. школой митрополита Макария. Таковы, например, вирши, включенные в произведения Авраамия Палицына, к которым мы еще вернемся, сочинения князя Семена Ивановича Шаховского и монаха Антония Подольского.

Возвращение к традиции в Смутное время

Исключая «вирши», которые были новым явлением в литературе Московии, произведения, созданные до и непосредственно во время польской интервенции, вдохновлялись старыми идеалами и традиционными стилистическими нормами многовекового православного средневековья. Их вклад в литературу невелик, хотя как исторические документы они, несомненно, интересны. Основной мотив этих произведе-

ний — крепкий патриотизм на религиозной основе, который и в предшествующие века вдохновлял поколения русских людей. Писатели выступают с прочувствованными обличительными речами против поляков, католиков и их внутренних союзников, речами, которые формально не слишком отличаются от тех, что уже не раз звучали в предшествующие исторические эпохи. Авторы следуют известным риторическим образцам, с привычной манерой цитирования и библейских ссылок, призывами отстоять наследие отцов и святуго православную Русь. В этой неспособности к обновлению различимы следы усталости и предвестие того, что вековой цикл подходил к концу. И все же в «смутное» время старые стандартные формулы православной литературы все еще наполнены живыми страстями, по существу свидетельствуя о крепости духовного наследия народа, приверженного своим убеждениям.

Между 1610 и 1611 гг. неизвестный автор, по всей вероятности кто-то из московских дьяков, написал «Новую повесть о преславном Российском царстве и великом государстве московском». В данном случае название «повесть» не означает «историю» в прямом смысле, иными словами, не относится к изложению событий в стиле, унаследованном от киевской Летописи. События «смутных» времен изложены здесь полемически, чтобы пробудить православный патриотизм и поднять дух народа на борьбу с поляками. По сути это воззвание, «манифест», пронизанный публицистической интонацией. Автор обращается ко «всяких чинов людям, которые еще душ своих от бога не отвратили, и от православной веры не отступили, и в вере заблуждениям не следуют, а держатся благочестия, и врагам своим не предались, и в богоотступную их веру не совратились, но готовы за православную свою веру стоять до крови»¹.

Людей этих, не ведающих предательства, в отличие от немногих власть предержащих, поддавшихся на обещания поляков, призывают постоять «за православную веру, за святые божии церкви, за свои души и за свое отечество» и «избрать славную смерть». Политика, земельные претензии, доктрины, партии представлены как пустые и вероломные дела, вытекающие из общей беды. В то время как отступники «и по пору чуть ли не все Российское царство ему, врагу, предали», единственным оплотом отечества, столпом, высящимся мощно и непобедимо, изображается патриарх Гермоген.

Возвращение к восприятию церкви как верховного хранителя традиции предков создало почву для одного из основных литературных мотивов

¹ Перевод Н. Ф. Дробленковой. — Прим. ред.

вов «смутного» времени. При Иване Грозном партия последователей Иосифа Волоцкого закрепила подчинение духовной власти светским властям. Фактически такое положение установилось еще со времен правления Василия Васильевича, после низложения Исидора и последовавшего за ним провозглашения автокефалии. Политика московских самодержцев делала упор на национальные прерогативы русской церкви, в 1589 г. Борис Годунов добился от Константинополя признания за духовным главой Московского царства титула «патриарха» (вместо традиционного «митрополита»). Что же касается государства, гордости и идеала XVI в., в начале XVII в. оно почти развалилось, и потому патриотизм русского народа мог находить опору лишь в духовном вожде, обладавшем юридической независимостью и самим своим статусом выражавшем наиболее укоренившиеся «самодержавные» амбиции Восточного славянства. Патриарх Гермоген в «Повести» — символ силы, которую не сломить никакому войску:

...почтим и подивимся пастырю нашему и учителю, и великому отцам отцу и святителю! (Имя же его всем ведомо.) Словно столп непоколебимо стоит он посреди нашей великой земли, посреди нашего великого государства, и православную веру защищает, а всех душепагубных наших волков и губителей ущеждает. И стоит один против всех них, как муж-исполин, без оружия и без воинского ополчения, только учение, как палицу, держа в своей руке против великих агарянских полчищ и побеждая всех. Так и он, государь, вместо оружия только словом божьим всем врагам нашим затворяет уста и, в лицо их посрамляя, ни с чем отсылает от себя. А нас всех укрепляет и поучает от устрашения и угроз их не бояться и душам их от бога не отступаться, а стоять бы крепко и единодушно за дарованную нам Христом веру и за свои души...

Хотя с точки зрения стилистики в этой патриотической тираде на «якобы древнем» языке нет ничего нового и совсем нетрудно обнаружить в ней приемы традиционного византийско-славянского ораторского искусства, было бы ошибкой рассматривать все произведение как простое повторение или механическую компиляцию устаревших мотивов. Против Польши с ее заносчивым гуманизмом, Польши, несшей литературу, питаемую латинской традицией и уже оплодотворенную встречей с Возрождением, старая Русь выставляет фигуру верховного священнослужителя, уверенная в том, что его святые слова, лишённые светского блеска, но пылающие библейской страстью, сумеют породить в православном народе незатаившее эхо.

Чтобы всецело осознать назначение таких произведений, как «Новая повесть о преславном Российском царстве», которую можно считать сим-

волом всего духовного климата в данный исторический период, нельзя ограничиться лишь «абстрактным» рассмотрением литературы, иначе говоря, мы должны судить об этой повести не с точки зрения нашего сегодняшнего эстетического восприятия, а пробуждая в себе целую культуру, религиозную и художественную, способную реагировать только на подобные стимулы. И даже если эти рассуждения приведут нас к негативным суждениям о старой Руси, к определению ее как «отсталой», «закрытой», «однообразной», это не изменит перспективу истории развития литературы, которую мы пытаемся проследить. В начале XVII в. при сильнейшем столкновении с католическим Западом Московское царство сумело придать новое очарование старым формулам, доказав крепость своей литературной традиции, которая и в дальнейшем, когда вся Россия преобразится и голос ее зазвучит в хоре голосов современной Европы, сохранит свое основополагающее значение.

Не позднее 1603 г. патриарх Иов сочиняет «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси» (в русском издании — «Повесть о житии царя Федора Ивановича»), отражающую переход от торжественной имперской риторики XVI в. к новой, не менее торжественной и пышной, но уже замутнённой идеологическим кризисами XVII в., эпохи Смуты. Царь Федор, сын Ивана Грозного и последний Рюрикович, изображен здесь христиански благочестивым, а традиционный фон составляют образы и словесные мотивы хроник, житий (как в «светской агиографии» Дмитрия Ивановича Донского), «слов» во вкусе XV в. — Пахомия Логофета и «Степенной книги». Здесь очевиднее, чем в других древнерусских сочинениях, мы можем наблюдать переход от четкого деления на периоды, типичного для прозы, написанной на церковнославянском языке, к досиллабической поэзии. Особенности «виршей» едва прослеживаются, поскольку почти все рифмы заключаются в глагольных окончаниях; прием этот был хорошо известен православной литературе с древнейших времен:

⟨...⟩ но богу повсегда умъ свой вперяше
и душевное око бодренно и неусыпно храняше...

Борьба против поляков в Москве, захваченной Лжедмитрием I, убийство узурпатора и восшествие на престол Василия Шуйского рассказываются в «Повести 1606 года», в дальнейшем включенной в более пространное сочинение, которое его первый современный издатель назвал «Иное сказание». Автор, имя которого не известно, был монахом Троице-Сергиевой лавры, пламенным сторонником Василия Шуйского и врагом

Бориса Годунова. Его стиль богат «плетением словес», метафорами, торжественными определениями и перекликается с различными произведениями русской церковной литературы, начиная с «Жития Бориса и Глеба» и кончая воинскими повестями.

Годы Смуты не только породили ожесточенную внутреннюю борьбу среди правящих классов, но и стали свидетелями первых крестьянских восстаний в русской истории. В 1603 г. повстанцы под предводительством Хлопка Косолапа угрожают Москве. В 1606—1607 гг. настоящее крестьянское войско под предводительством Ивана Болотникова вовлекло в широкомасштабные военные действия силы Василия Шуйского, поначалу выступая на стороне Лжедмитрия, а затем поддерживая притязания другого «рюриковича» — Петра, который выдавал себя за сына покойного царя Федора Ивановича. Крестьянские волнения не оставили непосредственных следов в русской литературе (за исключением нескольких воззваний Болотникова, пронизанных необычайной силой). Тем не менее эти события послужили фоном для создания «Послания дворянина к дворянину», написанного по всей вероятности в 1608 г. тульским дворянином Иваном Фуниковым, который в непринужденном стиле с элементами народной речи повествует о собственных перипетиях.

В 1612 г. провинциальный русский священнослужитель создает «Плач о пленении и конечном разорении превысокого и пресветлейшаго Московского государства». Само название с его высокопарными определениями возвращает нас к риторическим мотивам Московского царства и к патриотически-церковной интонации, которая, как мы видели на примере «Новой повести», была центральной в эпоху польской интервенции. «Плач...» неизвестного священнослужителя куда больше, чем близкие ему сочинения, доказывает приверженность жителей Руси православной традиции. Риторический вопрос, открывающий повествование, весьма напоминает прием, изобретенный Епифанием:

С чего начнем оплакивать, увы! такое падение преславной, ясносияющей, превеликой России? Какой источник наполнит пучину слез рыдания нашего и стонов?²

Причины разорения, на которые указано далее «богоизбранному стаду», кроются не только в вероломстве внешних врагов, но и в повреждении русских нравов. «Вот отчего пала превысокая Россия и разрушился столь крепкий столп», и все, «от великих знатных людей, от премудрых и

² Перевод С. К. Россовецкого. — *Прим. ред.*

до простолудинов», все уступили Содому и Гоморре и разнообразным порокам.

Та же риторическая интонация, которая пронизывает произведения ораторского жанра, звучит и в исторических произведениях, посвященных «смутным» временам. Среди них на первом месте стоит «Сказание», созданное монахом Троице-Сергиевой лавры Авраамием Палицыным. Текст его несколько раз перерабатывался. Первые главы были написаны в 1611—1612 гг., последние — в 1620 г. «Сказание» интересно в первую очередь как исторический источник, поскольку ни один другой письменный памятник той эпохи не содержит столь подробного изложения фактов и так много отсылок к политическим и административным документам. То, что Палицын остро чувствовал последние течения в литературе, доказывается, кроме всего прочего, использованием досиллабических «виршей» в уже более развитой форме.

Приблизительно в то же самое время, то есть в двадцатые годы, были написаны две «повести» о жизни и трагической гибели князя Михаила Васильевича Скопина-Шуйского, храброго полководца, отличившегося в сражениях против Лжедмитрия II и внезапно скончавшегося после пира у князя Боротынского. Народ объяснил его внезапную гибель ядом, который якобы дала воеводе Мария, жена князя Дмитрия Ивановича Шуйского. Об этой трагедии рассказывает второе произведение — «Повесть о смерти и о погребении князя Михаила Васильевича Скопина-Шуйского». В соответствии с законами композиции большинства исторических сочинений древнерусской литературы в этой повести мы также находим возвышенные книжные мотивы, с тщательной отделкой формы, и наряду с этим простонародные интонации. Поскольку Скопин-Шуйский был членом восшедшей на престол семьи, считалось, что его род ведётся от царского и принадлежит к «единой ветви с обладателем вселенной Августом, кесарем Римским»³, восходя к «основоположнику единой православной веры христианской, князю киевскому и всей Русской земли Владимиру». Отравительница Мария действует по дьявольскому наущению того, кто завидует почету славного защитника отечества. Автор «Повести...» описывает его, как «змея лютая со злым взглядом, зверь лютый». Общий тон повествования столь традиционен, что, если бы не историческая конкретность изложенных событий, во многих отношениях мы бы с трудом узнали руку писателя XVII в. Смерть героя оплакивают его мать, товарищи по оружию, бояре, воеводы, атаманы. В «Повести...» дословно при-

³ Перевод Т. А. Ивановой и Ю. С. Сорокина. — *Прим. ред.*

водятся все причитания, так же как в «Повести временных лет» или «Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича». По окончании цитаты повествование возобновляется, неровная «склейка» текста напоминает стиль Нестора или «Жития Авраамия Смоленского» XIV в.:

...но мы всё вкратце здесь описываем, ибо не можем изложить пространно жалостный плач и причитания их. Возвратимся же к сказанному...⁴

Жизнеспособность летописей еще убедительнее доказывает другое произведение, которое исследователи обычно приписывают князю Ивану Михайловичу Катыреву-Ростовскому (скончавшемуся в 1640 г.) или же Сергею Иевлевичу Кубасову. Так или иначе, именно последний был автором новой редакции «Русского хронографа» 1617 г., доходящего до времен Ивана Грозного. Летописный труд, авторство которого оспаривается, начинается пространным названием-изложением, которое предвещает рассказ о «начале царствующего града Москвы», «о корени великих князей московских», «о пресечении корени царского от Августа царя», «о настатье царя Бориса» и о наступлении еретика Гришки Отрепьева (Лжедмитрия) на царствующий град Москву. На основе указаний, содержащихся в конце произведения, исследователями принято использовать для этого произведения название «Летописная книга». Большая живость его изложения объясняется здесь латинским влиянием, которое мог оказать на автора новый вариант «Истории Трои». Как и в «Сказании» Палицына, дух новой литературы ощущается в присутствии «виршей», перемежающихся прозаическим повествованием. «Летописная книга», пользовавшаяся на протяжении всего XVII в. большой популярностью, неоднократно переписывалась. Подобное свободное вмешательство поздних редакторов в уже известные и внешне завершённые тексты подтверждает сохранение обычая, типичного для православного средневековья.

Эпопея азовских казаков

Ухудшение положения крестьянства в Московском государстве, опиравшемся на аграрную систему, в которой в течение XVI в. самодержавие и дворянство все более и более укрепляли крепостничество, вызвало массовое бегство крестьян из деревень в пограничные земли, еще не по-

⁴ Перевод Т. А. Ивановой и Ю. С. Сорокина. — *Прим. ред.*

павшие под власть феодалов. Так на Дону образовались свободные общины беженцев, которые стали называться «казаки» (это слово тюркского происхождения, изначально означавшее собственно «вольные люди»). Аналогичные общины в то же самое время обосновались в устье Днепра, в землях, граничащих с Польско-Литовским государством и Московским царством. Вскоре казаки превратились в существенную военную силу. Под предводительством своих выборных полководцев, атаманов, с низин Дона они угрожали турецким владениям, продвигаясь за Азовское море до Черного. В 1637 г. донские казаки завладели крепостью Азов и удерживали ее до 1642 г., сопротивляясь мощным атакам турок. После того как в 1641 г. защитники крепости вынудили султана Ибрагима I снять длительную осаду, они обратились к царю Михаилу Романову, чтобы добиться присоединения крепости к московскому государству и посылки военного подкрепления. После некоторого колебания Москва отвергла их предложение и, уступив давлению со стороны турок, заставила казаков вернуть Азов. Этот эпизод, прекрасно вписывающийся в общую панораму XVII в., когда нередко силы на окраинах Московского царства проявляли больший динамизм и инициативу, чем центральная власть, дала толчок для создания целого цикла повествовательных произведений, ставших в XVII в. одними из самых популярных.

Отчет об азовских событиях содержится в трех «повестях», которые А. С. Орлов определял соответственно как «историческая», описывающая захват крепости казаками в 1637 г., «документальная» и «поэтическая», посвященная обороне 1641 г. Ближе к концу столетия последующая переработка этого материала привела к созданию так называемой «сказочной» истории о взятии и осаде Азова.

В литературном плане наибольший интерес представляет «Поэтическая история» 1641 г. (известны четыре ее редакции). Хотя достоверных документов на этот счет нет, судя по всему, она была написана в 1642 г. одним из защитников Азова, Федором Ивановичем Порошиным, возглавившим посольство казаков в Москву, надеявшееся получить помощь Михаила Романова.

Как и в других текстах этого времени, мы не обнаружим в нем новых стилистических или концептуальных элементов. Порой кажется, что читаешь «Повесть временных лет», или «Сказание о Мамаевом побоище», или «Повесть о взятии Царьграда». И все же это произведение живое, дышащее искренней страстью, богатое поэтическими эффектами. Книжные и народные мотивы здесь гармонично сочетаются, следуя вековым обычаям православных исторических повествований. И хотя образы ту-

рок из войска султана Ибрагима словно списаны с древних куманов или татар Батгья, стилизация не приводит к статичности. Мощь традиции древнерусской литературы сообщает всему повествованию моральную силу, придающую очарование каждой фразе и каждому жесту, который совершается не случайно, не по мгновенному импульсу, а в соответствии с отеческими заветами. Азовские казаки предоставлены самим себе, формально они не зависят от царя и свободны выбирать свою судьбу. И все же им неведомы сомнения. В них сильны православная вера и мораль. Для них патриотизм и религия — одно и то же. Перед лицом турецкой угрозы они знают, с какими обличительными речами обращаться к неверным, какие пламенные молитвы возносить Господу, Богоматери и святым, каких чудес ждать с небес, как приветствовать христианских братьев, солнце, реки, леса и моря. Будь в их действиях больше импровизации, а в их словах больше реализма, исчезло бы очарование картины, написанной на старом ладе.

Автор «Поэтической истории», подобно летописцам прошлых лет, по сути ставит перед собой задачу «передать» факты, а не представить их художественно. То, что он создает, — подробный отчет, написанный скорее всего с тем, чтобы растревожить души московских владык и побудить их обнажить меч против турок. Для каждого сражения точно указана численность противоборствующих сил. Огромное численное преимущество армии Ибрагима иллюстрируется цифрами, описанием вооружения и тактических позиций. И все же центр повествования заключается не столько в батальных сценах, сколько в «моральной схватке» между христианскими казаками и неверными турками. Глашатаи с обеих сторон зачитывают торжественные послания. Турки угрожают осажденным и соблазняют их:

О люди божи, слуги царя небесного, никем по пустыням не руководимые, никем не посланные! Как орлы парящие, без страха вы по воздуху летаете; как лвы свирепые, по пустыням блуждая, рыкаете! Казачество донское и волжское свирепое! Соседи наши ближние! Нравом непостоянные, лукавые! Вы, пустынножителей лукавые убийцы, разбойники беспощадные! ...Куда теперь сможете бежать от руки его? Птицей ли вам из Азова лететь? Осаждены вы теперь накрепко... Прогневали вы его величество, султана Мурата, царя турецкого... Так спасайте же ночью жизнь свою... Вы и сами, воры глупые, своими глазами видите силы его великие, неисчислимые, как покрыли они всю степь великую... Кто из вас, злодеи и убийцы, сможет укрыть или заслонить от руки столь сильной и от столь великих, страшных и непобедимых сил его?.. А если б только захотели вы, казачество свирепое, служить войском государю царю вольному, его султанскому величеству... радость будет вам: отпустит вам госу-

дарь наш, турецкий царь и паши его... Обогастит вас, казаков, он, государь, многим несчётным богатством.

Защитники Азова отвечают:

О прегордые и лютые варвары! ...А холопы мы природные государя царя христианского царства Московского, а имя наше вечно: казачество Донское — вольное и бесстрашное... Равным он, собака, смрадный пёс, ваш турецкий царь себя богу небесному называет. Как смеет он, бусурман поганый, так именоваться и уподобляться всевышнему? ...Где его рати теперь великие в полях у нас ревут и прославляют себя, завтра на том месте будут у вас вместо игр горе лютое и плач великий: лягут от рук наших ваши трупы многие. И давно у нас в полях наших, летая, клекчут орлы сизые, и кричат вороны чёрные у Дона тихого; всегда воют звери дикие, волки серые, по горам у нас лают лисицы бурые, друг друга сзываючи, вашего бусурманского трупа ожидаючи...⁵

Начинаются ожесточенные атаки на город. Казаки сопротивляются в течение многих дней. Кода же силы их иссякают, они спешат в церковь и взывают к святым на своих драгоценных иконах. Видя, что смерть их близка, они прощаются с миром:

Прости нас, холопов своих грешных, государь царь и великий князь Михайло Фёдорович, всяя России самодержец! Вели помянуть, государь, души наши грешные. Простите, государи, все патриархи вселенские! Простите, государи, все пресвященные митрополиты. Простите, государи, все архиепископы и епископы. Простите, государи, архимандриты и игумены. Простите, государи, протопопы и все священники, и дьяконы, и все церковные причетники. Простите, государи, все монахи и затворники. Простите нас, поля чистые и тихие заводы! Простите нас, море Синее и реки быстрые! Прости нас, море Чёрное! Прости нас, государь наш, тихий Дон Иванович! Уж нам по тебе, атаману нашему, с грозным войском не ездить, дикого зверя в чистом поле не стреливать, в тихом Дону Ивановиче рыбы не лавливать⁶.

Хотя положение кажется отчаянным, все же христианский казачий народ не отдается во власть неверным. С небес к воинам доносятся утешающие и поднимающие дух слова Богородицы, слезоточит икона Святого Иоанна Крестителя, атаку турок удастся отбить. Как куманы в «Повести», магометане Ибрагима терпят поражение от небесных ангелов:

...И они, басурманы, о том нас много раз спрашивали, кто от нас из города выходит на бой с мечом. И мы говорили им: «То выходят воеводы наши»...⁷

⁵ Перевод А. Л. Жовтиса. — *Прим. ред.*

⁶ Перевод А. Л. Жовтиса. — *Прим. ред.*

⁷ Перевод Т. А. Ивановой и Ю. С. Сорокина. — *Прим. ред.*

В XVII в. казачество стало той средой, в которой проявились новые грани русской духовности, несмотря на то, что развивающиеся в ней религиозные и фантастические мотивы можно было свести к известным образцам киевской эпохи, эпохи татарского нашествия и московского царства. В то время как письменная традиция в остальных восточнославянских землях целиком отвечает официальному направлению, тексты, отражающие мир казаков, пронизаны духом независимости. Те же православные риторические формулы, выражающие веру и моральные обычаи, а отнюдь не бюрократическую норму, звучат в них неожиданно свежо. То, что старинные слова киевских хроник, ораторов XIII в. и мастеров «плетения словес» способны дать духовную пищу свободному миру казаков, насколько глубоко древнерусская литература была проникнута духовностью и какое животворное значение имела защита этого наследия прошлого в эпоху западной экспансии.

В середине века большим успехом среди казаков пользовалась русская переработка восточной легенды, которая встречалась еще у Фирдоуси и попала к восточным славянам через тюркок-татар. Ее самая старая редакция называется «Сказание о некоем славном богатыре Уруслане Залазоревиче». В более поздних текстах имя главного героя еще больше «ославянивается» и превращается в «Еруслана Лазаревича». Уруслан — богатырь, то есть воин-герой, наделенный сверхъестественной силой, рыцарь, ищущий чудесных приключений, не подчиненный никакому государю. Он один побеждает целые войска, один предпринимает длительные путешествия на сказочный Восток. Завоевав королевства и самых прекрасных королевен на земле, он решает стать казаком, то есть вести полную приключений свободную жизнь. В русской легенде большинство оригинальных восточных мотивов преобразуется под пером местного художника. Слияние сказки и хроники, которое еще с киевского времени придавало «повести» сходство с «романом» и рыцарской поэмой, в XVII в. привнесло новые элементы в письменную литературу благодаря переплетению с типичными мотивами народного творчества.

«Житие Юлиании Лазаревской»

Между 1620 и 1630 гг. было создано «Житие Юлиании Лазаревской», знатной горожанки родом из муромского дворянства. Это небольшое сочинение, написанное как житие святой, принадлежит перу сына самой Юлиании Каллистрату Осорьину. По своим литературным достоинствам

этот текст не заслуживает особого упоминания. Сочинитель не проявил в нем особого писательского дара. От современных ему авторов его отличает как раз отсутствие риторических амбиций. Текст делится на отрывки, сменяющие друг друга в соответствии с обезличенной схемой и соединенные повторяющимися связками.

И все же существуют особые обстоятельства, отводящие «Житию Юлиании Лазаревской» особое место в истории русской литературы XVII в. и оправдывающие его немалую популярность. В нем впервые житийная схема применяется к светскому персонажу, не принадлежащему к потомкам правящего дома. В предшествующие эпохи лицо, не причисленное к лику святых и не бывшее помазанником божьим или не связанное с ним родственными узами, не могло стать героем биографии, на которую будут ссылаться, как на пример для всех христиан земли русской. «Светская агиография», о которой мы упоминали в связи с житиями Александра Невского, Дмитрия Ивановича Донского и даже Федора Ивановича, была лишь частично секуляризированной, поскольку князь как глава православной общины был наделен священническим достоинством. Юлиания Лазаревская достигает святости, находясь в миру, не удаляясь от своей семьи и не принимая монашеских обетов. Прославление Юлиании в очередной раз доказывает, насколько православные убеждения были распространены вне церкви.

Как литературный персонаж Юлиания Лазаревская оказывается родоначальницей целого ряда себе подобных. Ее пример открывает в России галерею «знатных благодетельниц», святых, в каком-то смысле создающих моральное алиби для правящего класса землевладельцев, которым подчинены миллионы крепостных, нередко терпящих нужду, голод и болезни. В глубоко религиозной стране, связанной христианскими братскими общинными идеалами, вопрос о крестьянстве (обострившийся в связи с экономическим и административным развитием московского государства в XVI в.) не мог остаться без ответа. Еще в начале XVII в. среди владеющего землей дворянства рождаются сомнения и угрызения совести. Юлиания Лазаревская давала обитателям знатных усадеб, эксплуатировавшим труд народа, надежду на достижение вечного спасения. Юлиания по-доброму обращается с крестьянами, раздает милостыню, когда в русских деревнях свирепствуют чума и голод. Ее добрые дела больше, чем ее воздержание, предлагали образец для подражания тем, кто принадлежал к правящему классу.

Глава третья

Закат православной славянской культуры

Во второй половине XVII в. в древнерусском обществе назрели процессы, давшие о себе знать в правление Ивана Грозного и прерванные Смутным временем: польским вторжением, династическим кризисом. Второй царь династии Романовых, Алексей Михайлович (1645—1676), укрепил централизованную власть самодержца, вокруг которого все больше объединялись силы дворянства. При нем окончательно оформилась экономическая и административная система, основы которой были заложены в XVI в., но количество земельных привилегий, зависящих от царя, увеличилось, вследствие чего возрос крепостной гнет. Последние попытки православной церкви воскресить идеалы и правовые обычаи далекой старины, когда предстоятель церкви также являлся главой русского общества, не только потерпели поражение, но и вызвали серьезный кризис церкви, порожденный ее расколом.

Территориальное увеличение Московского царства, сопровождавшееся притоком новых культур покоренных народов, имело немалое значение для внутреннего преобразования всего русского общества. Представление о православном народе, объединенном единой христианской верой и единым языком богослужения, не могло сохранить свою целостность в столь крупном государстве, теперь уже многонациональном. Сплотить царство на его отдаленных сибирских окраинах мог не столько престиж Патриарха, сколько, скорее, военная мощь и эффективная государственно-административная система, управляемая царем и поддерживаемая поместной знатью. Войны с Польшей и восстание атамана днепровских казаков Богдана Хмельницкого против польского владычества привели к воссоединению в 1654 и 1674 гг. большей части ук-

раинских и белорусских земель с Россией. Спустя двадцать лет к империи Романовых был присоединен и Киев. Культурное влияние этих территорий, бывших колыбелью восточнославянского православия и поддерживавших контакты (особенно во второй половине XVII в.) с гуманистической культурой Польши, ускорило развитие литературы, и русской культурной жизни вообще, в сторону менее традиционных форм. Под давлением светской культуры, отражавшей интересы знати и государственных чиновников, и западных нововведений монолитное единство церковно-славянского стиля и доминирующая религиозная тематика были сломлены, освободив путь настоящим литературным жанрам. Поэзия отделилась от прозаического контекста. Повесть, свободная от структуры исторического повествования, имитирующего библейское, разделилась на ряд более гибких литературных форм, давших начало новеллистике, сатирической публицистике, приключенческому роману, назидательному рассказу. Искусство слова, примененное вне церковных традиций, дало жизнь театру, то есть жанру, чье развитие сдерживал именно церковный консерватизм, веками воспринимавший театр как нечто чужеродное для восточных славян.

В Московском царстве Алексея Михайловича Романова секуляризация литературной и общественной жизни не была, однако, столь быстрой и интенсивной, чтобы послужить единственной причиной серьезного кризиса славянских православных традиций. Культура этих десятилетий, казалось, предвещала революцию (и действительно, после окончания царствования своего отца и краткого правления старшего брата Федора Алексеевича Петр Великий провел на рубеже XVIII в. самые революционные реформы во всей русской истории). Но в ту пору первые признаки нового времени еще не были заметны. В домах знати, в избах крестьян, в административных учреждениях соблюдались старые религиозные законы и унаследованные от предков традиции в обустройстве помещений, costume, социальных отношениях — такие, какими, например, показывают их нам рисунки Адама Олеария или описывает около 1666 г. Григорий Карпович Котошихин или Кошихин (1630(?) — 1667). Котошихин в каком-то смысле стал продолжателем политической литературы, начало которой заложил князь Курбский. После службы в русской дипломатической миссии он бежал к шведам и скрывался в Стокгольме под именем Иван Селицкий, а после написал трактат «О России в царствование Алексея Михайловича», в котором стремился изобразить свое отечество глазами западного человека. В 1667 г. Котошихин был обвинен в убийстве, приговорен шведским судом к смерти и казнён. Его

произведение, ценное как документ, осталось всё же изолированным эпизодом русской культуры XVII в.

Истоки эволюционного кризиса древнерусской церковной культуры следует искать не столько в социальном развитии гражданских сословий, которые лишь при Петре Великом крепко взяли в свои руки бразды правления новой Россией, сколько во внутреннем ее изменении. В Москву съезжались украинские священники и монахи, которые за несколько лет распространили здесь религиозные и политические взгляды, зачастую прямо противоположные традиционным. С конца XVI в. украинский клир обучался в школах, основанных по западной модели различными церковными братствами. В 1639 г. в Киеве Петр Могила (1596—1647) (учёный молдавского происхождения, дослужившийся до чина митрополита, который хотя и выступал против Брестской унии, поддерживал пропольские настроения и выступал против объединения с Москвией) создал быстро завоевавшую известность Коллегию (впоследствии Академию), где преподавались не только богословие и философия, но и риторика и прочие дисциплины, имеющие отношение к светской литературе. Учащиеся Могилынской коллегии в Киеве умели слагать стихи на греческом и латинском языках, а также имели опыт в переложении подобной литературы на церковнославянский язык. Им были неведомы московский ригоризм и отторжение любых форм «мирской» культуры. В киевской Коллегии и в других украинских школах ставились учебные спектакли и в целом молодые священники получали образование, близкое по духу к тому, что распространяли иезуиты в католической Польше. В 1674 г. архимандрит древнего Печерского монастыря, бывший ректор киевской Коллегии Иннокентий Гизель (1600—1683) опубликовал «Киевский синопсис» — заметки из истории славян, развивающие идею автокефальности украинской церкви. Это был первый настоящий исторический труд, уже преодолевший, опираясь на западные критерии синтетичности, традиционную фрагментарность древних летописей. Имевший широчайшее распространение до конца эпохи романтизма, «Синопсис» в XVIII в. оставался главным учебным пособием, на котором воспитывались новые поколения образованных людей.

Нередко в Московском царстве подозрительно относились к иммигрантам из западных земель. Священников, получивших образование в православных учебных заведениях, например в школе в Яссах, названной Славяно-греко-латинской академией, непременно подозревали в склонности к католическому Западу. К каком-то смысле ситуация с ними напоминала ту, что столетием раньше породила долгие страдания Мак-

сима Грека. Но если монах с Афона, почитавший Савонаролу, оказался тогда почти в полном одиночестве, борясь против имеющей численный перевес местной партии (его товарищи, последователи Нила Сорского, едва ли могли противостоять официальной церкви), то новаторы XVII в. за короткое время стали достаточно многочисленной силой. Собственные достоинства и хорошее образование поставили их на первые ступени иерархической лестницы. По исходившей от украинцев и белорусов инициативе в Московском царстве также были основаны школы, аналогичные Могилянской коллегии в Киеве, где впервые наряду с церковнославянским и греческим изучался латинский язык. Симеон Полоцкий и его ученик Сильвестр Медведев основали школу при Спасском монастыре, а боярин Ф. М. Ртищев — еще одну школу, недалеко от монастыря Святого Андрея в окрестностях Москвы.

Помимо изменения общей культурной ситуации западнорусские влияния отразились и на литературном языке. Поддерживаемые в образованных кругах русского общества, они, в частности, содействовали сохранению синтаксических и лексических норм церковнославянского языка. Однако расширение кругозора новых авторов вплоть до включения латинской риторики непременно должно было привести к разрыву с основными направлениями традиционных древнерусских стилей. Таким образом, во второй половине XVII в., в то время как в светской среде назревали новые веяния, укрепляющие собственно русские литературные традиции, в недрах церковнославянской языковой культуры существовали две противоположные тенденции. В конце столетия ситуация выглядела весьма неустойчивой. По сути в Московии существовал билингвизм, подробно описанный Генрихом Вильгельмом Лудольфом, автором «*Grammatica russica, quae continet... etiam Manuductionem quandam ad Grammaticam slavonicam...*» (Oxford, 1696). С одной стороны, язык церковной книжности стремился к обновлению, впитывая элементы из греческого и латинского (примечательна в этом смысле работа Епифания Славинецкого, украинца по происхождению, умершего в 1675 г., переводчика Отцов церкви и автора «Греко-славяно-латинского лексикона», а также «Филологического лексикона»). С другой стороны, светский язык, обогащенный всевозможными влияниями, порожденными переводами с польского, немецкого, латинского, начал воспринимать церковнославянский книжный стиль как препятствие, мешающее его естественному распространению. Вот что пишет по этому поводу Лудольф:

...sicuti nemo erudite scribere vel disserere potest inter Russos sine ope Slavonicae linguae, ita e contrario nemo domestica et famigliaria negotia sola lingua Sla-

vonica expediet, nomina enim plurimarum rerum communium, quarum in vita quotidiana usus est, non extant in libris, et quibus lingua Slavonica haurienda est. Adeoque apud illos dicitur, loquendum est Russice et scribendum est Slavonice...

[...и если среди русских никто не может по-ученому писать или рассуждать без помощи славянского языка, то, с другой стороны, никто и не рассказывает о домашних и семейных делах только лишь по-славянски, ведь названий многих вещей, которыми пользуются в повседневной жизни, нет в книгах, и эти названия должны заимствовать из русского языка. И потому у них (у москвитов) считается, что в быту должно говорить по-русски, писать же должно по-славянски]¹

Неточности, некоторая стилистическая шероховатость, которые можно обнаружить в языке литературных памятников этой эпохи, отражают существенную духовную и социальную нестабильность, царившую в русском обществе. Ближе к середине столетия патриарх Никон по-своему истолковал всеобщее ожидание реформы, попытавшись восстановить первенство церкви. Когда его попытка провалилась, инициатива была перехвачена светской властью, и в конце концов реформа воплотилась в «западнической революции» Петра Великого. Старая литература была связана с господством православной церкви. Эпоха Петра Великого знаменовала собой закат православного славянства, его языка и идеалов.

Силлабическая поэзия

(Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин)

В 1664 г. в Москве поселился белорусский монах, в кратчайшее время приобретший огромное влияние при дворе царя Алексея Михайловича и оказавший решающее влияние на литературу Московского царства своими многочисленными произведениями. Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович (1629—1680), родом из Полоцка, был рукоположен в священнический сан в 1656 г. под именем Симеона. Как Симеон Полоцкий (то есть Симеон из Полоцка) на своей второй, избранной им родине, Симеон завоевал себе шумную славу. Его произведения как нельзя лучше отражают культуру эпохи начала слияния между «Великой, Малой и Белой Россией» (как они тогда официально именовались). Его первые поэтические пробы относятся к годам учебы в Могиланской коллегии в Киеве, и чуть позднее — в польских коллегиях, управляемых иезуитами. Сперва он писал на польском и латинском, затем перешел к сочинениям на литературном языке, распространенном в то время на тер-

¹ Перевод М. Р. Ненароковой. — *Прим. ред.*

ритории Украины и Белоруссии (особом синтезе местных диалектных элементов, а также включенных в структуру церковнославянского языка полонизмов и латинизмов), и, в конце концов, избрал церковнославянский, который в его «книжной» разновидности кодифицировал Мелетий Смотрицкий. Сам по себе тот факт, что бывший ученик польских иезуитов сумел утвердиться в православной столице, доказывает, насколько изменилась духовная атмосфера по сравнению с годами правления Ивана Грозного и Смутным временем. Кроме того, языковые поиски Симеона Полоцкого свидетельствуют о том, сколь велики были внутренние противоречия в восточнославянских землях.

Если окончательный выбор церковнославянского можно рассматривать как решение Симеона Полоцкого последовать законам старой литературы, содержание, равно как и стилистика его произведений уведат нас в иной мир. В сущности, можно сказать, что его сочинения продолжают западную традицию Белоруссии XVI в., лишь внешне прикрытую языковыми формами, известными в Московском царстве. По многим соображениям этот приход молодых свежих сил в древнерусскую литературу можно считать позитивным фактором, поскольку он способствовал движению к созданию более законченных художественных форм. В то же время следует признать, что прогресс повлек за собой забвение присущих православной традиции мотивов, то есть закат литературной традиции, зародившейся в XI в. и просуществовавшей более шести веков.

Симеон Полоцкий был первым поэтом Московского царства, иными словами, первым автором, воспринимавшим поэзию как самостоятельную выразительную форму, подчиняющуюся строгим законам стихосложения. Опираясь на свои предыдущие опыты на польском и белорусском, он ввел в русскую литературу так называемую «силлабическую поэзию». Если сочинители досиллабических виршей ограничивались использованием рифмы, сочетая варьируемые метрические единицы, Симеон использовал фиксированное количество слогов (шесть, восемь, одиннадцать, тринадцать, четырнадцать). Ударение не имело особого значения, поскольку эта система стихосложения подчинялась законам польского языка, в котором во всех словах ударение падает на второй слог от конца. Приспособленная в России к церковнославянскому языку, «силлабическая поэзия» вскоре обнаружила свою несостоятельность, так как не могла отразить специфической музыкальности (вытекающей из подвижного русского ударения) и создавала ощущение тяжести и монотонности. Однако в конце XVII в. эта поэзия была очень популярна.

Легкий на руку, Симеон Полоцкий оставил после себя значительное количество произведений. К концу жизни он сам занялся систематизацией своих стихотворений, которые должны были быть напечатаны в нескольких томах. В целом, речь идет о риторических примерах, написанных с дидактическими целями. В них восхвалялись доблесть и добродетель, пороки обличались то с позиций христианской доктрины, то с опорой на политические и социальные установки самодержавного государства. Стихи, в которых ударение падало на второй слог от конца, с простой парной рифмовкой, производили впечатление торжественной узорчатости, с типичным контрастом между обилием украшений и схематичностью содержания, характерных также для большей части западной поэзии эпохи барокко.

Первый поэтический сборник, переработанный Симеоном Полоцким между 1677 и 1678 гг., назывался «Вертоград многоцветный». Задуманный как род энциклопедии, сборник включает длинный ряд сочинений, разделенных по темам и расположенных в алфавитном порядке. Благодаря этому читатель, пользующийся этой книгой как словарем, мог найти, к примеру, на букву «м» поэтические размышления о монахах, а на букву «в» — размышления о вдовах. Такая старинная система пользовалась особой популярностью среди польского дворянства XVII в.

Осуждая алчность купцов, поэт перечисляет их недостатки: они стремятся купить подешевле да продать подороже, всегда готовы солгать и смошенничать, жульничают с количеством и качеством товара. Эти грехи приведут их к гибели, потому стихотворение завершается призывом:

Отложите дела тьмы, во свете ходите,
да взидете на небо, небесно живите.

С той же интонацией в «Вертограде многоцветном» звучат, сменяя друг друга, моралистические размышления, примеры добродетели, примеры из истории, географии и естественных наук (на основе Плиния Старшего), лингвистические объяснения, суждения о монархии и тирании, остроумные басенки. То, что Симеон Полоцкий сформировался на Западе, преимущественно под влиянием латинской традиции, особенно очевидно из того, как он подходит к историческим темам. Вместо библейских персонажей, известных восточнославянским повестям, мы встретим здесь полководцев, мудрецов и поэтов классической эпохи и других героев книжной литературы католического мира. Теперь Греция представлена персонажами языческого мира, начиная с Гомера и Аристотеля и заканчивая Демосфеном, Анакреонтом и Софоклом.

Одновременно с «Вертоградом многоцветным» Симеон Полоцкий подготовил для печати в 1678 г. полную стихотворную версию «Псалмов» Давида; в этом он следует литературной традиции Польши, которая еще веком ранее увидела перевод «Псалмов» Яном Кохановским. Эта инициатива вызвала некоторое волнение среди защитников старомосковской церковной культуры, согласно традициям которой облечь священный текст в мирскую поэтическую форму означало святотатство. В лагере противников, тяготевшем к «латинянам» и к «Западу», произведение Полоцкого встретило горячее одобрение, и уже в 1680 г. текст его произведения, рассчитанный на вокальное исполнение, был положен на музыку В. П. Титовым.

В третий сборник Симеона Полоцкого, заверченный в 1679 г. и названный «Рифмологион», в основном вошли стихотворения «на случай» и панегирики царствующим особам. В них восхваляется могущество самодержца и российского государства, их миссия мстителей за поругание христианства турками. Белорусский монах, которому было доверено воспитание наследников царствующего дома, зачастую выступал как выразитель официальной позиции, великодержавных амбиций Московского царства, которое постоянно манил призрак великого Константинополя. В этом отношении показательно стихотворение, написанное в честь рождения Петра Алексеевича, будущего Петра Великого:

Радость велию месяц май явил есть
Яко нам царь Пётр явеса родил есть.
...Победитель приде и хочет отомстити,
Царствующий оный град ныне освободити.
О Константине граде! Зело веселися!
И святая София церква — просветися!
Православный родился ныне нам царевич;
Великий князь Московский Пётр Алексеевич...

В целом в поэтических произведениях Симеона Полоцкого нельзя разглядеть высокоодаренного художника. В очередной раз историка литературы здесь больше интересуют не художественные достижения отдельной творческой личности, а свидетельства коллективной эволюции, иными словами, документы «литературной традиции», близящейся к своему закату. Как теоретик и практик, создавший примеры «силлабической поэзии», Симеон Полоцкий ознаменовал своим творчеством важнейший этап в развитии новых «жанров», произошедших от единого «ствола» церковнославянской традиции, во многих отношениях предва-

ря русский классицизм (во французском духе) XVIII в. Впоследствии мы увидим, как это его литературное новаторство проявится также в нарождающейся русской драматургии. Его стих, льющийся легко, хотя и монотонно, нашел себе замечательное применение в двух драмах (в языковом отношении более близких разговорному стилю, то есть «славяно-русскому» стилю светской культуры), которые автор включил в свой «Рифмологион».

После преждевременной смерти Симеона и до начала XVIII в. «силлабическая поэзия» еще больше утвердилась благодаря двум ученикам полоцкого монаха — Сильвестру Медведеву и Кариону Истомину.

Сильвестр Медведев, родившийся в 1641 г., как и Симеон Полоцкий, был горячим сторонником новаторских течений, проникавших в Россию с Запада. В своей литературной деятельности он воплотил идеологические и языковые устремления питомцев тех учебных заведений, в которых греческому противопоставлялась латынь. В судьбе этого сочинителя нашла свое выражение трагедия церковной культуры конца XVII в. Вовлеченный в политическую борьбу, Медведев в 1691 г. был казнен по приказу Петра Великого. Его поэтические сочинения практически ничего не прибавили к формальному и тематическому наследию его учителя. В стихах, посвященных царю Федору Алексеевичу и другим приближенным царского двора, превалирует интонация, близкая к панегирику. Наивысшим достижением словесного творчества Сильвестра стал «Епитафион» на смерть Симеона Полоцкого: двенадцать четверостиший с парными рифмами — свидетельство распространения и упрочения нового вкуса.

Не сохранилось достоверных данных о Карионе Истомине — плодовитом и высокообразованном писателе, занимавшем видные должности еще в начале XVIII в., при Петре Великом. Подобно Симеону Полоцкому и Сильвестру Медведеву, он активно распространял науку и внес значительный вклад в распространение печати. Историки культуры, специалисты в области графики и образования хорошо знают его «Малый букварь» 1694 г. и «Большой букварь» 1696 г., его педагогический трактат под старым названием «Домострой», а также книгу «Полис», прекрасно иллюстрированную, в которой двенадцать научных дисциплин изложены в хорошо выстроенных, хотя и весьма посредственных в поэтическом отношении стихах. Страсть Кариона Истомина к наукам и его дидактическая деятельность, которой он отдавал большую часть своей энергии, очевидны из поэтического послания к царевне Софье Алексе-

евне, а характерный школьный дух его стихотворных произведений ясно прочитывается в стихотворении, посвященном царевичу Алексею Петровичу. Первые буквы каждого стиха складываются в акrostих и составляют фразу «Алексей Царевич Вечно Живи». Подобные забавы, придворные и светские по духу, а также колебания стиля, то подражающего греческим образцам, то образцам латинским, лучше вписываются в петровскую эпоху, чем в уже теряющую свои краски панораму древнерусской литературы. И все же было бы ошибкой недооценивать значение этой эпохи, тяготевшей к латинской и польской культуре, в зарождении того, что позднее будет названо «русским классицизмом».

Тексты западного происхождения

Оценить масштаб изменений, произошедших в литературе Московского царства в XVII в. благодаря украинскому, белорусскому и польскому влиянию, можно не столько по оригинальным произведениям, сколько по большому количеству переводов, которые распространились в эту эпоху, поначалу в отдельных рукописях, затем постепенно в печатных изданиях. Особенно во второй половине века — словно обрушились многовековые культурные границы, новая публика пришла на смену той, что еще вчера рассматривала церковнославянскую традицию как священную и нерушимую. Впервые в русских землях стали действовать спонтанно законы спроса и предложения, стимулировавшие книжный рынок независимо от претензий церкви на духовное руководство.

Большинство сочинений, пришедших с Запада через Польшу, Украину и Белоруссию, принесли с собой церковнослужители, которые после восстания Богдана Хмельницкого и присоединения к России переселились с западных земель в столицу Романовых. Им мы обязаны переводами, переработками и переложениями, составляющими богатую стилистическую гамму.

В общей панораме славянской культуры эта литература переходного времени — явление безусловно интересное, хотя для нас как историков литературы ее роль сводится к подтверждению кризиса древнерусской традиции.

«Западнические» изменения в Московском царстве накануне реформ Петра Великого были подготовлены русско-польским симбиозом XVII в., который не только создал особую зону славянской культуры, не ограниченную больше границами конфессий, но и позволило русскому читателю воспринять некоторые мотивы, широко распространенные в

латинском и германском мире. Прежде чем утвердиться в ученой литературе, интеграция России с остальной Европой произошла на уровне, промежуточном между народной литературой и литературой полунучного характера для мирян и младшего клира. Так, мы обнаруживаем подаренные русским и с радостью ими воспринятые старинные истории западного средневековья. По польскому переводу Яна с Кожишек (XVI в.) был переработан сборник новелл о Семи Мудрецах. Также через польский язык пришли в Москву «История о храбром и славном рыцаре Петре Златых ключей и о прекрасной Магилене», История императора Оттона, История Мелузины, некоторые новеллы Боккаччо, Эзоповы басни, различные сборники остроумных изречений, отдельные итальянские сюжеты XIV в. в переложении, выполненном Миколоае Реем в его произведениях: «Апофегмата», «Speculum exemplorum», «Gesta romanorum».

С чешского языка переводились легенды, частично имевшие германское происхождение. Многие из этих переложений и переработок в свою очередь дали жизнь местной литературе, в которой недавно заимствованные мотивы сливались со старыми темами, сохраненными хрониками, апокрифами и эпосом. Даже народная русская поэзия усвоила персонаж западной новеллистики, доказав жизнеспособность в конце XVII в. коллективной музыки, сохранившей умение воспринимать новое, несмотря на то, что на востоке нашего континента эта музыка по-прежнему использовала типично средневековые понятия и приемы.

Среди всех западных историй, с которыми Московское царство познакомилось в эту позднюю эпоху, одна привлекала особое внимание историков литературы и филологов — «Сказание про храброго витезя про Бову Королевича», о популярности которого свидетельствуют большое количество редакций, вышедших под различными названиями. Нам известно, что этот русский вариант истории Буово д'Антоня был излюбленным чтением царевича Алексея Петровича. Тематически он повлиял на последующую русскую литературу, вплоть до нашего века. Судя по всему, белорусский перевод XVI в. в его «познаньском» рукописном варианте был выполнен непосредственно с итальянского, на основе текстов, попавших из южнославянских земель.

Секуляризация повести

Распад наиболее типичного древнерусского жанра, повести, и превращение ее в светское повествование, нередко чуждое общепринятым

традициям исторической литературы и местным легендам, стали неоспоримым свидетельством кризиса древнерусской литературы в конце XVII в. Явление это достаточно сложное, и чтобы всесторонне его описать, необходимо рассмотреть различные идеологические и языковые элементы, которые до сих пор лишь косвенно вписывались в реконструируемую нами историографическую перспективу. Исходя исключительно из повествовательного стиля древней литературы, церковной среды, породившей этот стиль и поддерживавшей его с киевской эпохи до московских времен, невозможно объяснить столь поспешную и во многих отношениях противоречивую эволюцию. Без сомнения, в повестях XVII в. нередко слышны отзвуки древних летописей и апокрифов, но все же нельзя не признать, что мы сталкиваемся с новаторством, не всегда, однако, связанным с «модернизацией» Московского царства и западным влиянием. Нередко светские мотивы здесь старше по времени и больше проникнуты средневековыми идеями, нежели мотивы церковные. Поэтому нельзя согласиться с мнением исследователей, согласно которым большее тематическое разнообразие повестей XVII в. является синонимом «прогресса» и «вызревания» литературной традиции. На самом деле, как нам представляется, популярность различных сочинений светского характера, формально и идеологически лишенных отличительных черт средневековой книжной литературы, находит свое объяснение в упадке культуры, имевшем место в эту эпоху. Речь идет не только о противопоставлении «заката» православного мира Московского царства восходу новой русской культуры, потому что с этой точки зрения понятие «эволюции» может совпадать с понятием «прогресса». Следует оценивать повести XVII в. и породивший их духовный климат в непосредственном, ближайшем значении, сопоставляя их с более ранними достижениями словесности и не ограничиваться лишь указанием на их связь с позднейшим расцветом литературы, предвестниками которого они являлись.

Книжная стилистическая традиция, обогащавшаяся и укреплявшаяся в течение веков (начиная от «Повести временных лет» и заканчивая «Степенной книгой» или «Плачем о пленении и конечном разорении Московского государства»), выступала как выражение культуры, осознававшей собственную миссию. В ней соединились все самые высокие и непреходящие достижения православной славянской культуры. Хотя есть все основания сетовать на то, что русские церковнославянские сочинения отличались закрытостью и недоверием к индивидуальному искусству, которое воспринималось их авторами как греховное отступление от

религиозных обязанностей толкователя христианского закона, все же следует признать, что вне этих «официальных» писаний иной литературы не было. Те же песни и народные сказы XI—XVII в. оставили огромный след в эволюции русской словесности лишь потому, что к ним иногда обращались монахи, предстоятели церкви и чиновники высокого ранга, державшие в своих руках монополию на литературную деятельность. Когда же во второй половине XVII в. начался кризис церковной культуры, в русском обществе еще не было сил, способных достойно ей противостоять. Поэтому пустота, порожденная закатом православной славянской культуры, не могла быть заполнена в литературе недостаточно зрелыми произведениями. В то же время большую свободу получили народные тенденции, веками находившиеся на периферии, в сфере устного литературного творчества, и до сей поры бытовавшие в художественном сознании низших слоев населения. Старые истории, которые европейское средневековье сохранило на периферии художественной прозы, были записаны, разработаны и вынесены на первый план. Это свидетельствует о появлении читательской аудитории, отличной от той, к которой обращались писатели предыдущих эпох, и, конечно, менее рафинированной.

И все же закат церковной культуры был не столь стремительным, чтобы произошел резкий разрыв с древней литературной традицией. До эпохи Петра Первого культура Московского государства не знала революций, а в отсутствие радикальной реформы образования по-прежнему сохранял свое значение принцип, согласно которому тот, кто умел писать, обязательно должен был быть знаком хотя бы с основами книжного стиля. Это объясняет постоянное присутствие, в том числе и в повествовательных произведениях, дальше отстоящих от традиции, лексических и синтаксических форм, чуждых устной народной речи. Личность писателя, его пусть и неосознанное стремление следовать книжным образцам, «ремесло», имеющее собственные традиции, — вот область духовного слияния между старой и новой повестью. С одной стороны, создается впечатление, что древнее стилистическое древо разделилось на несколько ветвей, словно переживая неожиданный расцвет, с другой — может показаться, что чуждые отростки, выросшие в его тени, губят его корни и высасывают из них жизненные силы. В конечном счете анализ литературных произведений XVII в. указывает скорее не на продолжение книжной традиции, а на ее постепенное «застывание». Новая литература, находившаяся еще в зародышевом состоянии, воплощалась в типичных формах старой повести, потому что иначе у нее не было возможности по-

лучить признание в среде книжников. Ее темы, задачи, дух принадлежат иному миру. Если обратить внимание на сохранение устаревших выразительных формул, примененных здесь к светскому повествованию, можно говорить о «секуляризации» повести. Этот процесс можно также описать как частичное включение подобного повествования (которое до XVII в. развивалось устно или вообще оставалось за рамками литературной традиции) в сферу православной церковной литературы. В общем, можно принять и первое определение, хотя и со всеми оговорками, вытекающими из изложенных соображений о соотношении между старой и новой повестью. При этом необходимо учитывать, что само название «повесть» перешло к более поздним повествовательным произведениям и в этом значении (как «история», то есть повествование, которое может не быть приключенческим или фантастическим и этим отличается от романа) оно сохранилось в современной литературе.

Эволюцию форм исторического повествования к современной прозе на самом деле предвещали еще древние летописи. «Повесть временных лет» и «Киевский патерик» содержат отдельные главы, которые можно рассматривать как зародыш древнерусской новеллистики. Именно эти элементы, более свободные и разговорные, нередко тяготеющие к народной традиции, привлекали внимание авторов и публики XVII в. Так были созданы отдельные сочинения, в отличие от большинства новых повестей, связанные тематически со старой литературой. В них, и возможно только в них, и проявилось «вызревание» древнего стиля, сталкивающегося с новой живой силой. Как пример новой «романизированной истории» необходимо прежде всего упомянуть «Повести о происхождении Москвы». Развившиеся из повествовательного ядра, входившего еще в Ипатьевскую летопись 1175 г. и переработанного в XVI в., столетие спустя эти повествования сохранили в различных формах (распределенных по трем типам: «повесть», «сказание» и «легенда») историю трагической гибели Андрея Боголюбского. Истоки Москвы, изначально называвшейся Кучково, описаны на фоне соперничества между Владимиро-Суздальскими князьями и семьей боярина Степана Ивановича Кучки. Согласно «хронографической» версии, Юрий Долгорукий основал город в месте, где находились владения Кучки. Он сам убил Степана Ивановича. Дочь Кучки, Улита, вышла за Андрея, единственного сына Юрия, и в дальнейшем убила его из самых низменных побуждений (Андрей, обратившийся к монашеской жизни, не удовлетворял плотские желания женщины). В «сказании» Улита выступает как жена Суздальского князя, Даниила Александровича. Сыновья боярина Кучки, поселившиеся при

княжеском дворе, становятся любовниками Улиты и вместе с ней свергают Даниила. Вскоре Владимирский князь Андрей мстит за это преступление, он уничтожает Кучковичей, а на развалинах их владения основывает Москву. После Андрея в Москве княжит Иван, сын Даниила, которого верный слуга спасает от преследования сыновей Кучки, любовников Улиты. Сюжет о сыне Даниила развивается с различными вариациями не только в этой истории, но и в различных народных стихотворениях, он — один из ключевых элементов, на которых основывается «легенда» об основании Москвы.

Сочинение, озаглавленное «Повесть о начале Москвы», в большей степени, чем другие произведения, сохраняет структуру старой исторической повести, хотя изложение в нем и упрощено весьма близко к приемам устной литературы. Отдельные эпизоды следуют один за другим согласно привычному порядку, указанному начальными связками, но влияние устной речи стирает здесь всякий намек на риторизм, сокращает периоды, делает их легче, сближает со стихами:

Были на этом месте по Москве-реке сѣла красные, хорошие боярина Стефана Ивановича Кучки. И были у Кучки два сына красы удивительной; не было столь красивых юношей по всей Российской земле. И узнал про них князь Даниил Суздальский. И стал просить у боярина Кучки князь Даниил сыновей его к своему двору с большим упорством. И сказал ему: «Если не отдашь мне сыновей своих к моему двору, то я приду на тебя с войском и велю тебя мечу, а сѣла твои красные огню предать». И боярин Стефан Андреевич Кучка, испугавшись угроз князя Даниила Александровича, отдал обоих сыновей своих князю в Суздаль. И те братья князю Даниилу полюбились, и стал их князь Даниил любить и жаловать, одного пожаловал он в стольники, а другого — в чашники. Те же два брата полюбились и жене князя Даниила княгине Улите Юрьевне. И уязвил её враг любовной страстью к тем юношам. Возлюбила она красоту лиц их и, разжигаемая дьяволом, вступила с ними в связь...²

Любовная интрига, развиваемая здесь с особой тщательностью и подробностью деталей, неведомой хроникам предшествующих столетий, превращает повесть из официальной истории, выстроенной по образцам Писания, в «роман». Это касается не только светских тем — таких как основание Москвы, но и религиозных легенд, например «О зачатии во граде Твери отроча монастыря». Отрок Григорий, любимый слуга князя Ярослава Ярославича Тверского, влюбляется в Ксению, дочь пономаря, и просит у своего господина дозволения жениться на ней. Однако князь Ярослав Ярославич, пораженный красотой девицы, женится на ней сам.

² Перевод Т. А. Ивановой и Ю. С. Сорокина. — *Прим. ред.*

В поисках утешения Григорий удаляется от мира и основывает монастырь, получивший в память о своем основателе название «отрочий».

И все же, как подчеркивалось ранее, подобные примеры приспособления традиционной тематики к светскому народному духу XVII в. занимают незначительное место в панораме новой литературы, в которой преобладают дидактические или приключенческие мотивы, родившиеся из устной традиции или недавно привнесенные в Московию из западно-славянских или греко-балканских областей.

Существует целый цикл произведений, содержание которых вращается вокруг фигуры женщины лстивой, легкомысленной и лживой, которой должен беречься мудрый человек. Хотя для письменной литературы Московского царства подобные темы были новы, все же нельзя сказать, что они внесли нечто действительно новаторское. Их истоки следует искать в Средневековье, характерную окраску которого они сохранили. В «Беседе отца с сыном о женской злобе» мы становимся свидетелями спора между родителем, настаивающим на пороках женщин, и его сыном, который, в противовес отцу, стремится восхвалить их прекрасные и привлекательные качества. В разных красках женщина-искусительница описывается в краткой «Притче о старом муже», в «Сказании о молодце и девице» и ряде новелл, где возникает Соломон, излюбленный персонаж древних апокрифов.

Столь же ограничено горизонтами Средневековья по замыслу и композиционной структуре оказывается «Сказание о явлении и сотворении честного и животворящего Креста Господня, что в Муромском уезде на реке на Унже». Его героини, Марфа и Мария, благочестивые сестры, после долгих лет разлуки встречаются вновь, когда их мужей, враждовавших между собой и запретивших сестрам видаться, одновременно уносит внезапная смерть. Является ангел, вручающий вдовам золото и серебро. Из золота изготавливается дарохранительница, из серебра — чудотворный муромский крест. По сравнению с привычными историями о «благочестивых благодетельницах» и «основательницах различных обителей» это «Сказание» отличается ярко выделенным биографическим мотивом и более частными обращениями к стилю народного повествования.

Реальные масштабы секуляризации литературы становятся очевидны при знакомстве с другими сочинениями, не имеющими ничего общего с церковной моралью, в которых иногда преобладает антицерковный юмор. Такова, например, «Повесть о некотором госте богатом и о славном о Карпе Сутулове и о премудрой жене его, како не оскверни ложа мужа своего». После многих веков официально благочестивой и религи-

озной литературы теперь все громче начинают звучать «мирские» голоса. Добродетельная и осмотрительная женщина открыто противопоставлена в этом сочинении греховному клиру. Богатый купец Карп Сутулов, отправляясь в дальнее странствие просит своего друга дать, коли настанет в том нужда, денег его любимой супруге. Когда же жена Сутулова является к другу, привлеченный ее красотой, он заявляет: «Я дам тебе сто рублей, а ты возляг со мной одну ночь». Мудрая женщина просит времени на размышления и обращается за советом к своему исповеднику, который в свою очередь предлагает ей двести рублей за те же услуги. За ним следует архиепископ, предлагающий уже триста рублей. Светский и церковный мир, словно сговорившись, стремятся не оставить выхода добродетельной жене Карпа Сутулова, которая все же не сдается. Хитростью она закрывает в трех сундуках мужнего друга, духовника и архиепископа, которым назначает свидания в разное время у себя дома и которых в подходящий момент запугивает, восклицая: «Вот муж мой идет». В финале «Повести» трое грешников передаются в руки верховного судьи. Так мудрая супруга получает деньги, позорит бесчестных грешников и сохраняет свою добродетель.

Даже если считать, что сами по себе сюжет и смысл повествования недостаточны для доказательства его народных истоков, современного и новаторского характера, стилистика изложения в любом случае свидетельствует о художественных вкусах автора и публики, определившей популярность подобного произведения. Как в старинных крестьянских историях, здесь многократно повторяется прямая речь с тем, чтобы читатель не терял нити изложения и хорошенько запомнил основные его моменты:

...и вот пришло время названному тому купцу, Карпу Сутулову, ехать по торговым делам своим в Литовскую землю. Пришел он к другу своему Афанасию Бердову и стал просить его: «Друг мой любезный, Афанасий! Вот приходится мне ныне ехать по торговым делам своим в Литовскую землю. Оставляю я жену свою одну в доме. И ты, друг любезнейший мой, снабди жену мою всем, о чем случится ей просить тебя» ...И, вернувшись к жене своей, Карп сказал ей: «Была я у друга моего, Афанасия...» Минуло три года... и вот пошла она к другу мужа своего, Афанасию Бердову, и сказала ему... Он же не отрываясь смотрел на неё, на лицо её красивое, и воспалился к ней страстью и говорит ей... Быстро вернулась она к себе и, призвав отца духовного, сказала ему: «Отец мой духовный! Что повелишь ты мне сделать в таком случае? Муж мой уехал торговать и наказал мне: “Если тебе не хватит до меня денег на potrzeby, пойдй тогда к другу моему, Афанасию Бердову, и он тебе по просьбе моей даст денег сто рублей”... и я пошла по совету мужа моего к Афанасию Бердову, другу его. А он

сказал: “Я тебе дам сто рублей, только останься со мной спать на ночь”... И говорит ей отец духовный... И пришла она к епископу...: «О великий святитель! Что повелишь совершить мне в таком случае? Муж мой, купец известный Карп Сутулов, отправился по торговым своим делам в Литовскую землю... и как отъезжал торговать, наказал мне: “Пойди к другу моему, Афанасию Бердову, и он даст тебе сто рублей”...»³

Повести XVII в., относящиеся к такому типу, едва ли заслуживают отдельного рассмотрения в общей картине «литературы». Мы бы не стали уделять им особого внимания, если бы, принимая во внимание их примитивный характер, они бы не являлись убедительным доказательством того упадка культуры, о котором мы уже говорили и который, по нашему мнению, был наиболее характерен для рассматриваемой нами эпохи. Разрыв литературных приемов новой наступающей эпохи с отживавшей свое литературой церковного стиля прослеживался так четко, что уже в конце XVII в. среди авторов можно было четко различить предвестников современной русской литературы, с более широкими тематическими горизонтами и с собственным, более свежим стилем.

Живее и оригинальнее, чем новелла о жене Карпа Сутулова, была «История о российском дворянине Фроле Скобееве», которая, судя по всему, все же относится к более позднему периоду, вероятно, началу XVIII в. Язык истории резко отличается от церковнославянского и, по крайней мере в известных нам редакциях, несет на себе след петровских реформ. Фрол Скобеев — искатель приключений, жуир, человек неразборчивый в средствах. Совратив девушку из хорошей и состоятельной семьи (при обстоятельствах, дающих автору возможность смягчить несколькими юмористическими мазками непристойную сторону событий), он в конце концов неплохо устраивается благодаря удачной женитьбе. Подобные ему персонажи уведут нас в мир, коренным образом отличный от православного мира Московского царства.

Еще в середине XVII в. создается «Повесть о Горе-Злосчасти, как Горе-Злосчастье довело молотца во иноческий чин». Это произведение, интересное отраженной в нем нравственной атмосферой и несомненными художественными достоинствами, знаменует момент перехода от устной литературы к книжному повествованию. Вероятно, мы имеем дело с записью народной песни, в которую были включены некоторые из дидактических мотивов городского происхождения, особенно распространенных в купеческой среде. В то время как в других светских повестях

³ Перевод Т. А. Ивановой и Ю. С. Сорокина. — *Прим. ред.*

этого времени незрелость секуляризованного языка с трудом сочетается с начатками литературной стилистики, использованными «писателями» (то есть теми, кто первыми зафиксировал их в письменном тексте), здесь сохраняется подлинная текучесть народного ритма. Лишь по самым внешним признакам речь идет о прозаическом тексте. Если выделить отдельные ритмические элементы, можно получить поэму, созданную в народной книжной традиции, с частными рифмами и ассонансами. Дошедшая до нас в единственной поздней рукописи «Повесть о Горе и Злосчасти» была лишь, возможно, периферийным эпизодом в культурной жизни XVII в. Поворот книжной литературы к литературе народной с тем, чтобы воспользоваться живым наследием эпической метрики, еще только едва намечался, свои наивысшие результаты он принесет на границе XVIII и XIX вв.

События повести разворачиваются в мире, незнакомом старой повествовательной литературе. Религиозная мораль не проявляется почти ни разу. Главный герой — неопытный и безрассудный юноша, который в конце концов вынужден укрыться в монастыре, ибо он не способен противостоять соблазнам этого мира. К поражению его приводит не «грех» как таковой, а слабость характера. Читателя не должен обманывать религиозный зачин повести: «А в начале века сего тленнаго — сотворил небо и землю, — сотворил бог Адама и Евву, — повелел им жити во святом раю, — дал им заповедь божественну: — не повелел вкушати плода винограднаго — от едемскаго древа великаго...»

Рассказ о первородном грехе, о Божьем гневе, об изгнании из рая был традиционным приемом повествования в древней литературе и по настоящему не играет никакой роли в сюжетной логике.

Юный герой с любовью воспитывается родителями, которые предостерегают его против соблазнов жизни: «...Милое ты наше чадо, — послушайся учения родительскаго, — ты послушай пословицы — добрыя, и хитрыя, и мудрыя, — не будет тебе нужды великия, — ты не будешь в бедности великой...»

Однако их чадо не слушает мудрых советов, бездумно бродит по миру, поддается лживой дружбе и теряет все, что у него было. Тогда вмешиваются «добрые люди», возвращающие его на праведную стезю. Завоевав богатство, найдя себе добродетельную жену, юноша чувствует себя счастливым и громко выражает свою радость. Но злая судьба, враг людей неосторожных, поджидает его тут как тут:

...подслушало Горе-Злосчастье хвастанье молодецкое — само говорит таково слово: — «не хвались ты, молодец, своим счастьем, — не хвастай своим бога-

теством, — бывали люди у меня, Горя, и мудряя тебя и досужае, — и я их, Горе, перемудрило: — учинися им злосчастие великое: — до смерти со мною боролися, — во злом злосчастии позорилися — не могли у меня, Горя, уехати — и сами они во гроб вселились, — от меня накрепко они землю накрылись, — босоты и наготы они избыли, — и я от них, Горе, миновалось, — а злосчастие их в могиле осталось...

Горе и Злосчастие выступают в этой «Повести» как персонификация сил, враждебных человеку. Они словно тень друг друга, и хотя разделяются в достижении своей безжалостной задачи, все же сливаются в единый неуловимый персонаж. Горе-Злосчастие — это демон, соединяющий в себе само зло, а также человеческие страхи и представления о нем. Это проклятие, падающее на несчастных, это сама их душа. Когда юноша держит удачу в руках, Горе-Злосчастие проникает в его душу и подталкивает его к тому, чтобы разрушить собственными руками все, что он с таким трудом завоевал. Горе является герою во сне в образе архангела Гавриила и обращается к нему, как будто это его внутреннее страдание, смутное незатихающее беспокойство, или призыв его бродяжнических инстинктов: «Али тебе, молодец, неведома — нагота и босота безмерная, — легота, беспроторица великая?»

Так, следуя поучениям Горя, несчастный попадает в руки Злосчастия. В очередной раз «добрые люди» спасают его, но покаяние и добрые намерения бессильны против стихии, ставшей теперь его природой, характером, способом существования. Блудный сын более не обретет мира. Дважды он бросает семью, чтобы вкусить горькую сладость странствий. А его совесть, почти что персонификация Горя, будет нашептывать ему правду:

...говорит Горе таково слово: «Ты стой, не ушёл доброй молодец, — не на час я к тебе, Горе злосчастное, привязалось! — хошь до смерти с тобою помучуся!... — Хоть кинься во птицы воздушныя, — хоть в синее море ты пойдешь рыбою, — а я с тобою пойду под руку под правую!»...

Это начало исповеди самому себе. Юноша попытается испробовать все возможные выходы — тщетно. Он взлетит в небо сияющим соколом, но Горе будет неумолимо следовать за ним, приняв обличие кречета. Он превратится в голубя, а Горе — в ястреба. Станет волком — а Горе настигает его борзой собакой. Станет травой — над ним нависнет серп Горя... В конце ему ничего не остается, как отказаться от борьбы, отказаться от мира, признать свое поражение. Поражение его подкрепляется уходом в монастырь, а упокоение дает лишь надежда на спасение в загробном мире.

Трагедия человеческой жизни, разыгрывающаяся в истории борьбы между порывистым юношей и демоном Горем-Злосчастьем, явно скрывает в себе нехристианские суеверия. В отличие от нее, «Повесть зело предивна и истинна, яже бысть во дни сия, како человеколюбивый Бог являет человеколюбие свое над народом христианским»⁴ следует пути, проложенному средневековыми апокрифами, хотя и в ней достаточны сильны нецерковные мотивы. В других редакциях название повести, как правило, иное, в нём упоминается главный герой, Савва Грудцын, и место действия повести — Казань. Савва, сын богатого купца Фомы Грудцына, влекомый почти фаустовской жадной славой и мирской карьеры. Явившийся в ложном обличье дьявол помогает герою претворить в жизнь все тщеславные мечты, но в то же время заставляет его заключить традиционную сделку. История богата событиями. Савва принимает участие в военных действиях, завоевывает видный пост при дворе Михаила Федоровича. В финале «Повести», несмотря на состоявшийся сговор со злой силой, его спасает вмешательство Богородицы. Во многих частях этого произведения можно обнаружить различные влияния; даже в области стилистики эта повесть лучше, чем другие произведения того времени, представляет слияние церковных и исконных народных элементов и, вместе с тем, недавно заимствованных легенд.

Еще ярче демонические мотивы выделяются в «Истории Соломонии», женщины, которую долгое время терзал дьявол и которая освободилась от мук только благодаря чудесному вмешательству блаженных Прокопия и Иоанна Устюжского, изгнавших беса⁵.

На границе между письменной и устной традициями: рождение сатиры

Такие произведения, как повести о Горе-Злосчастьи и Савве Грудцыне, наполнены народными элементами до такой степени, что включение их в историю древнерусской литературы может показаться спорным, если понимать под литературой, в соответствии с критериями, которым мы следовали до сих пор, результат специфической деятельности, зафиксированной в письменных документах. Поскольку в конце XVII в. различные авторы начали собирать народные сочинения, которые в различных редакциях входили в круг чтения наиболее образованных слоев

⁴ Речь идет об одном из списков «Повести о Савве Грудцыне». — *Прим. ред.*

⁵ Здесь имеется в виду «Повесть о Соломонии бесноватой». — *Прим. ред.*

населения даже на протяжении следующего столетия, трудность состоит в том, чтобы определить, до какой степени подобные произведения являются плодом сознательного литературного творчества их авторов, а не простой записью бытовавших легенд. Четкую грань провести трудно, в том числе и потому, что в XVII в. не было представления о научной фиксации фольклорного материала, к которому придет только современная наука. Следует помнить также о включении различных мотивов народного происхождения в сферу книжной литературы, что позволит четче очертить панораму литературного творчества того времени — на грани между православным Средневековьем и Новым временем. Потому даже не слишком оригинальные (по их стилистике и в плане индивидуального творчества) произведения представляют для нас ценность (независимо от того, какое место они занимают в народной традиции) как предмет «чтения», а не просто устного исполнения. Хотя в подобных произведениях и прослеживается оригинальная структура, все же всегда видны следы усилий редактора, стремившегося соблюсти правила книжной литературы. Само по себе это является литературным фактом.

В русской литературе XVII в. существует также ряд сочинений, до некоторой степени маргинальных, которые вряд ли можно назвать типичными «повестями». Их объединяет общая сатирическая интонация. Церковная культура всегда с недоверием относилась к сатире, шутке и остроте, подозревая их в связи с «мирским» элементом, поэтому, когда с закатом книжной традиции в конце XVII в. народная сатира нашла отражение в письменных сочинениях, было еще труднее стилистически гармонизировать ее с приемами традиционной церковной литературы. Жанр сатиры в большей и непосредственной степени был близок польским и польско-украинским заимствованиям, поскольку в годы Смуты и после них из западных областей в Московию попало немало подобных сочинений. В ряде случаев еще трудно установить, является ли текст оригинальным или каких-то заимствованных сюжетов, проникших в Россию через Польшу.

Подобные сомнения вызывает, например, новелла «О Шемякином суде». В ее тексте содержатся отсылки на не уточненные «польские книги», хотя при этом в повести развита тема, имевшая большую популярность в России, нежели в Польше. В образе судьи Шемяки представлен чиновник-взяточник, задача повествования — доказать, как трудно добиться правосудия беднякам, не способным заплатить мздоимцу или угрожать ему мезтью. Когда пред судом предстают два богатых обвинителя и бедный обвиняемый, все говорит о том, что приговор вряд ли будет в

пользу бедняка. Бедняку одолжили лошадь, он оторвал ей хвост, и владелец требует возместить убытки. По дороге на суд несчастный обвиняемый предается отчаянью и бросается с моста, чтобы покончить с собой. Однако по воле судьбы он падает в сани, на которых лежит больной, который мгновенно погибает от такого удара. Тогда сын больного присоединяется к хозяину бесхвостой лошади, вызывая несчастного бедняка на Шемякин суд. Богачи преподносят Шемяке свои дары, а бедняк держит в руке большой камень, завернутый в платок. Коли судья обвинит меня, рассуждает он, ударю его этим камнем. Судья же решает, что в платке спрятана предназначенная ему большая сумма денег. Недоразумение приводит к неожиданному приговору: лошадь останется у бедняка, пока у нее не отрастет хвост, а сын погибшего должен броситься на него с моста. Столь несправедливый суд вызывает всеобщее возмущение. Истцы снимают свое обвинение, а судья Шемяка, узнав о том, что на самом деле было завернуто в платок бедняка, сокрушается об упущенных дарах, утешая себя тем, что избежал страшной опасности.

Сатирические произведения этого периода высмеивают не только законы людей, но и закон Божий. «Слово о бражнике, как вниде в рай» содержит мотив, хорошо известный народному творчеству всего христианского мира, — историю грешника, стучащегося в двери рая и вступающего в ожесточенный спор с тем, кто не желает его впускать. Здесь грешник занят тем, что напоминает всем святым об их проступках, рассказанных в Священном Писании. В этой сцене, построенной как диалог, для беседы с грешником один за другим являются святой Петр, святой Павел, Давид, Соломон, Николай Угодник, святой Иоанн. Все они повторяют вопрос: «Кто это стучится в ворота рая?». Все получают один и тот же ответ: «Я бражник, хочу с вами в раю быть». Первым отвечает святой Петр: «Бражников сюда не пускают»⁶, за ним тот же ответ повторяют и другие. Святому Петру ставится в упрек то, что он трижды предал Иисуса, Павлу — то, что он бросил камень в святого Стефана, и так далее, пока, исчерпав аргументы, блаженные жители рая не вынуждены впустить к себе пьяницу и, более того, уступить ему самое почетное место.

Приведенных примеров достаточно, чтобы составить себе представление об уровне и интонации текстов, которые из сферы народного творчества в конце XVII в. начинают проникать в литературу Древней Руси. Некоторые из них благодаря свежести стиля сразу оказали влияние на развитие новых повествовательных традиций. Другие сатирические

⁶ Перевод А. Л. Жовтиса. — *Прим. ред.*

произведения так и не вышли за рамки «свидетельств» о нравах и обычаях своего времени, на самом деле, они представляют скорее этнографический, а не литературный интерес. Упомянем здесь также истории о животных, например «Сказание о кура и лисице», различные редакции истории о «Ерше Ершовиче сыне Щетинникове», герои которого — рыбы, а кроме того, сочинения в стихах, например «Азбуку о голом и небогатом человеке» и «Повесть о попе Савве», «Калязинскую челобитную», с иронией описывающую нравы монахов, или пародию на литургию, переделанную под песни пьянчужек, в «Службе кабаку».

Раскол и Аввакум

Кризис Московской церкви достиг своего апогея между 1650 и 1670 гг. В эти годы рухнуло веками стоящее здание — именно в тот момент, когда его с таким усердием старались поддержать многочисленные хранители и реставраторы. Разбор причин, повлиявших на столь стремительный упадок, все же не может до конца объяснить это явление, куда большее по масштабам, чем стремления и действия отдельных его участников. Полемика патриарха с царем и оппозицией внутри церкви — всего лишь эпизоды, почти теряющие свое значение на фоне неукротимого потока сил истории, медленно набирающих силу, пока они не прорвали заслон традиционных общественных институтов. Все партии стремились спасти церковь и объявляли себя защитниками ее духовного наследия: патриарх и его соратники пытались сделать ее достойной наследницей Византии; противники реформы были готовы принять мученическую смерть ради того, чтобы отстоять в неизменном виде христианское славянское наследие, переданное Москве от Киева; царь Алексей Михайлович, ведущий в своем дворце почти монашескую жизнь, вдохновлялся идеалами всеправославного самодержавия, представляя свою политику экспансии в южные славянские земли и Константинополь как защиту и восстановление истинной церкви. Следовательно, эпоху заката православия отличает не осознанное противостояние между светскими и церковными силами, а внутренний раскол идеологического целого, управлявшего духовным миром старой Руси.

После побед над Лжедмитриями и окончанием Смуты в 1619 г. союз между церковью и монархом был закреплен избранием на пост патриарха Московского Федора Никитича Романова, в монашестве Филарета (скончавшегося в 1633 г.), отца совсем еще молодого царя Михаила.

Практически Филарет взял в свои руки управление страной. На фоне общего династического триумфа Романовых тогда еще трудно было судить, означало ли это подчинение духовной власти светской или наоборот. В каком-то смысле это был личный союз. Так или иначе, новый патриарх был главой церкви и его официальный титул «Великий государь» по крайней мере формально означал, что главе Церкви приписывались также прерогативы государя. Фактически во времена Филарета царь постоянно находился под отцовским покровительством. Эти взаимоотношения, словно переворачивавшие ситуацию, сложившуюся веком ранее между монархией и последователями Иосифа Волоцкого, содержали в зародыше противоречие, которое со всей силой взорвется несколько десятилетий спустя. Филарет осуществлял свое покровительство осторожно и весьма энергично, но в его правление многие проблемы казались решенными лишь из-за исключительности его положения, хотя на самом деле их решение просто откладывалось. В действительности же еще в начале XVII в. западные тенденции, пришедшие с Польши и Украины, вошли в противоречие с традициями, бытовавшими внутри московской церкви. Борясь с западным влиянием, Филарет пошел навстречу местной партии и в то же время не остался глух к призывам реформировать церковь, которые начинали доноситься от многих церковнослужителей и предстоятелей церкви. И если, с одной стороны, призывы латинской церкви остались без ответа, то с другой, были приняты многие идеи, пришедшие из церкви греческой.

В 1652 г., когда высший церковный пост занял монах Никон, в миру Никита Минич, родом из крестьян (1605—1681), суть проблем, стоявших перед защитниками московского православия, не изменилась. К этому времени еще четче обозначились противоречия в общей политической и религиозной ситуации. В начале своего правления Патриарх Никон не имел такого морального влияния, как Филарет. Тем не менее, он не желал отказаться от титула и прерогатив «Великого государя», что привело к его столкновению с царем Алексеем Михайловичем. В 1658 г., протестуя против вмешательства светской власти в дела церкви, Никон удалился в добровольное изгнание в Воскресенский монастырь, надеясь, что такой шаг спровоцирует кризисную ситуацию и царь вынужден будет уступить его воле. Однако расчеты его были ошибочны. Алексей Михайлович не стал возвращать Патриарха, более того, вынудил Собор 1666—1667 гг. низложить его. Это положило конец всем мечтам восстановить в Московском царстве церковное правление. После Никона светская власть набирает все большую силу, вплоть до поворотных реформ Петра Великого.

Неудачной оказалась и внутрицерковная политика Никона. Стремясь возвысить русское православие до мирового, он провел целый ряд реформ литургии, стремясь убрать расхождения, возникшие за два века после объявления независимости московской церкви от греческой. По планам Никона и его ближайших сторонников (среди которых на первом месте стоял «грекофил» Епифаний Славинецкий), «возвращение к Греции» должно было оправдать амбиции московского предстоятеля, стремившегося сесть на патриарший трон в Константинополе. В этом отношении политика церкви и государства преследовала общие идеалы, предвещавшие русский панславизм XIX в. Однако именно близость к планам царя вызвала ожесточенное сопротивление среди тех деятелей русской церкви, для которых вера была прежде всего выражением исконной духовной традиции. Церковные реформы Никона были одобрены Собором 1656 г., но многие несогласные не сложили руки и отделились от официальной церкви. Так родился великий раскол, противопоставивший московскому патриарху независимую церковь, и в наши дни не пришедшую к примирению и хранящую верность дониконовским обычаям. Сторонников раскола называли раскольниками или староверами. Они отказались признать литургические книги с произведенными Никоном исправлениями, крестились двумя, а не тремя перстами, не желали вставать на колени на греческий манер и т. д.⁷ Как во времена первых религиозных споров между сторонниками Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, вокруг богословских и литургических вопросов началась настоящая дискуссия, отражавшая политические и общественные проблемы. На сторону староверов встали часть консервативного дворянства и отдельные слои зарождавшейся городской буржуазии, представленной купцами, а также отдельные группы крестьянства, именно в эти годы потрясаемого различными повстанческими движениями, кульминацией которых стал знаменитый бунт Степана Разина (1667—1672 гг.). Староверы героически стойко боролись против реформ Никона. Их духовные вожди, такие как протопоп Аввакум, претерпели мученическую смерть, но не отреклись от своей веры.

Среди всех течений церковной жизни Московского царства второй половины XVII в., вне всякого сомнения, староверы были более, чем кто-

⁷ Одно из первых столкновений старообрядцев с «никонианами» в 1652 г., вопреки утверждению Р. Пиккио, произошло после указа патриарха Никона о замене «метаний» (коленипреклонений) во время великопостных литургий на поясные поклоны — по греческому образцу. — *Прим. ред.*

либо другой, привержены традициям. Следовательно, именно в среде староверов следует искать корни консервативной культуры, которая была способна дать жизнь литературе «старого стиля», противопоставленной рассмотренным ранее новаторским течениям. Только люди такой силы, как Аввакум, для которых любое нарушение освященных веками правил означало отступничество, были способны так остро почувствовать особенности старого стиля и созданных по старым образцам литературных произведений, в то время как официальная церковь все больше попадала под влияние светской власти и принимала по инициативе своего верховного пастыря греческое и латинское обличье. Именно изучение произведений, созданных старообрядцами, дает нам неоспоримые доказательства теперь уже неизбежного литературного заката целой эпохи.

Приверженцы старых обрядов долгое время вели полемику с московским патриархом, затем обратились непосредственно к верующим, чтобы оправдать и защитить церковный раскол. Не одна страница была написана пламенными защитниками веры, от которой отрекся «антихрист» Никон (как называл его Аввакум), и все же здесь нет достаточной выразительной силы, чтобы поместить их в разряд литературных произведений. Идеологически и стилистически сочинения «старообрядцев» отражают скорее потерянность и враждебное чувство по отношению к новой культуре, чем сознательную верность традиции. Зачастую ригоризм подобных текстов лишен всякого рационального основания и основан исключительно на эмоциях. Хотя староверы оправдывали свое противостояние официальной церкви «предательством» со стороны верховного духовенства, опиравшегося на греческие и латинские книги, нередко их аргументы восходили к не менее «подозрительным» источникам. В этой связи показателен успех, которым пользовался среди раскольников так называемый «Бароний» — компендиум «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония, составленный в начале XVII в. поляком-иезуитом Петром Скаргой, переведенный с польского на русский во второй половине века и сразу же широко разошедшийся в рукописных списках. Так благодаря староверам в православной стране получило право гражданства произведение кардинала римской церкви, обработанное польским иезуитом. Успех книги трудно переоценить: во второй половине XVIII в. «Бароний», перешедший из России в южнославянские земли, послужит образцом и источником для болгарского монаха Паисия Хилендарского.

Несмотря на то что многие письменные источники, относящиеся к началу раскола, не сохранились, дело староверов не прошло бесследно.

Их первый мученик и духовный глава Аввакум оставил потомкам страницы, которые по силе и непосредственности стиля можно поставить в один ряд с лучшими произведениями допетровской литературы. Аввакумовское «Житие», написанное им самим, вызывало восхищение авторов нового времени, начиная с И. С. Тургенева и заканчивая М. Горьким. Однако Аввакум — не древнерусский писатель в том смысле, в котором понимала писательство вся литературная традиция XI—XVII вв. В его сочинениях звучит совершенно новый язык, опирающийся на совсем другие идеалы, чем у Илариона Киевского, Софония Рязанского, Епифания Премудрого, Вассиана Патрикеева или Максима Грека. Восставая против официальной церкви, Аввакум обращается к народу. Ему нет дела до стилистических тонкостей, он пишет просто, не используя книжную лексику и избегая любых ассоциаций с витиеватыми приемами «плетения словес». Собственная оппозиционность заставляет его стать новатором. То, что первый защитник старой веры отрывается от церковнославянской традиции, представляется чрезвычайно важным. Контекст духовной жизни, который мы очертили выше, рассказывая о кризисе эпохи Никона, находит в литературе свое убедительное подтверждение: теперь и реформаторы, и консерваторы принадлежат культуре, отвергающей законы, унаследованные от старой православной литературы. Сознательно или нет, оба они ориентированы на будущее.

Аввакум Петрович (1620 или 1621—1682) был сельским священником, родом из Григорово, деревушки недалеко от Нижнего Новгорода. С самых первых дней своей пастырской деятельности он продемонстрировал столь фанатичную неприязнь ко всем формам «мирской» жизни, что даже его прихожане, служившие с ним священники и многочисленное духовное начальство как могли, старались избавиться от него. Как и его друг Иван Неронов (1591—1670), который бок о бок с Аввакумом боролся против Никона, протопоп был охвачен священным рвением, повсюду видел грех и следы дьявола. В 1647 г. в Москве Аввакум завоевал определенную известность среди защитников церкви, которых собирал вокруг себя царь Алексей Михайлович. Идеалом этого церковного деятеля был возврат к жесткому догматизму средневекового православия, с вытекающим из него проклятием всякой грешной мирской жизни (обильно накрытые столы, музыканты и шуты, одежда современного покроя — все это в равной степени являлось для него святотатством). За ожесточенное сопротивление реформам Никона Аввакум в 1653 г. заплатит ссылкой в Сибирь.

Для него было не внове страдать за свои убеждения: его уже били

палками, оскорбляли, изгоняли те, кому он с излишним рвением напоминал о долге истинного христианина. В Сибири он претерпевал унижение и страдание с несгибаемой твердостью. Во всех странствиях за ним следовала его верная жена Анастасия Маркова. В 1662 г., после свержения Никона, его призвали в Москву, но и на этот раз он попал в немилость за решительное осуждение официальной церкви и реформы литургии, остававшейся в силе, даже несмотря на опалу Никона, а также за критику введенных при дворе «немецких обычаев». Пропаганда, которую вел Аввакум, представляла опасность еще и потому, что за ним шли различные представители дворянской оппозиции (среди его последователей была боярыня Морозова). В 1666 г. его судили, лишили священнического сана, посадили в тюрьму в Пустозерске, но и там он продолжал бороться, направляя послания своим братьям по вере. В 1682 г. он был заживо сожжен.

Аввакум был весьма плодовитым писателем и оставил свыше семидесяти сочинений, в основном политического содержания. В последние годы своей жизни, во время пустозерского заключения, он уделял большое внимание написанию теоретических сочинений о доктрине староверов, а также своим воспоминаниям. Среди всех этих произведений живым и выстраданным, непосредственным тоном изложения отличается уже упоминавшаяся автобиография, опубликованная под названием «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное».

Сознательный отрыв от церковнославянской литературной традиции и использование народных языковых средств, о которых было сказано раньше, становится очевиден уже из краткого вступления:

По благословиению отца моего старца Епифания писано моею рукою грешного протопопа Аввакума, и аще речено просто, и вы, Господа ради, чтущие и слышащие, не позарите просторечию нашему; понеже люблю свой русский природный язык, виршами философскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хочет...

Аввакум является писателем в современном смысле именно потому, что он стремится уйти от жестких литературных формул, пользуясь языковыми инструментами свободно и произвольно. Вся история его жизни «рассказывается» в стиле разговорной речи, без риторических вкраплений. Даже замечания, касающиеся веры, которыми живущий Господом протопоп перемежает изложение фактов, звучат как откровения мистической души, а не абстрактное изложение сухой доктрины. Его физические страдания и видения — части общей реалистической автобиографии:

...егда ж розсветало в день неделный, посадили меня на телегу, и ростянули руки, и везли от патриархова двора до Андроньева монастыря, и тут на чеши кинули в тёмную полатку, и ушла в землю, и сидел три дни, ни ел, ни пил; во тме сидя, кланялся на чеши, не знаю — на восток, не знаю — на запад. Никто ко мне не приходил, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно. Бысть же я в третий день приальчен, сиречь есть хотел, и после вечерни ста предо мною, не вем — ангел, не вем — человек, и по се время не знаю, токмо в потемках молитву сотворил, и, взяв меня за плечо, с чепью к лавке привёл и посадил, и лошку в руки дал и хлебца немношко и штец дал похлебать...

По приказу какого-нибудь высокого «начальника» или по злобе обиженного грешника, которого протопоп чересчур сурово порицал, Аввакума нередко били, причем били до крови. Он же переносил все со смирением, надеясь на Господа, каждый удар запечатлевался в его памяти как знак духовного благородства, часть его мистической награды. В изложении этих жестоких эпизодов есть некоторое внутреннее удовлетворение, поскольку вся жизнь истинного христианина в его глазах сводится к борьбе с дьяволом, против распоясавшейся животной силы:

...у вдовы началник отнял дочь, и аз молах его, да же сиротину возвратит матери; и он, презрев моление наше, и воздвиг на мя бурю, и у церкви, пришед сонмом, до смерти меня задавили. И аз, лёжа мертв полчаса и болши, и паки оживе Божиим мановением. И он, устрашася, отступился мне девицы. Потом научил его дьявол: пришед во церковь, бил и волочил меня за ноги по земле в ризах, а я молитву говорю в то время. Таже ин началник, во ино время на мя рассвирепел, прибежал ко мне в дом, бив меня и у руки огрыз персты, яко пес зубами. И егда наполнилась гортань ево крови, тогда руку мою испустил из зубов своих и, покиня меня, пошёл. Аз же, поблагодаря Бога, завертел руку платом, пошёл к вечерне. И егда шёл путём, наскочил на меня он же со двема малыми пищальми и, близь меня быв, запалил из пистоли, и Божию волю на полке порох пыхнул, а пищаль не стрелила. Он же бросил ея на землю и из другия паки запалил так же, и божия воля учинила так же — и та пищаль не стрелила. Аз же прилежно, идучи, молюсь богу, единою рукою осенил ево и поклонился ему.

Когда местом действия злоключений Аввакума становится Сибирь, повествование делается ещё более увлекательным и приобретает черты романа. Ни суровый климат, ни сибирские реки, ни звери — обитатели этой дикой местности, ни людская жестокость (особенно драматической представляется часть, где Аввакум рассказывает о страданиях, причинённых ему царским наместником Афанасием Пашковым) не сломили священника-бунтаря. Очевидно, напряжённый ритм смены событий и героическая интонация «Жития» стали причинами столь пристального внимания читателей к произведению в эпоху романтизма.

Рождение театра

Жизнь и сочинения протопопа Аввакума, можно считать, поставили точку в многовековой истории древнерусской литературы. После раскола церкви и увлечения наиболее консервативной её части народной культурой была утрачена основа дальнейшего развития типичного для средневековья аристократического спиритуализма. Церковнославянская традиция растворяется в «просторечном» и «мирском» языке. Тот, кто примыкает к старообрядцам, продолжает воспринимать религиозное назначение литературы, видит её роль в служении православным христианам и доверяет свои размышления рукописям, игнорируя изобретение печати и прогресс культуры в целом, как бы обрекая себя на добровольное изгнание в России, уже захваченной демоном современности. Переходя в оппозицию, сторонники старой церковной обрядности отрицают не только церковную реформу Никона, но и весь комплекс устремлений религиозной аристократии. Их голос, выражающий чаяния народа, звучал очень слабо в условиях ещё феодальной России. Те же, кто при расколе не стал на сторону новых «нестяжателей», стремились создавать литературу светского характера, близкую европейским тенденциям.

Признаки второго направления можно было уловить уже в развитии поэзии и жанра «повести» в XVI в. Однако ни силлабический стих «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого, ни приобретающая просторечные черты «Повесть о Горе-Злосчастии» в полной мере не отражают изменения нравов, назревавшего в Московии. Намного более очевидным симптомом этого жизненного переворота в последние годы правления Алексея Михайловича представляется зарождение искусства театра.

В старой культуре православного славянства любые зрелища осуждались, воспринимались как кощунственное низменное занятие, недостойное образованных людей («образованным» считался любой набожный человек, толкователь и защитник Закона Божьего). Только в народной среде существовало примитивное театральное искусство, представленное или «скоморохами», то есть шутами и кукольниками, о них упоминает и «Повесть временных лет»; или «обрядовыми» спектаклями по случаю религиозных праздников, сходными с дохристианскими богослужебными обрядами. Спектакли церковного характера, распространенные во всей средневековой Европе, на Руси были мало популярны, и их лишь отдалённо напоминают «действия», иллюстрировавшие в церкви чтение Священного Писания. Между названными зачаточными формами русского

театра и церковнославянской литературой не было никакой связи, не было даже отдалённой переключки, какая проявилась, например, между эпическими песнями и летописями, использовавшими эпические мотивы и ритмы. Православный человек старой закалки относился к «актерам» подобно протопопу Аввакуму, который с гордостью рассказывает о том, как расправился в порыве антисатанинского гнева с труппой комедиантов, что, играя на бубнах и прочих дьявольских инструментах, заставляли плясать медведей.

В условиях отсутствия театральной традиции не кажется удивительным тот факт, что профессиональный театр и драматургия были привезены в Московию при Алексее Михайловиче из-за границы. Опыт немецких протестантов и католиков латинского ареала (знакомство с культурой последних произошло через посредничество Польши и Украины) был воспринят оплотом православия после великого церковного кризиса и «раскола». Однако даже в этом случае мы не можем говорить об осознанном «обмирщении» законов общепринятой морали, скорее речь может идти о постепенном смягчении жёстких правил, которое не коснулось постулата о том, что любое произведение искусства и культуры должно отвечать христианским принципам.

В годы правления Алексея Михайловича значительно укрепились русско-германские отношения. Уже замаячили надежды на воссоединение православной, католической и протестантской церквей, которые приобрели ещё большую определённую в эпоху Петра Великого. Внутренние преобразования в Московии (полемика Никона и Аввакума стала одним из основных этапов этого процесса) вызывали живой интерес западных и северных церквей и побуждали католиков и протестантов вступить в борьбу за завоевание великой восточной православной империи.

Подобные устремления католиков отражены в трудах Юрия Крыжанича (1618—1683), католического миссионера из Хорватии, учившегося в римской «Collegium Graecum», автора «Политики» (где запечатлены мечты о славянской империи, религиозно единой и управляемой русским царём), а также трактата по русской грамматике. Крыжанич посетил Москву дважды, затем был взят под стражу и провёл пятнадцать лет в Сибири.

С другой стороны, культура Германии времён Лейбница и особенно социальное-экономическое развитие немецких государств обуславливали появление на славянском востоке фигуры нового «культуртрегера». Район Москвы, где жили иностранцы, прозванный «Немецкая

слобода», в последние десятилетия XVII в. был населён купцами, протестантскими проповедниками (имевшими даже собственную «кирку»), учёными и авантюристами из Германии. Одному из этих беспокойных немецких интеллектуалов, мерзебургскому пастору Иоганну Готтфриду Грегори (1631—1675), выпало на долю поставить при дворе Алексея Михайловича первый в истории русского театра спектакль.

Иоганн Готтфрид Грегори начал свою духовную карьеру именно в Москве, куда впервые попал в 1658 г. в возрасте двадцати семи лет, после службы в кавалерии шведского короля Карла-Густава и в Польше. Ораторские способности, удивительная эрудиция и знание языков обеспечили ему уважение верхушки русской знати. В 1672 г. он получил от боярина Артамона Сергеевича Матвеева, руководившего дипломатической службой, поручение «учинить комедию, а на комедии действовать из Библии Книгу Есфири». «Для сего представления, — добавлялось в указе, — надобно выстроить новую хоромину».

По многим признакам этот указ, который в корне противоречил привычкам богобоязненного и зависимого от церкви московского двора, чрезвычайно скрупулёзно относящегося к церковным принципам, можно считать революционным. Простая прихоть монарха, заинтересовавшегося западными спектаклями (а ведь когда о подобных вещах по возвращении с Флорентийского собора 1438—1439 гг. неоднократно упоминал Авраамий, описывая Италию и её искусство, в старой Московии они были оставлены без внимания), или его желание угодить молодой супруге, Наталье Кирилловне Нарышкиной, были бы в данном случае недостаточным объяснением. Вот уже больше года боярин Матвеев вынашивал свой проект. Чтобы организовать спектакль наподобие западных, он уже отправил в Швецию и Пруссию своего друга, полковника фон Штадена, который должен был набрать актёров и музыкантов. До преодоления векового недоверия к формам распространённой на Западе светской культуры, таким образом, было уже недалеко. Действительно, в русском самосознании этого периода появился новый элемент, согласно точке зрения Аввакума, им стало не что иное, как «разврат» по наущению дьявола. В целом, даже патриарх Никон подтвердил неприятие церковью театральных представлений. Эволюция идей, которая позволила Артамону Матвееву отдать подобное распоряжение пастору Грегори, происходила под воздействием внешних факторов. Чтобы подробно осветить природу этого явления, мы полагаем, нужно рассмотреть те течения религиозной мысли, которые проповедовали объединение протестантов и православных, а также всех христианских конфессий Европы.

Подобные идеи в последние годы царствования Алексея Михайловича значительно ослабили настороженное недоверие москвитов к Западу. Не случайно и не вдруг обратился царский управляющий к немецкому священнику Иоганну Готтфриду Грегори. Когда последний, усердно взявшись за дело, написал предварительный текст первой в истории России драмы, царь, прежде чем посетить представление, пожелал избавиться от последней капли сомнения, побеседовав с исповедником. Именно его исповедник дал согласие на подобные новации, сообщив, что и другие христианские князья, в особенности византийские императоры, присутствовали на спектаклях, организуемых в их дворцах. Русский театр, несмотря на протестантское крещение, родился с благословения православной церкви.

«Комедия» на сюжет библейской притчи об Есфири, согласно инструкциям Артамона Матвеева, была написана Грегори за четыре месяца с помощью его друга и соотечественника, который всю жизнь прожил в Москве, врача Л. Рингубера. По-русски её название звучало как «Артаксерксово действие».

До недавнего времени полагали, что текст этой пьесы утерян. В 1954 году, тем не менее, он был опубликован в Париже, на основе рукописной копии, которая сохранилась в городской библиотеке Лиона в двух редакциях, одна на немецком, а другая на русском языке (то есть на том характерном для XVII в. литературном языке, который сочетал в себе черты церковнославянского и русского разговорного). Имя «Артаксеркс» является вариантом Ассуера (Агасфера) и упоминается в таком виде в Библии Лютера (в форме Ксеркс) и в «Геннадиевской библии» (в форме Артаксеркс). Мы не знаем, на каком языке играли немецкие актеры, которые 17 октября 1672 г. представили пьесу Грегори перед царем и царицей, на родном или на русском. Некоторые учёные склоняются в пользу первой гипотезы (то есть утверждают, что русский текст, сохранившийся в лионской копии, был составлен для удобства монарха), в то время как анализ «Пролога» комедии (где исполнители просят снисхождения за несовершенство представления ввиду их иностранного происхождения), кажется, приводит к другому заключению.

«Артаксерксово действие» в русской редакции не представляет достаточной литературной ценности, чтобы привлечь специфическое внимание критика. Пьеса имеет большее значение не для истории драматургии, а для истории театра, поскольку отражает эволюцию культуры. По сюжету она не сильно расходится с библейским текстом, а стиль передаёт особенности перевода с немецкого оригинала.

Театральная деятельность Грегори не ограничилась одной комедией. Успех его инициативы подтверждают ещё пять драматических произведений: «Юдифь» и «О Товии Младшем», представленные в 1673 г., «Жалостная комедия об Адаме и Еве», «Баязет и Тамерлан» и «Малая Прохладная комедия об Иосифе».

По смерти Грегори его дело продолжили И. Гивнер и украинец Степан Чижинский. К тому времени театр получил полноправное гражданство в государстве Алексея Михайловича. По сценографии и манере исполнения он скорее напоминал не выступления немецких актёров, а английскую комедийную школу, мода на которую охватила большую часть Европы.

Существенная роль Грегори и немецких комедиантов в постановке первого театрального спектакля не является достаточно веским аргументом для того, чтобы связывать историю театра и драматургии времён Алексея Михайловича только с развитием русско-германских отношений. Помимо Германии на культурную жизнь страны продолжает оказывать влияние (и притом преобладающее) латино-католический мир: с той разницей, что культурные веяния, приходящие с Запада через Польшу, оказываются уже ассимилированными духовным православным миром и действуют в нём как его «внутренняя» энергия, может быть, не столь явная, зато более прочная. Многие высокопоставленные духовные лица Московии, родом из украинско-белорусских земель, в свое время видели в киевской коллегии или в польских религиозных школах так называемые «школьные драмы», которые в те времена особенно любили ставить отцы иезуиты. Если комедии, подобные той, которая была сочинена Грегори на основе «Книги Есфири» согласно инструкциям Посольского приказа, казались грубым вторжением в Россию чуждых для нее духовных обычаев, то школьная драма польско-украинского происхождения легче приспособлялась к местному языку и религиозным воззрениям православного славянства. Можно даже сказать, что исходя из немецко-протестантской традиции и следуя этому культурному направлению, мы обнаружим источник театральной литературы в почве, уже возделанной древнерусской культурной традицией.

Заслуга переноса в Московию литературных приемов драмы, использовавшихся иезуитскими, православными и «униатскими» польско-украинскими школами, принадлежит Симеону Полоцкому (см. также на с. 277—282). В его сборнике «Рифмологион» мы находим две «школьные драмы»: «О Навходоносоре царе» и «Комидия притчи о блудном сыне». Произведения эти написаны типичным силлабическим стихом, мастером

которого был Симеон, и отличаются от его прозы и панегиристики более простым и близким к «народному» языком. Сведений об их постановке не сохранилось, но нам известно, что как литературные произведения они имели большой успех в течение нескольких десятилетий.

Сам Симеон Полоцкий назвал пьесу «О Навходоносоре» «трагедией». Сюжет взят из Библии (глава III Книги Пророка Даниила). Пьеса повествует о трёх юношах, пленниках Навуходоносора, которые были заживо брошены в костёр, поскольку не захотели отречься от единого истинного Бога и поклониться идолу. Благодаря вмешательству ангела огонь не тронул трёх мучеников, и они, невредимые, поют хвалебные гимны Небесам. Несмотря на сомнения некоторых учёных, можно предположить, что Симеону было известно о том, что так называемое «Пещное действо» исполнялось на Руси в XV в. и, возможно, ещё раньше. У Симеона Полоцкого события приобретают характер аллегии, чего не было в народном «действе». Навуходоносор олицетворяет «тиранию», которая по своей природе несёт «зло» и противопоставляется мудрому правлению христианского князя, т. е. Алексея Михайловича. Эту тонкую политическую аналогию объясняет «Предисловец» (Пролог) автора:

Благовернейший пресветлейший царю, — многих царств и князьств правый государю, — пречестным венцем богоувенчанный, — всем православным яко солнце даный, — да нам светиши ясне добротами, — яко же солнце светит лучами!.. — Бога в Троице ты едина чтиши — и должный поклон любезно твоириши... — Навуходоносор не тако живяше, аще и скипетр в деснице держаше...

Неправедный вавилонский монарх забывает, что Бог есть истинный царь, и заставляет народ почитать своё изображение как святую икону. Трое юношей, приговорённых к сожжению, становятся, таким образом, политическими жертвами. Однако происходит чудо и Навуходоносор раскаивается и доказывает зрителям, что нет другого справедливого закона на земле, кроме Закона Божьего.

Даже в литературном переложении притчи о блудном сыне усматривают мотивы нравовучения, связанные с политической и социальной обстановкой эпохи. Похождения главного героя «Комидии притчи о блудном сыне» намекают, по мнению некоторых учёных, на распространившуюся в XVII в. среди московских молодых людей моду получать образование на Западе в латинских и немецких школах. Дети многих знатных русских семей, покидая родину в погоне за миражами чуждой их предкам культуры, должны были, согласно этой концепции, оказаться в плачевном положении евангельского героя и только смиренное воссо-

единение со старой православной семьёй могло вернуть их на праведный путь. Несмотря на оригинальность подобной концепции, она кажется нам надуманной. В комедии Симеона Полоцкого нет двойного смысла. Очарование пьесы было обусловлено чисто христианскими чувствами, а также, если иметь в виду её литературные достоинства, искусством автора, который смог в стихах изложить хорошо знакомую историю, почти не отступая от текста Луки.

Сценические эффекты как в той, так и в другой драме едва заметны. Диалоги встречаются довольно редко, практически весь текст пьесы представляет собой серию монологов. Каждый персонаж описывает свои действия и чувства, обращаясь более к зрителям, чем к другим персонажам. По сути дела, «Комидия» представляет собой серию «картин» и отвечает потребностям другого модного в те времена жанра, в котором был искусен и Симеон Полоцкий и который мы можем определить как «прототеатральный» — жанра «декламации». Подобные упражнения обычно составляли часть «учебных» спектаклей и заключались в том, что юноши поочерёдно произносили несколько монологов. От этой примитивной формы сценического выступления не слишком отличается и «диалог» Симеона Полоцкого под названием «Беседы пастушеские».

С деятельностью полоцкого священника, который сыграл столь важную роль в русской литературе времен Алексея Михайловича, связаны первые свидетельства о появлении в Московии театральных «интермедий». Эти краткие сцены, иногда легкомысленные, иногда умеренно нравоучительные, вставляли между актами драмы для развлечения публики. В примечаниях автора к «Комидии притчи о блудном сыне» содержатся указания на пять подобных «интермедий», текст которых, тем не менее, до нас не дошёл. Может быть, Симеон Полоцкий, собираясь включить их в представление, соответствующего текста так и не написал. Единственная «интермедия», найденная в списке XVII в., чьими персонажами являются «Блудный» и «Пьяница», по всей видимости, имеет как раз отношение к комедии Симеона Полоцкого. Однако авторство её всё же остаётся под большим вопросом.

В целом, во время царствования Алексея Михайловича театр и драматургия существовали лишь в зачаточном состоянии. После смерти царя мода на спектакли проходит. Театральная деятельность возобновится только в эпоху Петра Великого, уже в современной культурной атмосфере, полемически противостоящей культуре Древней Руси.

Часть четвертая



УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ

ТАЙНАЯ СОКРОВИЩНИЦА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

Открытие неисчерпаемого, неожиданно богатого поэтического мира эпических песен, сказаний, пословиц, обрядовой поэзии, загадок, сохранных устной народной традицией, стало одним из самых значительных завоеваний современной русской культуры. Конструктивный подход к анонимному народному творчеству характерен для всей православной славянской культуры XVIII—XIX вв. Но для того чтобы прекрасные образы эпоса или сказки, возникшие в крестьянской среде, были восприняты образованными кругами как нечто самоценное, потребовались перемены в духовной жизни общества, освобождение эстетического переживания от религиозного утилитаризма церкви.

Использование изобразительных средств и особенностей ритмического строя эпических песен в письменных памятниках отмечается уже в ранний период литературы христианской Руси, начиная с «Повести временных лет» и заканчивая «Словом о полку Игореве», но взаимодействие это носило, скорее, спорадический характер и не могло сокрушить стены невидимой цитадели, воздвигаемой церковью для защиты своих позиций. Православная славянская литература была проникнута духом аристократизма, присущим церковному сословию и знати, которая видела в церкви идеологическую основу своего господства. Вне церкви, вне ее священного языка и законов, все было грех и мрак язычества. Поскольку под «литературой» понималась главным образом священная история (или история православного народа, с изложением православного учения и деяний святых отцов, по образцу Библии), «писатели» рассматривали легенды и сказания только в качестве исторических «документов». Часто

влияние народных источников было опосредованным, пропускалось через фильтр апокрифической литературы, переводившейся с греческого и лишь отчасти питавшейся местными фольклорными мотивами. Более тесное сближение языка «религиозной родины» (куда входили все православные славянские государства, включая Русь и балканские княжества) и родины этнополитической стало возможным лишь после того, как светский элемент освободился от церковной опеки. В конце царствования Ивана Грозного появляются такие произведения, как «Сказание о киевских богатырях», где в образах героев народного эпоса воплотились типичные черты культуры Московского государства XVI в. Процесс «обмирщения» культуры продолжается и в XVII в., по мере усугубления кризиса внутри церкви. Но потребовались петровские реформы для того, чтобы предубеждение образованных кругов к народному творчеству уступило место более современным представлениям. В середине XVII в. мотивы, скрытые в «глубинах» русской духовности, веками игнорируемые и подавляемые как «мирские», получают, наконец, признание и литературную обработку в соответствии со своими художественными достоинствами. Пройдет еще один век, и романтическая эпоха вновь вознесет их на пьедестал, на этот раз в качестве «национальных».

Как представляется, поэтическое наследие русского фольклора нашло свое наиболее полное отражение в духовной жизни России нового времени. Древнерусская литература относилась к нему с недоверием или вовсе игнорировала. В XIV в. в эпоху феодальной раздробленности и татаро-монгольского ига, авторы житий охотно заимствовали язык и сюжеты из местных легенд и сказаний, но впоследствии, в период православного славянского Возрождения, их произведения были большей частью переписаны такими «наднациональными» учеными авторами, как Пахомий Логофет. Современные филологи и критики склонны рассматривать устную традицию не только как источник вдохновения для новой литературы, но и как глубоко историчное явление, как художественное выражение культуры древнерусского общества, развивающееся параллельно ученой литературе, однако не менее достойное внимания.

Несмотря на несомненные успехи историко-филологических исследований, вопрос о периодизации русской «народной литературы» до сих пор остается открытым. Только путем догадок и предположений мы можем отнести формирование тех или иных эпических мотивов и стилистических средств к определенной эпохе. В большинстве случаев мы вынуждены опираться на хронологические указания, связанные с фактами или деятелями истории, политики и культуры, а не с художественной

эволюцией устного народного творчества. Так, например, эпические песни, повествующие о киевском князе Владимире, вызывают в памяти образ первого христианского правителя Руси, хотя в самих произведениях практически отсутствуют точные описания исторической обстановки, времени или места, в которых действует «персонаж» князь Владимир. Герои киевского цикла становятся сверхвременными символами: они сражаются с печенегам, половцами, татарами, даже приходят на помощь Московии XVI—XVII вв. Иногда в текстах цикла упоминаются факты, зарегистрированные в летописях, но и это не позволяет установить хронологические рамки произведений. Задрожала тетива лука, со свистом вылетела стрела — в эти краткие мгновения поэтическое изображение способно преодолеть целые века: звон тетивы и свист летящей стрелы могут быть переданы ритмическими и образными средствами, возникшими на заре киевской цивилизации; но пока полет не завершился, пока стрела не вонзилась в тело басурманина или православного богатыря, в стиле повествования успевают произойти изменения, по которым можно судить о различных фазах развития народно-поэтического языка и образности, а иногда об индивидуальной манере последнего из рассказчиков. В пословицах и поговорках, свадебных песнях и песнях на сбор урожая, в похоронных плачах слышны отголоски христианской литургии и языческих заклинаний. Конечно, их история может быть реконструирована на общекультурном фоне, но лишь в текстах все эти разнообразие мотивы обретают плоть и кровь. До нас дошло очень мало текстов раннего периода «устной литературы». Многие из них хранились только в памяти безграмотных сказителей и навсегда похоронены вместе с ними. Поэтому мы лишены прочного фундамента, который позволил бы нам достаточно полно воссоздать историю русского народно-поэтического наследия.

Проблемы, с которыми в этой связи приходится сталкиваться историкам и филологам, специалистам по славянскому Востоку, в значительной степени совпадают с уже известным кругом проблем, возникающих при изучении устных традиций других регионов. Однако в нашем случае проблемы эти усугубляются еще и недостаточной реконструкцией истории древнерусского языка. Поскольку ученая традиция пользовалась языком «привозным», чужеродным, письменные источники дают нам лишь неполные и немногочисленные сведения о народном языке русского средневековья. Исследуя текст, записанный с живого голоса сказителя в XVIII или XIX в., и отмечая в нем (при сопоставлении с современным русским языком) присутствие большого числа лексических и морфологи-

ческих архаизмов, мы, тем не менее, не можем ни восстановить первоначальный вариант, ни отнести его к определенному времени. Изучая наиболее типичные приемы устной передачи произведений, мы смогли бы выявить особые законы кристаллизации выразительных средств и отделить застывшие и потому, вероятно, более древние, элементы от позднейших привнесений. Но в этом случае речь идет о гипотезе, не подкрепленной достаточной историко-лингвистической проверкой. Многие разновидности русских говоров были зафиксированы на письме совсем недавно, что, в принципе, не исключает возможности их длительного бытования уже в средние века. Если они встречаются нам в стилистических формулах, чей возраст вызывает сомнения, мы вынуждены отказаться от основополагающего принципа любой критики и истории литературы — от текстологического анализа, и прибегнуть к анализу культурологическому, обратившись за помощью к историкам, этнологам и этнографам. Допустим, в процессе фольклористических исследований выяснилось, что в некоторых обрядовых песнях, до сих пор исполняемых русскими крестьянами и зарегистрированных этнографами меньше века назад, содержатся древнейшие дохристианские формулы, лишь отчасти измененные под влиянием православной литургии. В таком случае невозможно точно определить возраст текста, не располагая лингвистическими данными о том, когда те или иные слова были зафиксированы в дошедшем до нас говоре. Если оспаривается хронология многих письменных памятников древнерусской литературы, то любые попытки периодизации более древней устной словесности сталкиваются с почти непреодолимыми преградами.

Безразличие письменной древнерусской традиции к устному народному творчеству подтверждается еще и тем фактом, что до конца XVIII в. никто не собирал легенд и преданий, распространявшихся по городам и селам сказителями, бродячими артистами и странниками. Инициатором в этом деле стал англичанин Ричард Джеймс, который во время своего пребывания в Архангельске в 1619—1620 гг. записал различные произведения устной народной поэзии, относящиеся к периоду «смуты». Но должен был пройти еще век (если не брать в расчет редкие записи конца XVII в.), прежде чем такого рода интерес возникнет в самой России. Около 1770 г. уральский казак Кирша Данилов собрал сказания Западной Сибири по поручению П. А. Демидова, из династии промышленников русского Дальнего Востока. Интерес к сборнику Кирши Данилова, впервые опубликованному Якубовичем в 1804 г., был связан, преимущественно, с романтическими установками XIX в., так что

«народная словесность» предстала в свете движения, берущего начало в Англии, принявшего международный размах благодаря поэмам Макферсона, подхваченного в Германии Гердером, Иоахимом фон Арнимом и Клеменсом Брентано и достигшего расцвета в работах Вильгельма и Якоба Гриммов. Сперва под влиянием философии Шеллинга, питавшей в значительной степени романтический национализм славянофилов, затем под воздействием целого комплекса идей, вылившихся в народничество, потом благодаря достижениям филологической науки конца XIX—XX вв. (то во имя эстетических идеалов неоромантиков, то согласно принципам марксистской идеологии) сформировалась, весьма авторитетная на сегодняшний день, российская школа фольклористики.

Усилиями исследователей этой школы осуществлены научные издания нескольких тысяч текстов. В поисках тайных сокровищ древней народной поэзии, не слившейся с литературной традицией, сменились поколения критиков, историков, языковедов: от К. Калайдовича до А. Пушкина и В. Белинского, от П. Киреевского до П. Рыбникова, В. Далея и А. Гильфердинга, от Ф. Буслаева до Ореста Миллера, Л. Майкова, М. Халанского, Всеволода Миллера, А. Веселовского, вплоть до современных исследователей: Н. Андреева, И. Соколова, В. Проппа, П. Богатырева, Р. Якобсона и других.

На развитие русской фольклористики влияли различные направления европейских школ, начиная с «мифологической» братьев Гримм (А. Кун, Макс Мюллер, Анджело де Губернатис, в России — Ф. Буслаев, А. Афанасьев, Орест Миллер) и заканчивая «сравнительно-исторической» (Т. Бенфей, в России, преимущественно, А. Веселовский), «антропологической» (Тэйлор, Ланг, Фрейзер, в России — Веселовский) и «исторической», представленной, в основном, русскими учеными, такими как Всеволод Миллер и В. Келтуяла.

В целом, в России сильнее, чем где бы то ни было, привилась любовь к народной поэзии. Заметно стремление ученых возвысить и в какой-то мере противопоставить её литературной традиции. Причины этого кроются, с одной стороны, в некоторой сухости древнерусской литературы (особенно в сравнении с крупными восточными литературами) и в желании дополнить средневековое наследие живым и искренним голосом народа и, с другой стороны, в неисчерпаемом богатстве устной словесности, особенно восточнославянского эпоса.

Хотя мы и не берем на себя смелость восстановить истинную картину формирования русской народной словесности, хотелось бы подробнее рассмотреть, на общем фоне ее развития, ту часть эпического наследия,

которую строгий научный анализ позволяет датировать не позднее XVIII в. Её безымянные и долгое время оставшиеся скрытыми сокровища приподнимают ещё одну завесу над миром Средневековья. Современная эпоха склонна воспринимать культуру Древней Руси в сжатой исторической перспективе, умозрительно объединяя её в один период, охватывающий как века христианства, так и языческие времена, когда зарождаются первые мифы.

Не все материалы, собранные этнографами, представляют первостепенный интерес для литературоведов. В связи с этим мы лишь упомянем крестьянские песни на посев, пахоту, сбор урожая, смену естественных циклов и т. д., свадебные песни и похоронные плачи, заклинания, пословицы и загадки: хотя в них нередко встречаются жемчужины глубокого лиризма и тонкого остроумия, в основном, они представляют не столько поэтическую, сколько документальную ценность. Иначе обстоит дело с эпическими и историческими песнями, сказками и так называемыми «духовными стихами». Народная фантазия наделила их необыкновенным разнообразием тем и интонаций: все эти жанры представлены устными произведениями, которые не в меньшей степени, чем произведения письменной литературы, были обработаны и обогащены поэтами и к тому же прошли многовековой критический отбор у слушателей и исполнителей из народа.

Былины

Термин «былина» был принят современными русскими учеными и вошел в международный научный язык. Он обозначает эпические песни, которые создавались в народной среде, большей частью во времена Киевской Руси и татаро-монгольского ига. В сравнении с более поздними «историческими песнями» они отличаются относительной свободой в трактовке тем, перекликающихся с реальными событиями. В научный обиход его ввел около 1840 г. И. Сахаров, который, должно быть, имел в виду зачин «Слова о полку Игореве», где говорится, что песнь — не вымысел Бояна, но «былина», то есть описание того, что *было* на самом деле. Таким образом, само слово «былина», образованное от формы прошедшего времени глагола «быти», указывает на то, что речь идет о сочинении историческом, не вымышленном. Еще раньше, в XVIII в., этот термин был распространен среди крестьян северных областей. Традиционно же песни, которые мы теперь называем

«былинами», были известны как «старины», «старинушки», «старинки», то есть «старинные истории».

Проблема происхождения былин связана с проблемой происхождения русской культуры в целом. Поэтому исследователи эпоса сталкиваются с теми же сложностями, что и историки литературы, но, не располагая письменными источниками, обретают большую свободу в создании новых гипотез. Затруднительно постулировать существование литературы в довладимировой Руси, еще не принявшей письменность из рук византийских миссионеров, но вполне позволительно предполагать, что предки православных славян из Киева и Новгорода воспевали свои победы и героев.

Чем ближе мы подходим к первоисточкам русской культуры, тем менее щекотливым представляется вопрос о «влияниях». По мнению историков, в эпоху Владимира Русь находилась под двойным культурно-политическим господством — Византии и варягов, так что подвергается сомнению само существование местной литературы в этот период. Если бы русский эпос появился именно в это время, он бы неизбежно оказался между молотом и наковальней в полемике по «норманнскому вопросу»: между теми, кто отстаивает самостоятельность восточнославянской поэзии, и теми, кто ее опровергает. Поэтому к чисто научному интересу русских исследователей примешивается патриотическое чувство, заставляя их искать истоки русской эпической поэзии в самой глубокой древности.

Однако формирование былины как характерного жанра устной поэзии относится, скорее, к XI—XVI вв. Эпос более ранний, согласно уточнениям советской школы, относящийся к фазе развития первобытного общества, должно быть, слился с киевским, не передав ему, впрочем, определенных поэтических форм.

Привлекая доисторические мифы и героев, а также темы, навеянные современностью и заимствованные из северного варяжского эпоса и византийской литературы, как письменной, так и устной, безымянные аэды сочиняли самостоятельные песни, которые, предположительно в XIV—XV вв., были собраны в «циклы», выстраивавшиеся, как правило, вокруг подвига одного героя. Циклизация придает былинам характер вымысла, отрывает от истории, превращая их в «поэмы». Подвиги героя создают вокруг него единый повествовательный фон, последовательность событий в котором часто не совпадает с исторической: поэтому нам представляется, что объединение в циклы «по героям» в большей степени соответствует характеру этих произведений, чем их объединение «по событиям».

Вопрос этот до сих пор остается открытым. В последнее время значительных успехов добились советские исследователи, которые, применив к устному народному творчеству хронологические критерии социально-политического развития, постулировали для древнерусского периода семь фаз развития, соответствующих: а) расцвету древнерусского феодального государства, то есть Киевской Руси (X—XI вв.); б) эпохе феодальной раздробленности Руси до татаро-монгольского нашествия (XII — начало XIII вв.); в) периоду местничества и создания древнерусского централизованного государства (XIII—XIV вв.); г) периоду усиления древнерусского централизованного государства (XV—XVI вв.); д) эпохе городских и крестьянских бунтов (XVII в.); е) началу XVIII в.

Признавая ценность подобных попыток, мы, тем не менее, полагаем, что периодизировать поэтическое наследие без предварительного изучения закономерностей его внутреннего развития, основываясь только на современном виде произведений, было бы не совсем правомерно. Учитывая истинное положение дел в изучении этого вопроса, мы предпочитаем опираться на схемы, хотя и не столь «стройные», но подсказанные самой народной традицией. В литературных целях эти схемы предстают как целое в отдельных несомненных завоеваниях фольклористики, которая, отличая более древних мифологических героев от героев киевской эпохи, предложила довольно основательный критерий для установления временной последовательности тематических мотивов.

Герои древнерусских былин именуются «богатырями». Этот термин, обозначающий человека доблестного, бесстрашного, охотнее применялся в отношении странствующих воинов Киева, чем «буржуазного», менее славного военными делами Новгорода. Былинные циклы татаро-монгольского времени изображают «богатырей» неустраслимыми защитниками «земли Русской» от внешних врагов (печенегов, половцев, татар), которым они способны оказать сопротивление, несмотря на слабость князя и его окружения. Образы «богатырей» объединяют черты полубожествляемых предков, древних полководцев, стилизованных на византийский манер христианских рыцарей, варяжских воинов, даже татар и половцев.

Очевидно, древние «богатыри», герои раннего эпоса, существовавшего еще до появления былин, являются символами борьбы, которая велась в процессе овладения новыми землями, их освоения и защиты от кочевников, по мере того как эти земли из объекта добычи превращались в «родину». Все эти процессы могут быть приписаны как древним

славянам, так и варягам скандинавского происхождения. Аргументы «норманнистов» в большей степени основаны на изучении первобытных эпических мотивов: действительно, хотя и в славянизированном виде, в былинах часто повторяются устойчивые мифологические образы и сюжеты, возвращающие нас к скандинавским сагам.

Предположительно, к дохристианскому эпосу восходят образы трех героев: Святогора, Вольги Всеславьевича и Микулы Селяниновича, которые иногда изображаются как духовные предтечи «богатырей», — порождений киевской культуры.

Святогор — воплощение великой первобытной мощи, олицетворение физических возможностей человека, повелителя природы. Сильнее его лишь силы духовные, и только они способны поколебать его превосходство. Руками он может небо пригнуть к земле, но терпит поражение при попытке поднять «сумочку переметную» с «тяжестью всего мира», которую ему дают три странника (символы духа). Три раза Святогор пробует силы, пока не уходит под землю. Символическое значение образа Святогора заключено в его имени («святая гора» — защитница Русской земли). В некоторых былинах с его смертью связывается легенда о происхождении холмов неподалеку от Киева. Выполнив свою миссию, Святогор ложится в высеченный в скале гроб и окаменеваает. Оставившая мёртвое тело сила становится гранитной массой и сливается с горной породой. В этом месте, однако, заметен шов между древним и киевским циклами. В некоторых былинах при кончине и окаменении Святогора присутствует молодой «богатырь» Илья Муромец, который наследует силу своего могучего предшественника и увековечивает ее в своих подвигах, защищая Святую Русь.

В древнем эпосе о Вольге Святославиче (или Волхе Всеславьевиче) представлены более развитые общественные отношения в сравнении с теми, в которых зародился миф о Святогоре. Вольга — воин-аристократ, противопоставляемый простым крестьянам. Он действует в условиях земледельческой цивилизации, осознающей границы своих владений. В его образе смешаны исторические и мифические мотивы: он не только богатырь, но еще и маг, способный совершать различные метаморфозы (возможно, отсюда его имя — Волх, что означает «волшебник»). Вольга-Волх превращается в рыбу, птицу, волка (этот мотив оказался очень устойчивым в народной традиции и переходит даже в письменные тексты: его упоминания находим в «Слове о полку Игореве» и в «Повести о Горе-Злосчастии»). Сын дракона, еще до рождения Вольга-Волх сеет ужас в животном мире, даже цари зверей трепещут при появлении челове-

ского существа, которому известны все их тайны. В дальнейшем, однако, удачливый богатырь оказывается слабее крестьянина, целыми днями пашущего землю. Противопоставление меча оралу, развернутое в былинне, где Вольга Святославич встречает третьего из древнейших героев — Микулу Селяниновича, интерпретировалось как выражение «крестьянского антигосподского мировоззрения».

Микула Селянинович — собирательный образ крестьянина, процесс персонификации которого начался в древнейшие времена и продолжался после принятия христианства. Микула — народная форма имени «Николай» (святой Николай — покровитель тружеников-земледельцев), в то время как отчество «Селянинович» образовано от слова «селянин» и означает «сын крестьянина».

«Богатыри» поздних циклов совершают передвижения во владениях двух городов, духовных столиц их приключенческого мира, прообразами которых стали исторические центры — Киев и Новгород.

Герои киевского цикла группируются (причем, не всегда как подчиненные, но иногда как противопоставляемые ему фигуры) вокруг князя Владимира Красное Солнышко. Здесь тоже находим основную триаду героев: Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович.

Больше всего подвигов приписывается Илье Муромцу — излюбленному персонажу былин, происхождение которых относится к XII—XVI вв. и позднее. Он — защитник земли Русской, гроза «поганых», символ служения родине и бунта против трусливых правителей. Крестьянский сын, он чужд амбиций и вероломства знати. Его сила человечна и справедлива, даже если подчас и таинственна, как и сама вечная природа. Его биография отчасти перекликается с христианскими апокрифами, что придает ему черты идеального защитника Святой Руси, в соответствии с религиозными схемами православного патриотизма. Его сверхъестественная физическая мощь дана ему не темными языческими духами, а божественной волей, и потому всегда служит справедливому делу. Илья Муромец был чудесным образом исцелен: до тридцати лет у него были парализованы ноги и он лежал неподвижно в избе, когда однажды к нему пришли святые странники (в некоторых вариантах — Иисус с ангелами) и попросили воды. Илья отвечал, что не может двигаться. Тогда странники повторили просьбу, и Илья встал, исцеленный. Он тоже выпил воды вместе с гостями, и с каждым глотком к нему прибывали неизмеримые силы. Став «богатырем», Илья совершает легендарные подвиги: один справляется с сорокатысячным войском; одной стрелой поражает злодеев, угрожавших его жизни, и самого страшного Соловья-раз-

бойника, от чьего свиста спотыкается богатырский конь. Не спасает разбойника ни «покрик звериный», ни «посвист соловьиный»: приковав Соловья к седлу, «богатырь» отвозит его князю Владимиру, а потом убивает. Так же легко он расправляется с Идолищем поганым, истребляет татар. Илья сильнее, благороднее, великодушнее князя. Но когда Владимир забывает пригласить его на пир, Илья ударами стрел сбивает золотые маковки церквей, продает их и на вырученные деньги закатывает пир для кабацкого сброда. Трагическая участь всех эпических героев не обходит Илью, который, подобно персонажам северных и восточных легенд, вынужден убить собственного сына (на былины, повествующие об этом событии, уже в конце XVI в., могла также повлиять повесть о сыноубийстве Ивана Грозного).

Добрыня Никитич отличается от Ильи менее буйным нравом. В описании подвигов Добрыни кроме мотива физической силы присутствует также мотив ловкости и хитрости. Добрыня — благородного происхождения, он — хороший оратор и тонкий дипломат. Повествующие о нем былины, видимо, создавались в разные эпохи вплоть до XIX в. Добрыня тоже сражается с драконом, или змеем, — мотив, в котором сплелись различные тематические начала, как и в событиях, где вопреки преобладающим тенденциям древнерусского эпоса присутствуют женские образы: он женится на великанше Настасье, оказывается соперником в любви Алеши Поповича.

Образ Алеши Поповича воскрешает в памяти реальную историческую фигуру, упоминаемую в летописях, — Александра Поповича, человека знатного рода из Ростова. Характер у него не такой прямолинейный, как у большинства богатырей киевского цикла. Он тоже убивает дракона, «Тугарина Змеевича», но не в открытом поле, а хитростью. Алеша предстает то храбрым и верным, то коварным и вероломным человеком, ненадежным и честолюбивым.

Кроме Ильи Муромца, Добрыни Никитича и Алеши Поповича при дворе князя Владимира появляются также странствующие воины из далеких земель: Чурила Пленкович, Дюк Степанович, Ставр Годинович, Соловей Будимирович.

В другой обстановке происходит действие былин новгородского цикла. В отличие от Киева, Новгород не нуждается в богатырях, странствующих в поисках военных дел. Жизнь города, именуемого «Господин Великий Новгород», характеризуется политическими интригами и ком-

мерческой конкуренцией между купцами. В этой атмосфере рождаются эпические песни о Садко и Василии Буслаеве.

Судьба Садко воплощает ту мечту о везении, изворотливости, богатстве, в которой энергичный народ противопоставляет себя консервативной, обуржуазившейся прослойке богатого города. Садко пришел в Новгород с далекой Волги, и все его богатство — мелодичный голос и звонкие гусли. Гуслер бросает вызов всем новгородским купцам. Спор решается не копьем и мечом, как в киевских былинах, а коммерческой конкуренцией. Победа, вместе с несметными сокровищами, достанется самому предприимчивому. Морской царь (Садко поет на берегу озера Ильмень, и в некоторых вариантах былины под «морским царем» следует понимать «водного царя») дарует неизвестному чужеземцу богатство, соизмеримое только с богатствами всего Новгорода, и Садко решает скупить все новгородские товары. В некоторых былинах Садко преуспевает в этом деле; иногда — терпит поражение. Часто здесь вплетается второй мотив: путешествия и приключений в подводном царстве и на сказочном Востоке. Известны две основные версии того, как Садко попадает в царство морского царя: в одном случае буря переворачивает корабли, в другом волшебные чары прибывают корабль Садко к берегу, в то время как остальные корабли идут на полных парусах при попутном ветре. Тщетно гребцы, по древнему языческому обычаю, спускают в воду щедрые дары. «Царь морской» ждет человеческой жертвы. Тогда они кидают жребий, и становится ясно, что сам Садко должен погрузиться в пучину. «Царь морской» принимает Садко со всеми почестями, желая во что бы то ни стало его удержать, и требует, чтобы Садко женился на одной из подводных царевен. Но герой спасается из заточения с помощью святого Николая, в честь которого возводит в Новгороде церковь. Возвращение Садко в город, где он совершил первые подвиги, совпадает с обретением коммерческого успеха и невиданных богатств.

Другой важный герой новгородского эпоса, Василий Буслаев, действует на довольно ограниченном пространстве. Драчливый и заносчивый, чаще всего он является участником побоищ внутри городских стен или в пригороде. Сложенные о нем былины насыщены описаниями обычаев Новгорода — самого буржуазного из русских городов. Рассказчик то изображает героя в самом неприглядном виде, то симпатизирует его буйному нраву. Социальное положение героя неопределенно. Иногда он ведет себя как аристократ, желающий держать в подчинении покорных горожан, иногда поднимает городской сброд на борьбу с установленным порядком. Как и все герои известных нам былин, наделенный недюжинной

физической силой, он терроризирует город и его окрестности в компании дюжины головорезов — своих подручных. Самый яркий подвиг Василия Буслаева — битва со всем населением Новгорода: герой затевает страшное кровопролитие, крушит все на своем пути, и лишь мать, сама напуганная воинственным безумием сына, едва в состоянии его остановить. Только мотив смерти Василия Буслаева переносит действие далеко от Новгорода. Правда, это скорее метафорическая, чем реальная пространственная удаленность. Василий, с дюжиной своих молодцов, отправляется в Святую Землю, но никто из них не испытывает уважения к святыням. Тринадцать молодчиков, голые, без молитвы и благословения, купаются в Иордане, оскорбляя религиозное чувство набожных паломников, которые заходят в воду одетые, в благоговейном молчании. По дороге из Иерусалима Василий находит череп, хочет пнуть его, но «пуста голова, человечья кость» предсказывает скорую гибель «буйной головушке» Василия. Действительно, вскоре Василий, резвясь с друзьями, разбивает голову о камень, «где лежит пуста голова».

Поэтическое наследие русских былин вызывает в каждом, кто берется его исследовать, живое сожаление о том, что такое сокровище на протяжении долгих веков оставалось неизвестным литературе. Хотя эта богатая творческая кладовая скрывалась за фасадом официальной православной литературы, не стоит считать случайным расцвет современной русской литературы, где после многовекового созревания сошлись идейные и стилистические достижения церковно-славянской литературы и народной поэзии.

Для былин характерен набор устойчивых приемов, к которым нередко прибегали поэты XIX—XX вв. В метрике заметно стихийное использование тонического стихосложения. Как правило, былины слагались из коротких стихов в четыре, пять, шесть, редко — семь стоп в разных тонических вариациях в зависимости от музыкальных потребностей (часто эпические произведения пелись). Традиционно былина состоит из четырех частей: прелюдии (запева), пролога (зачина), центральной части и заключения (исхода). В центральной части допускается большая свобода для исполнителя, тогда как остальные части обычно содержат устойчивые стилистические формулы.

До XVIII в. распространенные во всех русских землях, впоследствии былины сохраняются только в отдельных районах, особенно в северных областях (откуда их приносили в центральный и южный регионы разного рода исполнители или «скоморохи» и где социальные преобразования

совершались с отставанием). Первые фольклористы, записывая былины с живого народного голоса, изумлялись чудесной памяти рассказчиков — «сказителей», повторявших тысячи стихов, нигде не записанных и передававшихся из поколения в поколение. Некоторые из этих «сказителей», например Т. Г. Рябинин (1791—1885) и М. Д. Кривополенова (1844—1924), приобрели широкую известность.

Исторические песни

Формально исторические песни близки к былинам и могут считаться их поздними вариантами. В научной классификации при различении двух типов эпической поэзии учитываются как хронологические рамки их существования, так и степень соответствия историческим событиям. Считается установленным, что приблизительно с XIV в. исторические песни, слагавшиеся при татаро-монголах, в царствование Ивана Грозного и в Смутное время (начало XVII в.), в значительной мере заменили собой былины. Тот факт, что некоторые произведения, сложенные по схеме «исторической песни», возникли в киевское или послепетровское время, не оспаривает законность границ классификации, — как нет ничего удивительного в том, что некоторые былины создавались в новейшую эпоху. Но поскольку хронология устной народной словесности всегда спорна, надежнее определять «историческую песнь» с опорой на элементы ее внутренней структуры, на её интонацию и, в первую очередь, на её «историчность».

Исторические песни, появившиеся во время татаро-монгольского ига, образуют подобие параллели героическим «повестям», введившимся в летописи в XIII—XIV вв. Наиболее известная из них повествует о Щелкане Дуденьевиче, одном из самых жадных и безжалостных полководцев Орды, получившем от хана Азвяка (Узбека) ярлык на Тверь. Не выдержав притеснений, жители Твери подстрекают к бунту своих князей, и те, в конце концов, хватают Щелкана, один за волосы, другой за ноги, и разрывают его. Восстание в Твери — исторический факт, упоминаемый в летописях и относящийся к 1327 г. Кроме того, песни татарского времени рассказывают о Михаиле Козаринове, освободившем русскую девушку из плена поганых; об Авдотье Рязаночке, которая, растрогав своей речью хана Бахмета, освобождает православных пленников; и о других русских людях, совершивших подвиги в этот период.

Излюбленные герои XVI в. — Иван Грозный и Ермак Тимофеевич, покоритель Сибири. К циклу об Иване Грозном относятся песни, по-

вестующие о темных семейных делах царя и, в трагически-приподнятом тоне, о смерти царевича. Часто Иван выступает как положительный персонаж. Народ прославляет в нем восстановителя порядка и обличителя вероломной знати. Все мотивы, присутствующие в летописях и перекликающиеся в былинах, сливаются в знаменитом «Взятии Казани».

Некоторые исторические песни, тематически связанные со «смутой», уже знакомы нам по сборнику первого современного собирателя, англичанина Ричарда Джеймса. В них воспеваются православные герои и героини, такие как Ксения, жена Бориса Годунова; мрачными красками рисуются Лжедмитрий, Марина Мнишек и польские захватчики.

В правление Петра Великого сразу же появляются эпические песни, отразившие политические события того времени и начинания царя-реформатора.

Духовные стихи

В городах и деревнях Древней Руси народ собирался вокруг благоговейно чтимых нищенствующих странников. Эти так называемые «калики» (возможно от «калека», то есть «инвалид»), часто слепые, исполняли фантастические поэмы, отличавшиеся от героического эпоса и структурой и темами, аккомпанируя себе на музыкальных инструментах. Их пение воскрешало в памяти слушателей вдохновенные евангельские притчи и жития святых, а репертуар представлял собой нечто вроде поэтической разновидности апокрифической литературы. Термин «духовные стихи» отражает религиозный характер их произведений, где образы, освященные религиозной литературой, сливаются с образами, близкими народной традиции, рождая то героические, то исполненные мистического лиризма интонации. Иногда за «духовными стихами» скрывалась пропаганда еретических сект, что подтверждается особым успехом, которым начиная с XVII в. пользовался этот жанр у «старообрядцев». Формально здесь очевидно влияние ветхозаветной поэзии, особенно псалмов.

Характер «духовных стихов», часто заимствующий структуру житий, предполагает их книжное происхождение, что, впрочем, не отрицает художественной самостоятельности большинства произведений.

К примеру, прослеживается очевидная связь песни об «Алексии, человеке Божьем» с многочисленными апокрифами на ту же тему, распро-

страненными в христианской Европе. Чеканные глагольные рифмы подсказывают аналогии с ритмом различных письменных текстов, стоящих у истоков киевской литературы. Возможно, нет ничего удивительного в том, что благоприятная почва для сближения церковнославянской и народной традиций возникла в той культурной среде, где появились «духовные стихи». В песне о «Егории Храбром» находим сочетание сказочного и официально-агиографического элементов, характерное для апокрифа и вошедшее в письменную литературу именно благодаря апокрифу. Царевич Егорий терпит невыносимые пытки, не желая отречься от христианской веры. По духу это святой в византийском стиле, утвержденный в догматах веры не меньше любого богослова, но его физический облик не имеет ничего общего с христианской символикой и напоминает странные метафоры наидревнейших мифов: у него ноги из серебра, руки из золота, тело соткано из звезд, а голова — из алмазов.

«Калики перехожие» охотно воспевали евангельский эпизод с воскресением Лазаря или, по некоторым изводам, двух братьев Лазарей. Однако самым знаменитым произведением этого жанра является «Голубиная книга». Прилагательное «голубиная», образованное от существительного «голубь» (символ Святого Духа), в народе смешивалось с прилагательным «глубинный» от «глубина», так что и сказителям и слушателям казалось, что речь идет о «Глубинной книге». Книга эта, упавшая на землю с облака, содержит ответы на самые сложные вопросы. Любоваться ею приходят сорок владык со всего света, но никто не в состоянии её прочесть. Даже её размеры внушают благоговение («вдолину книга сорока локот, поперек книга тридцати локот»). Один только царь Давид Евсеевич знает, что в ней написано, и может ответить на все вопросы князя Володимира Володимировича (по другим версиям, Володимира, Болотомана Болотомановича, Малудумера): как появился мир? зачем нужны солнце, луна и звезды? откуда они появились?¹

Сказка

Обращение литературы к народной традиции, начавшееся в XVIII в. и продолжающееся по сей день, привело в России к открытию чудесного

¹ По большинству вариантов этого духовного стиха, «Голубиная книга» свалилась около Иерусалима, на гору Фаворскую, к камню Алатырю. Примечательно, что около Иерусалима реальной находилась скала, называемая по-древнерусски (в «Истории» Флавия) «Голубный камень» или «Голубен камень». — *Прим. А. С. Демина.*

мира сказки, повлиявшей на возникновение новых произведений искусства и встреченной, возможно, с большим энтузиазмом, чем былины и другие жанры устной поэзии. Сборники, опубликованные братьями Гримм, многие научные исследования, обработки в творчестве писателей и художников, приблизили к нам древнее сказочное наследие, не столь суровое, как эпос. Сказки рассказывались не одними «скоморохами» или «сказителями», они сохранялись в семье, что придает им особый аромат.

Но если этот специфический жанр полностью оправдывает восторги тонких ценителей красоты, то с определением места народной сказки в истории литературы дело обстоит намного сложнее. Как и в случае с эпосом, любые попытки периодизации сталкиваются с отсутствием точно датированных текстов. Кроме того, произведения не обладают такими индивидуальными характеристиками, которые позволили бы сгруппировать их по аналогии с былинными циклами. В сравнении с эпическими, сказочные мотивы менее «национальны» и типичны. Лишь немногие персонажи древней универсальной мифологии прижились на русской земле. Среди них вспомним Бабу-Ягу, ведьму, несмотря на германские корни, известную всем славянам. Она живет «на краю света», то есть у дальних границ России, ест детей, но иногда оборачивается доброй старушкой: например, принимает участие в судьбе Иванушки, младшего из трех крестьянских братьев. Старший из них — умный, средний — посредственный, младший — совсем дурак. По логике мотива, присутствующего и в сказках других народов, дураку удастся счастливо завершить дело, в то время как умные братья терпят поражение. Иванушке помогают Баба-Яга и две её пожилые родственницы: мать и бабушка, живущие в домике на краю света.

Еще один излюбленный персонаж сказки — Кощей Бессмертный, грозный страж сокровищ, воплощение зла. Кощю можно убить, лишь отыскав яйцо, где заключена его жизнь. В конце концов, Кощю убивает Иван-царевич, непутевый младший брат, которого старшие обижают и высмеивают, — но именно ему покровительствуют животные, сама природа, даже Баба-Яга.

Летающие ковры, волшебные палочки и другие магические предметы облегчают герою вход в чудесный мир, связывая русскую сказку с восточной мифологией, распространившейся в Европе. К местным источникам восходят персонифицированные образы стихий: Вихря, Мороза и других.

БИБЛИОГРАФИЯ

Общие работы

- Исторические чтения о языке и словесности в заседаниях 2-го Отделения Императорской Академии Наук 1856 и 1857 гг. СПб., 1857.
- Караулов Г. Э. Очерки истории русской литературы. Т. 1. Одесса, 1870.
- Евстафиев П. В. Древняя русская литература (до-петровский период). СПб., 1881.
- История русской словесности. В 2 ч. / Сост. И. Порфирьев. Казань, 1879—1904. Ч. 1. Казань, 1893.
- Пыпин А. Н. История русской литературы. Т. 1. Древняя письменность. СПб., 1898.
- Владимиров П. В. Древняя русская литература киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1900.
- Протопопов Н. Очерки по истории древнерусской письменности от начала письменности до XVIII века. 2-е изд. М., 1902.
- Архангельский А. С. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского Государства (кон. XV—XVII в.). Казань, 1913.
- Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. I. История древней русской литературы. 2-е изд. СПб., 1913.
- Петухов Е. Русская литература: Древний период. Пг., 1916.
- Грузинский А. Е. История русской литературы до XIX в. Т. 1. Допетровская литература. М., 1916.
- Сперанский М. Н. История древней русской литературы. В 2 т. 3-е изд. М., 1920—1921.
- Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI—XIII вв.). Пг., 1922.
- Lo Gatto E. Storia della letteratura russa. Vol. 1. Dalle origini a tutto il secolo XVI. Roma, 1928.
- Сакулин П. Н. Русская литература: Социологический обзор литературных стилей. Ч. 1. Литературная старина. М., 1928.
- Хрущевский М. История української літератури. Київ; Львів, 1923—1925.
- Ljackij E. Historický přehled ruské literatury. I: Staré ruské písemnictví. Praha, 1937.
- Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1938; см. также: 7-е изд., с библиогр. М., 1966.
- Орлов А. С. Курс лекций по древней русской литературе. М.; Л., 1939.
- История русской литературы. Т. 1. Литература XI — начала XIII века. М.; Л.: АН СССР, 1941; Т. 2. Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л., 1945; Т. 2. Ч. 2. Литература 1590—1690 гг. М.; Л., 1948.
- Лихачев Д. С. Национальное самосознание древней Руси: Очерки из области русской литературы XI—XVII вв. М., 1945.

- Tschizewskij D. Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jahrhundert — Kiever Epoche. Frankfurt, 1948.
- Gudzy N. K. History of Early Russian Literature / Transl. from the second Russian edition by S. Wilbur Jones; Intro. by Gleb Struve. N. Y., 1949.
- Сазонова Ю. Л. История русской литературы: Древний период. В 2 т. N. Y., 1955.
- Історія української літератури. Т. 1. Київ: АН УРСР, 1954.
- Stender-Petersen A. Geschichte der russischen Literatur. München, 1957.
- Gorlin M., Bloch-Gorlina R. Études littéraires et historiques. Paris, 1957.
- Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. М., 1958.
- Водовозов Н. В. История древней русской литературы. М., 1957; см. также: М., 1962.
- Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль древней Руси XI—XIV вв. М., 1960.
- Čizewskij D. History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque. 's-Gravenhage, 1962.
- Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности до XVIII века. М., 1962.
- Русская литература XI—XVII веков среди славянских литератур // ТрОДРА. 1963. Т. XIX.
- Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961.
- Стафеев Г. И. Древнерусская литература. М., 1963.
- Lo Gatto E. Storia della letteratura russa. Firenze, 1964.
- Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков // ТрОДРА. 1964. Т. XX.
- Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы // ТрОДРА. 1965. Т. XXI.
- Кусков В. В. История древнерусской литературы: Курс лекций. 2-е изд. М., 1966.
- Еремин И. П. Литература древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
- Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII веков / Сост. Н. К. Гудзий. М., 1955.
- Stender-Petersen A., Congrat-Butlar S. Anthology of Old Russian Literature. N. Y., 1954.
- Lo Gatto E. Le più belle pagine della letteratura russa. I. Milano, 1957.
- Zenkovsky S. A. Medieval Russia's Epic, Chronicles and Tales. N. Y., 1963.
- Fedotov G. P. A Treasury of Russian Spirituality. N. Y.; Evanston, 1965.
- Жовтис А. Л. Древнерусская литература: Хрестоматия. М., 1966.
- Арсеньев А. В. Словарь писателей древнего периода русской литературы IX—XVIII веков (862—1700 гг.) / Под ред. О. Ф. Миллера. СПб., 1882.
- Библиография советских работ по древнерусской литературе за 1945—1955 гг. / Сост.: В. А. Колобанов, О. Ф. Коновалова, М. А. Салмина; Ред. Д. С. Лихачев. М., 1956.

Дробленкова Н. Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI—XVII вв. за 1917—1957 гг. / Под ред. и со вступ. ст. В. П. Адриановой-Перетц. М., 1961.

Киевская эпоха

Истоки литературы и культура Киевской Руси

- Греков Б. Киевская Русь. М.; Л., 1953; см. также: Его же. Избранные труды. Т. 2. М.; Л., 1959; перевод на англ. яз.: 1959.
- Esc A. Le Moyen Age russe / Préf. de Henri Pirenne. Paris, 1933.
- История культуры древней Руси. М.; Л., 1948 и 1951.
- Lo Gatto E. Storia della Russia. Firenze, 1946.
- Paszkievicz H. The Origin of Russia. London, 1954.
- Paszkievicz H. The Making of the Russian Nation. London, 1963.
- Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962.
- Djaparidzé D. Medieval Slavic Manuscripts: A Bibliography of Printed Catalogues / Foreword by Pierre Pascal. Cambridge, Mass., 1957.
- Махновець Л. Е. Українські письменники: Біо-бібліографічний словник. Т. 1. Київ, 1960.
- Picchio R. In merito alla tradizione testuale russa antica // Studi in onore di A. Cronia. Padova, 1967.
- Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869.
- Dvorník F. Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle. Paris, 1926.
- Maver G. Slavi // Enciclopedia italiana. T. XXXI.
- Borriero P. L. Storia della letteratura bulgara con un profilo della letteratura paleoslava. Milano, 1957.
- Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958.
- Woltnер M. Die altrussische Literatur im Spiegelbild der Forschung // Zeitschrift für Slawische Philologie. 1952. Bd XXI; 1955. Bd XXIII; 1959. Bd XXVII.
- Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.
- Dujčev I. Medioevo bizantino-slavo. Vol. I. Saggi di storia politica e culturale. Roma, 1965.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви. М., 1901—1904.
- Amman A. M. Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi. Torino, 1948.
- Amman A. M. Untersuchungen zur Geschichte der kirklichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Hf. I. Die Ostslavische Kirche im jurisdiktinellen Verband der byzantischen Grosskirche (988—1459). Würzburg, 1955.
- Рамм Б. Я. Папство и Русь в X—XV веках. М.; Л., 1959.
- Raes A. S. I. Introductio in Liturgiam orientalem. Roma, 1947.

Gordillo M. S. I. Compendium Theologiae Orientalis. Roma, 1950.

Ефимов А. И. История русского литературного языка. М., 1954.

Обнорский С. П. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.; Л., 1946.

Левин В. Д. Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1958.

Якубинский Л. П. История древнерусского языка / С предисл. и под ред. акад. В. В. Виноградова; Примеч. проф. П. С. Кузнецова. М., 1963.

Picchio R. Osservazioni sulla tradizione stilistica nella letteratura russa antica // Rivista di letterature moderne e comparate, XI, 2. Firenze, 1958.

Адрианова-Перетц В. П. Очерк поэтического стиля древней Руси. М.; Л., 1947.

Переводы

Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. Казань, 1889.

Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пonomарева. СПб., 1894.

Шевырев С. П. История русской словесности. М., 1860.

Лихачев Д. С. Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952.

Соболевский А. Ю. Особенности русских переводов домонгольского периода // Тр. IX археологического съезда в Вильно 1893 г. Т. 2. М., 1897.

Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963.

Остромирово Евангелие 1056—1057 гг. / Под ред. И. К. Савинкова. СПб., 1889.

Изборник 1076 года / Изд. подгот. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1963.

Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия. М., 1895.

Владимиров П. В. Научное изучение апокрифов — отреченных книг в русской литературе во второй половине XIX столетия. Киев, 1900.

Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в югославянской и русской письменности. Пг., 1921.

Mazon A. Le centaure de la légende vieux-russe de Salomon i Kitovras // Revue des études slaves. T. VII, fasc. 1—2.

Орлов А. С. Переводные повести феодальной Руси и Московского государства XII—XVII веков. Пг., 1921.

Развитие самостоятельной литературы

Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава. М., 1844.

Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI ст.). СПб., 1906.

- Жданов И. Н. Сочинения. Т. 1—2. СПб., 1904—1907.
- Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков / Под ред. И. П. Еремина и Д. С. Лихачева. М., 1957.
- Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubenskenntnis nach der Erstausgabe von 1884 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. Wiesbaden, 1962;
- Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // *Slavia*. 1963. Т. XXXII, № 2.
- Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. Пг., 1916.
- Бугославський С. А. Пам'яткі XI—XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. Київ, 1928.
- Müller L. Neue Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der heiligen Boris und Gleb // *Slavische Studien zum V Internationalen Slavistenkongress in Sofia*, 1963.
- Воронин Н. Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // *ТрОДРА*. 1957. Т. XIII.
- Норов А. С. Путешествие игумена Даниила по Св. Земле в начале XII в. СПб., 1864.
- Веневитинов М. А. Хождение Игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 1877.
- Заболотский П. А. Легендарный и апокрифический элемент в Хождении Игумена Даниила // *Русский филологический вестник*. 1889. № 1—2; 3—4.
- Данилов В. В. К характеристике «Хождения» Игумена Даниила // *ТрОДРА*. 1954. Т. X.
- Янин В. Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение Игумена Даниила» // *ТрОДРА*. 1960. Т. XVI.
- ГлушакOVA Ю. П. О путешествии игумена Даниила в Палестину // *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сб. ст. к 70-летию академика М. Н. Тихомирова*. М., 1963.
- Шляков Н. В. О поучении Владимира Мономаха // *ЖМНП*. 1900. Май, ч. 329; Июнь, ч. 329; Июль, ч. 330.
- Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. Ч. 1. М., 1901.
- Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.
- Полное собрание русских летописей. Повесть временных лет, I—II / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950.
- Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.
- Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // *ТрОДРА*. 1940. Т. IV.
- Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древне-русской письменности. В 2 т. Берлин, 1924 и 1927.

Minissi N. Criteri e metodi nella edizione e recensione della Povest' vremennykh let // Ricerche Slavistiche. 1957. Vol. V.

Бережков Н. С. Хронология русского летописания. М., 1963.

Сухомлинов М. И. О древней летописи как памятнике литературном. СПб., 1856.

La chronique dite de Nestor / Sous la direction de L. Léger. Paris, 1884.

Die altrussische Nestorchronik / Hrsg. R. Trautmann. Leipzig, 1931.

Местные литературы

Погибель земли Русской

Владимиров П. И. Литература Слова о полку Игореве со времени его открытия (1795) по 1894 г. // Университетские известия (Киев). 1894. № 4.

Гудзий Н. К. Литература «Слова о полку Игореве» за последнее двадцатилетие (1894—1913): Критико-библиогр. очерк // ЖМНП. 1914. № 2.

Перетц В. Н. К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926.

Адрианова-Перетц В. П. Слово о полку Игореве: Библиография изданий, переводов и исследований. М.; Л., 1940.

Данилова О. В., Поплавская Е. Д., Романченко И. С., Шамбинаго С. К. Слово о полку Игореве: Библиогр. указ. М., 1940.

Дмитриев Л. А. «Слово о полку Игореве»: Библиогр. изданий, переводов и исследований. 1938—1954. М.; Л., 1955.

Головенченко Ф. М. Слово о полку Игореве: Библиогр. очерк, перевод, пояснения к тексту и переводу. М., 1963.

Mazon A. Le Slovo d'Igor. Paris, 1940.

La geste du Prince Igor': Épopée russe du douzième siècle / Texte établi, traduit et commenté sous la direction d'Henri Grégoire, de Roman Jakobson et de Marc Szeftel, assistés de A. Joffe. N. Y., 1948.

Mazon A. Le Slovo d'Igor // The Slavonic and East European Review. 1949. Vol. XXVII.

Слово о полку Игореве: Сб. исслед. и ст. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950.

Menges K. H. The Oriental Elements in the Vocabulary of the Oldest Russian Epos, the Igor' Tale Slovo o Pŭlku Igorevĕ. N. Y., 1951.

Дмитриев-Кельда И. Д. О восстановлении списков «Слова о полку Игореве». Саранск, 1956.

Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. 2-е изд. М., 1955.

Besharov Justinia. Imagery of the Igor' tale in the light of Byzantino-Slavic poetic theory. Leiden, 1956.

Дмитриев Л. А. История первого издания Слова о полку Игореве: Материалы и исследования. М., 1960.

Слово о полку Игореве, памятник XII века / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1962.

Jakobson R. Selected Writings. Vol. IV. Slavic Epic Studies. The Hague; Paris, 1966.

- Соловьев А., Якобсон Р. Слово о полку Игореве в переводах конца восемнадцатого века. Leiden, 1954.
- Якобсон Р. Изучение Слова о полку Игореве в Соединенных Штатах Америки // ТрОДРА. 1950. Т. VIII.
- Боброва Е. И. Первые итальянские переводы «Слова о полку Игореве» // ТрОДРА. 1958. Т. XIV.
- Racini L. Slovo o polku Igoreve. Napoli, 1946.
- Cantare della gesta di Igor / A cura di R. Poggioli. Torino, 1954.
- Слово о полку Игореве: Древнерусский текст и переводы. М., 1965.
- Čiževska T. Glossary of the Igor' Tale. The Hague; London; Paris, 1966.
- Памятники славяно-русской письменности. Т. 2. Патерик Киевского Печерского монастыря / Под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1911.
- Шахматов А. А. Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // Изв. Отд. рус. яз. и словесности Академии наук. 1897. № 2.
- Воронин Н. Н. Политическая легенда в Киево-Печерском патерике // ТрОДРА. 1955. Т. XI.
- Никольский Н. К. О литературных трудах Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892.
- Vaillant A. Cyrille de Turov et Grégoire de Nazianze // Revue des études slaves. 1950. Т. XXVI.
- Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТрОДРА. 1955. Т. XI; 1957. Т. XII.
- Kirill von Turov. Zwei Erzählungen / Nach der Ausgabe von Kalajadovič 1821 mit einer Einleitung von Dmitrij Tshizhevskij // Slavische Propyläen. München, 1964.
- Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.
- Gorlin M. Sérapion de Vladimir, prédicateur de Kiev // Revue des études slaves. 1948. Т. XXIV.
- Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского? // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. 1952. Т. XI.
- Колобанов В. А. К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Учен. зап. / Владимирский гос. педагогический ин-т им. П. И. Лебедева-Полянского. Владимир, 1958.
- Колобанов В. А. Общественно-литературная деятельность Серапиона Владимирского. Л.; Владимир, 1952.
- Лихачев Д. С. Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского // ТрОДРА. 1947. Т. V.
- Мансikka В. Житие Александра Невского: Разбор редакций и текст. СПб., 1913.
- Серебрянский Н. И. Древне-русские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915.

- Малышев В. И. Житие Александра Невского (по рукописи середины XVI в. Гребенщиковской старообрядческой общины в г. Риге) // ТрОДРА. 1947. Т. V.
- Бегунов Ю. К. К вопросу об изучении жития Александра Невского // ТрОДРА. 1961. Т. XVII.
- Тихомиров М. Н. Где и когда было написано «Слово о погибели Русской земли» // ТрОДРА. 1951. Т. VIII.
- Gorlin M. Le Dit de la ruine de la terre russe et la mort du grand prince Jaroslav // Revue des études slaves. 1947. Т. XXVIII.
- Soloviev A. Le Dit de la ruine de la terre russe // Byzantion. 1953. Т. XXII.
- Гудзий Н. К. О «Слове о погибели Русской земли» // ТрОДРА. 1956. Т. XII.
- Philipp W. Über das Verhältnis des «Slovo o pogibeli Russkoj zemli» zum Žitie Aleksandra Nevskogo // Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte. Bd V. Berlin, 1957.
- Соловьев А. В. Заметки к «Слову о погибели Руския земли» // ТрОДРА. 1958. Т. XV.
- Soloviev A. Die Dichtung vom Untergang Russlands // Die Welt der Slaven. 1964. Bd IX, Hf. 3.
- Данилов В. В. Слово о погибели Руския земли как произведение художественное // ТрОДРА. 1960. Т. XVI.
- Мещерский Н. А. К реконструкции текста Слова о погибели Руския земли // Вестник Ленингр. ун-та. Вып. 14. Сер. яз. и лит. 1963. № 3.
- Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965.
- Воинские повести древней Руси / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1949.
- Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.
- Čiževskij D. Über den Stil der Galizisch Volynischen Chronik // Südost Forschungen. Bd XII. München, 1954.
- Гонсьорський А. Галицько-волинський літопис. Київ, 1958.
- Шляпкин И. А. Слово Даниила Заточника по всем известным спискам. СПб., 1889.
- Миңдалёв П. П. Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.
- Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Пригот. к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932.
- Скрипиль М. О. Слово Даниила Заточника // ТрОДРА. 1955. Т. XI.
- Воронин Н. Н. Даниил Заточник // Исследования и материалы по древнерусской литературе: Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967.
- Розанов С. Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. СПб., 1912.

Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как источник. М., 1871.

Славянское православное возрождение

- Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // IV Международный съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1958.
- Picchio R. «Prerinscimento esteuropeo» e «Rinascita slava ortodossa» // Ricerche Slavistiche. 1958. Vol. IV.
- Толстой Н. И. К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопр. языкознания. 1961. № 1.
- Толстой Н. И. Роль древнеславянского литературного языка в истории русского, сербского и болгарского литературных языков в XVII—XVIII вв. // Вопросы образования восточнославянских национальных языков. М., 1962.
- Picchio R. Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition // Die Welt der Slaven. 1962. Bd VII, Hf. 1.
- Picchio R. A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica // Ricerche slavistiche. 1963. Vol. XI.
- Picchio R. Slave Ecclésiastique, Slavons et Rédactions // To honour Roman Jakobson. Vol. 2. The Hague, 1967.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
- Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии. Т. I—II. СПб., 1888—1890.
- Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393) / Nach den besten Handschriften herausgegeben von E. Kalužniacki. Wien, 1901.
- Kalužniacki E. Aus der panegirigischen Literatur der Südslaven. Wien, 1901.
- Кизелков В. С. Патриарх Евтимии. Похвалное слово от Григорий Цамблак. София, 1935.
- Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке / Имп. Акад. Наук. СПб., 1895.
- Kujew K. Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej. Kraków, 1950.
- Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы // ТрОДРЛ. 1963. Т. XIX.
- Епифаний Премудрый. Житие Св. Стефана, епископа Пермского / Издано В. Дружининым. 's-Gravenhage, 1959.
- Sergej von Radonesh. Münster, 1956.
- Зубов В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб // ТрОДРЛ. 1953. Т. IX.
- Житие Митрополита всея Руси Святого Алексея, составленное Пахомием Логофетом. СПб., 1877—1878.
- Яблоньский В. Пахомий Серб и его агиографические писания: Биографический литературный очерк. СПб., 1908.
- Werke im Auswahl. Pachomij Logofet / Nachdruck der Ausgabe von W. Jablonskij mit einer Einleitung von D. Tschizewskij. München, 1964.
- Симони П. К. Задонщина вел. кн. господина Димитрия Ивановича и брата его кн. Володимира Андреевича, по Кирилло-Белоозерскому списку 1470 г. //

- Памятники старинного русского языка и словесности XV—XVIII вв. Т. 3. Пг., 1922.
- Шамбинаго С. К. Задонщина. М., 1947.
- Mazon A. La Zadoňščina: réhabilitation d'une œuvre // *Revue des études slaves*. 1938. Т. XVIII, fasc. 1—2.
- Адрианова-Перетц В. П. Задонщина: Текст и примеч. // ТрОДРЛ. 1947. Т. V.
- Адрианова-Перетц В. П. Задонщина: Опыт реконструкции авторского текста // ТрОДРЛ. 1948. Т. VI.
- Воинские повести древней Руси / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л., 1949.
- Frček J. Zadoňština: Staroruský žalospěv o boji Rusů s Tatary r. 1380: Rozprava literárně dějepisná. Kritické vydání textů. Praha, 1948.
- Назаревский А. А. Задонщина в исследованиях последнего десятилетия // ТрОДРЛ. 1956. Т. XII.
- Виноградова Л. В. Лексическая вторичность «Задонщины» сравнительно со «Словом о полку Игореве» // ТрОДРЛ. 1956. Т. XII.
- Виноградова Л. В. Некоторые замечания о лексике «Задонщины» // ТрОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского // ТрОДРЛ. 1947. Т. V.
- Хрущов И. П. О памятниках, прославивших Куликовскую битву. Казань, 1878.
- Дмитриев Л. А. О датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТрОДРЛ. 1954. Т. X.
- Blankoff J. Les présages dans le Dit d'Igor' et la Zadoňščina // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*. Т. XV. Bruxelles, 1960.
- Mateika L. Comparative analysis of syntactic constructions in the Zadoňščina // *American Contributions to the fifth International Congress of Slavists*. The Hague, 1963.
- Čizevská T. A comparative lexicon of the Zadoňščina // *American Contributions to the fifth International Congress of Slavists*. The Hague, 1963.
- Jakobson R., Worth D. S. Sofonia's Tale of the Russian-Tatar Battle on the Kulikovo Field. The Hague, 1963.
- Библиография научно-исследовательских работ по Задонщине (1852—1965) / Сост. Н. Ф. Дробленкова и Ю. К. Бегунов // Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966.
- Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875.
- Повесть о взятии Царьграда Нестора Искандера (изданная архимандритом Леонидом) // Памятники древней письменности. Т. XI. СПб., 1886.
- Unbegaun V. Les relations vieux-russes de la prise de Constantinople // *Revue des études slaves*. 1929. Т. IX, fasc. 1—2.
- Смирнов Н. А. Историческое значение русской «Повести» Нестора-Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. // *Византийский временник*. 1953. Т. VII.

- Сперанский М. Н. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI—XVII веков // ТрОДРА. 1954. Т. X.
- Скрипиль М. О. «История» о взятии Царьграда турками Нестора Искандера // ТрОДРА. 1954. Т. X.
- Азбелев С. Н. К датировке русской повести о взятии Царьграда турками // ТрОДРА. 1961. Т. XVIII.
- Жданов И. Н. Русский былевой эпос. СПб., 1895.
- Дмитриева Р. П. О некоторых источниках «Послания» Спиридона-Саввы // ТрОДРА. 1957. Т. XIII.
- Дмитриева Р. П. Сказание о князех Владимирских // М.; Л., 1954.
- Скрипиль М. О. Сказание о Вавилоне граде // ТрОДРА. 1953. Т. IX.
- Седелъников А. Д. Литературная история повести о Дракуле // Изв. по рус. яз. и словесности АН СССР. 1929. № 2.
- Повесть о Дракуле / Исследование и подгот. текстов Я. С. Лурье. М.; Л., 1964.
- Снегирев И. М. Иван Третий и его время. М., 1942.
- Лихачев Д. С. Культура Руси эпохи образования русского национального государства. М., 1946.
- Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901.
- Schaefer H. Moskau das dritte Rom. 2. Aufl. Darmstadt, 1957.
- Буслаев Ф. И. Местные сказания владимирские, московские и новгородские // Летописи русской литературы и древности. Т. IV. М., 1862.
- Дурново Н. Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Тр. Славянской комиссии Московского археологического общества. Т. IV, кн. 1. М., 1914.
- Еремин И. П. Из истории русской повести: Повесть о посаднике Шиле // Тр. Комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Т. 1. Л., 1932.
- Frolow A. Le znanie de Novgorod // Revue des études slaves. 1948. Т. XXIV; 1949. Т. XXV.
- Дмитриев Л. А. Повесть о житии Михаила Клопского. М.; Л., 1958.
- Петров И. И. О судьбе венца Константина Великого в русской церкви // Тр. Киевской Духовной академии. 1865. Т. 12.
- Павлов А. Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. 1896. Т. III, кн. 1.
- Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века // ТрОДРА. 1953. Т. IX.
- Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Учен. зап. / Ленингр. гос. ун-т. Сер. филол. наук. 1954. № 20.
- Stremoukhoff D. La Tiare de Saint Sylvestre et le klobuk blanc // Revue des études slaves. 1957. Т. XXXIV, fasc. 1-4.
- Хождение за три моря Афанасия Никитина (1466—1472) / Под ред. В. П. Волгина, В. В. Виноградова, И. А. Орбели, М. Н. Тихомирова, Я. С. Лурье, В. П. Адриановой-Перетц, Н. С. Царева. М.; Л., 1958.

- Хождение за три моря Афанасия Никитина, 1466—1472 / Под ред. Д. Н. Буторина и Б. М. Ментинова. М., 1960.
- Trubetskoi N. S. Three Philological Studies. Ann Arbor, 1963.
- Verdiani C. Il ms. Troickij del «Viaggio» di Afanasij Nikitin // Archivio Glottologico Italiano, XLVII, 1, 1962.
- Verdiani C. «Dega», «Aland», «Sibait» nel «Viaggio al di là dei tre mari» di Afanasij Nikitin // Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver. Firenze, 1962.
- Afanasij Nikitin. Il viaggio al di là dei tre mari / Testo, traduzione, commento a cura di Carlo Verdiani. Firenze, 1963.
- Лурье Я. С. Роль Твери в создании русского национального государства // Учен. зап. / Ленингр. гос. ун-т. 1936. Вып. 36, III.
- Philipp W. Ein Anonymus der Tverer Publizistik im 15. Jahrhundert // Festschrift für Dmytro Čizevskij, zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954.
- Миңдалёв П. П. Повесть о Меркурии Смоленском и былевой эпос // Сб. ст. в честь Д. А. Корсакова. Казань, 1913.
- Белецкий Л. Т. Литературная история повести о Меркурии Смоленском: Исследование и тексты // Сб. Отд. рус. яз. и словесности Академии Наук. 1922. Вып. XCIX, № 8.
- Скрипиль М. О. Повесть о Петре и Февронии // ТрОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Клибанов А. И. Повесть о Петре и Февронии как памятник русской общественной мысли // Исторические записки. 1959. № 65.
- Strojev V. Zur Herkunftsfrage der «Judaisierenden» // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1934. Bd IX.
- Долгов Г. О. Московский собор 1490 г. против жидовствующих по новооткрытым документам // ЧОИДР. Т. III. М., 1902.
- Казакова Н. А. Идеология стригольничества, первого еретического движения на Руси // ТрОДРЛ. 1955. Т. XI.
- Бегунов Ю. К. Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси // ТрОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960.
- Хрущов И. П. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого. СПб., 1868.
- Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959.
- Лурье Я. С. К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТрОДРЛ. 1957. Т. XIII.
- Ржигва В. Ф. Из полемики «иосифлян» и «нестяжателей» // Изв. АН СССР. 1929. Вып. VII, № 10.

Литература Московии

Литературное сознание в XVI веке

- Каратаев И. П. Хронологическая роспись славянских книг, напечатанных кирилловскими буквами 1491—1730. СПб., 1861.
- Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках. М., 1958.
- Unbegaun В. La langue russe au XVI siècle (1500—1550). Paris, 1935.
- Duchesne E. Le Stoglav ou le cent chapitres. Paris, 1920.
- Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1957.
- Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси. СПб., 1882.
- Казакова Н. А. Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева // ТрОДРА. 1957. Т. XIII.
- Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.
- Ржига В. Ф. Литературная деятельность Ермолая Еразма // Летопись занятий Археографической комиссии. Т. XXXIII. Л., 1926.
- Клибанов А. И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТрОДРА. 1960. Т. XVI.
- Сочинения Максима Грека. Казань, 1859—1860.
- Иконников В. С. Максим Грек и его время. 2-е изд. Киев, 1915.
- Ржига В. Ф. Опыты по истории публицистики XVI века: Максим Грек как публицист // ТрОДРА. 1934. Т. I.
- Klostermann R. A. Maxim Grek in der Legende. Stuttgart, 1934.
- Denisoff E. Maxime le Grec et le Occident. Paris; Louvain, 1943.
- Клибанов А. И. К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека // Византийский временник. 1958. Т. XIV.
- Устрялов Н. [Г.] Сказания князя Курбского. 3-е изд. СПб., 1868.
- Сочинения князя Курбского. Т. I. Сочинения оригинальные // Русская историческая библиотека. Т. XXXI. СПб., 1914.
- Скрынников Р. Г. Курбский и его письма в Псково-Печерский монастырь // ТрОДРА. 1962. Т. XVIII.
- Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564—1579) / Hrsg. A. Stählin. Leipzig, 1921.
- Fennell J. L. I. The Correspondence between Prince A. M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia 1564—1579. Cambridge, 1955.
- Кизеветтер А. А. Иван Грозный и его оппоненты. СПб.; М., 1898.
- Тихомиров М. Н. Новый материал об Иване Грозном // ТрОДРА. 1958. Т. XIV.
- Шмидт С. О. Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТрОДРА. 1958. Т. XIV.
- Дуйчев И. Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного // ТрОДРА. 1958. Т. XV.
- Послания Ивана Грозного / Под ред. Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.; Л., 1951.

- Р ж и г а В. Ф. И. С. Пересветов, публицист XVI века. М., 1908.
- Сочинения И. Пересветова / Ред. А. А. Зимин, Д. С. Лихачев, Л. Н. Пушкирев, М. Д. Каган и Я. С. Лурье. М.; Л., 1956.
- Danti A. Ivan Peresvetov: osservazioni e proposte // Ricerche Slavistiche. 1964. Vol. XII.
- Казанская история / Подгот. текста, вступит. ст. и примеч. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1954.
- Жмакин В. [И.] Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.
- Домострой по списку Императорского Общества истории и древностей Российских. М., 1882.
- Некрасов И. С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении древне-русского Домостроя. М., 1873.
- Кизеветтер А. А. Основные тенденции древнерусского Домостроя // Русское богатство. 1896. № 1.
- Шестаков С. Византийский тип Домостроя и черты сходства его с Домостроем Сильвестра // Византийский временник. 1901. Т. VIII.
- Орлов А. С. «Домострой»: Исследование. Ч. I. М., 1917.
- Соболевский А. И. Поп Сильвестр и Домострой // Изв. по русскому языку и словесности АН СССР. 1929. Вып. II, № 1.
- Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1868—1917.
- Васенко П. Г. Книга Степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904.
- Кусков В. В. «Степенная книга» как литературный памятник XVI века. М., 1952.
- Зимин А. А. К изучению источников Степенной Книги // ТрОДРЛ. 1957. Т. XIII.
- Орлов А. С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI—XVIII веков // Изв. Академии Наук по отделению рус. яз. и словесности. 1908. Т. XIII, кн. 4.
- Казанская история / Подгот. текста, вступит. ст. и примеч. Г. Н. Моисеевой. М.; Л., 1954.
- Моисеева Г. Н. О некоторых источниках «Казанской истории» // ТрОДРЛ. 1955. Т. XI.
- Кокорина С. И. К вопросу о составе и плане авторского текста «Казанской истории» // ТрОДРЛ. 1956. Т. XII.
- Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков / Под ред. В. И. Малышева. М.; Л., 1952.
- Евгеньева А. П. «Сказание о киевских богатырях, как ходили во Царьград и как победили цареградских богатырей, учинили себе честь» // ТрОДРЛ. 1947. Т. V.
- Сперанский М. Н. «Сказание о семи богатырях», повесть XVII века // Slavia. 1958. № 1.

Великая оборона

- Майков Л. Н. О начале русских вирш // ЖМНП. 1891. Ч. 275, отд. II.
- Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. М., 1938.
- Unbegaun В. О. Russian Versification. Oxford, 1956.
- Тимофеев Л. И. Очерки теории и истории русского стиха. М., 1958.
- Панченко А. М. Перспективы исследования истории древнерусского стихосложения // ТрОДРЛ. 1964. Т. XX.
- Демократическая поэзия XVII века / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц и Д. С. Лихачева. М.; Л., 1962.
- Русская повесть XVII века: Тексты и переводы / Сост. М. О. Скрипиль. М., 1954.
- Назаревский А. А. Очерк из области исторической повести начала XVII века. Киев, 1958.
- Дробленкова Н. Ф. «Новая повесть о преславном Российском царстве» и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л., 1960.
- Робинсон А. Н. Повести об азовском взятии и осадном сидении в 1637 и 1642 гг. // Воинские повести древней Руси / Публ. текста, исслед. и коммент. А. Н. Робинсона. М.; Л., 1949.
- Скрипиль М. О. Повесть об Улянии Осорьиной // ТрОДРЛ. 1948. Т. VI.

Закат православной славянской культуры

- Вирши: Силлабическая поэзия XVII—XVIII веков / Общ. ред. П. Н. Беркова. М.; Л., 1935.
- Pozdneev A. V. Die tonischen Elemente im russischen Syllabischen Vers // Zeitschrift für Slavische Philologie. 1960. Bd XXVIII.
- Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подгот. текстов, ст. и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1953.
- Симеон Полоцкий. Псалтырь, художеством рифмованным преложенная. М., 1680.
- Симеон Полоцкий. Обед душевный. М., 1681.
- Симеон Полоцкий. Жезл правления. 2-е изд. М., 1753.
- Орел Российский. Творение Симеона Полоцкого / Сообщил Н. А. Смирнов // Памятники древней письменности. 1915. Т. СXXXIII.
- Татарский И. Симеон Полоцкий, его жизнь и деятельность: Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.
- Белецкий А. И. Стихотворения Симеона Полоцкого на темы из всеобщей истории. Харьков, 1914.
- Еремин И. П. Поэтический стиль Симеона Полоцкого // ТрОДРЛ. 1948. Т. VI.
- Серман И. З. «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVII в. // ТрОДРЛ. 1962. Т. XVIII.

- Козловский И. П. Сильвестр Медведев: Очерк из истории русского просвещения и общественной жизни в конце XVII века. Киев, 1895.
- Прозоровский А. [А.] Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896.
- Браиловский С. Н. Один из «пестрых» XVII-го столетия [Карион Истомино]. СПб., 1902.
- Соболевский А. И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV—XVII веков. СПб., 1899.
- Глазунов В. И. Древне-русские повести и романы. СПб., 1895.
- Сиповский В. В. Русские повести XVII—XVIII вв. СПб., 1905.
- Адрианова-Перетц В. П., Покровская В. Ф. Древне-русская повесть. М.; Л., 1940.
- Гудзий Н. К. Старинная русская повесть. М.; Л., 1941.
- Назаревский А. А. Библиография древне-русской повести. М., 1955.
- Кузьмина В. Д. Рыцарский роман на Руси: Бова, Петр Златых Ключей. М., 1964.
- Сказка о славном и сильном богатыре Бове Королевиче и прекрасной супруге его Дружевне. 2-е изд. М., 1879.
- Сказание про храброго витязя про Бову Королевича. М., 1915.
- Greve R. Studien über den Roman *Buovo d'Antona* in Russland. Berlin, 1956.
- Державина О. А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Повести о начале Москвы / Под ред. М. А. Салмина. М.; Л., 1964.
- Ржиган В. Ф. Повесть о Горе и Злочастии и песни о Горе // *Slavia*. 1931. № 1–2.
- Mazon A. *Malheur-Mauvais Destin* // *Revue des études slaves*. 1951. Т. XXVIII.
- Harkins W. S. *Russian Folk Ballads and the Tale of Misery and Ill Fortune* // *American Slavic and East European Review*. 1954. No 3.
- Виноградова В. Л. Повесть о Горе Злочастии: Библиография // *ТрОДРЛ*. 1956. Т. XII.
- Даневич А. В. Некоторые особенности словообразования в языке русских повестей второй половины XVII века. Киев, 1958.
- Фацеции, переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962.
- Виноградов В. В. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. М., 1938.
- Pascal P. *Avvakum et les débuts du Raskol — La crise religieuse au XVII siècle en Russie*. Paris, 1938 et 1963.
- Малышев В. И. Заметка о рукописных списках жития протопопа Аввакума (материалы для библиографии) // *ТрОДРЛ*. 1951. Т. VIII.
- Гусев В. Е. Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума // *ТрОДРЛ*. 1957. Т. XIII.
- Гусев В. Е. «Житие» протопопа Аввакума — произведение демократической литературы XVII в. // *ТрОДРЛ*. 1958. Т. XIV.
- Робинсон А. Н. Аввакум и Епифаний // *ТрОДРЛ*. 1958. Т. XIV.
- Сарафанова Н. С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // *ТрОДРЛ*. 1958. Т. XIV.

- Малышев В. И. Два неизвестных письма протопопа Аввакума // ТрОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Бахтин В. С., Молдавский Д. М. Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и брадобритии // ТрОДРЛ. 1958. Т. XIV.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия. М., 1960.
- Сарафанова Н. С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТрОДРЛ. 1962. Т. XVIII.
- Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.
- Picchio R. Gli Annali del Baronio-Skarga e la Storia di Paisij Hilendarskij // Ricerche Slavistiche. 1954. Vol. III.
- Морозов П. О. История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1888.
- Резанов В. И. Из истории русской драмы: Школьные действия XVII—XVIII вв. и театр иезуитов. М., 1910.
- История русского театра / Ред. В. В. Каллаш и Н. Е. Эфрос. Т. I. М., 1914.
- Старинный театр в России / Ред. В. Н. Перетц. СПб., 1923.
- Старинный спектакль в России / Ред. В. Н. Всеволодский-Гернгросс. Л., 1928.
- Evreïnnoff N. Histoire du théâtre russe. Paris, 1947.
- Lo Gatto E. Storia del teatro russo, I. Firenze, 1952.
- Ripellino A. M. Del teatro popolare russo // Ricerche Slavistiche. 1953. Vol. II.
- Всеволодский-Гернгросс В. [Н.] Русский театр: От истоков до середины XVIII в. М., 1957.
- Русские драматические произведения 1672—1725 годов / Собраны и объяснены Н. Тихонравовым. Т. I. СПб., 1874.
- La Comédie d'Artaxerxès (Artaxerxovo dějstvo) présentée en 1672 au Tsar Alexis par Gregorii le Pasteur / Texte allemand et texte russe publiés par A. Mazon et F. Cocron. Paris, 1954.
- Unbegaun B. O. Les débuts de la versification russe et la Comédie d'Artaxerxès // Revue des études slaves. 1955. Т. XXXII.
- «Артаксерксово действо»: Первая пьеса русского театра XVII в. / Подгот. текста и коммент. И. М. Кудрявцева. М.; Л., 1957.
- Günther K. Neue deutsche Quellen zum ersten russischen Theater / Zeitschrift für Slavistik. 1963. Bd VIII.

Устная традиция

- Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор // ТрОДРЛ. 1949. Т. VII.
- Робинсон А. Н. Фольклор // История культуры древней Руси. Т. II. М.; Л., 1951.
- Sokolov J. Il folclore russo. Torino, 1953.
- Русское народное поэтическое творчество. Т. I. М.; Л., 1953.

- Afanasjev A. N. Antiche fiabe russe / A cura di G. Venturi; Pref. di F. Venturi. Torino, 1955.
- Пр о п п В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. Л., 1958.
- Б о г а т ы р е в П. Г. Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов // IV Международный съезд славистов: Доклады. М., 1958.
- Пр о п п В. Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. М., 1958.
- Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.
- Ш т о к м а р М. П. Исследования в области русского народного стихосложения. М., 1952.
- Lo Gatto E. Studi di letterature slave, I. Roma, 1926.
- А н д р е е в Н. П. Русский фольклор: Хрестоматия. М.; Л., 1956.
- Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. П. Евгеньевой и Б. Н. Путилова. М.; Л., 1958.
- Пр о п п V. Ja. Canti popolari russi / A cura di G. Venturi. Torino, 1965.
- Jakobson R. Selected Writings. Vol. IV. Slavic Epic Studies. The Hague; Paris, 1966.

Краткий указатель имен*

- Аввакум Петрович, протопоп-старообрядец (1620 или 1621—1682) 296, 298—305
Авдотья Рязаночка, героиня исторических песен 326
Авраамий Смоленский (XIII в.) 121—122, 305
Азвяк (Узбек), хан 326
Акиндин, игумен Печерского м-ря (XIII в.) 102
Александр Невский (см. Невский Александр Ярославич)
Алексей Михайлович Романов, царь (1645—1676) 273—274, 277, 296—297, 300, 303—309
Алексей Петрович, царевич (XVIII в.) 282—283
Алеша Попович, богатырь киевского былинного цикла 322—323
Алексий, московский митр. (XIV в.) 138
Андреев Н. П. 317
Андрей, московский митр. (XVI в.) 248
Андрей Боголюбский (см. Боголюбский Андрей)
Антоний, основатель Киево-Печерской Лавры 58
Арсений, тверской еп. 102
Афанасий, монах Афонского м-ря 106
Афанасий Александрийский 50
Афанасьев А. Н. 317
Ахмат, хан (XV в.) 129, 172
- Байер Г. 27
Бантыш-Каменский Н. Н. 95
Баронио Чезаре (Бароний Цезарь), римский кардинал 254, 299
Башкин Матвей (XVI в.) 224
Батый, татарский военачальник 113—114, 192, 269
Белинский В. Г. 317
Берсень-Беклемишев, деятель боярской оппозиции XVI в. 228
Богатырев П. 317
Богдан Хмельницкий (см. Хмельницкий Богдан)
Боголюбский Андрей, кн. ростово-суздальский 89, 176, 286
Богумил, свящ.-ересиарх (X в.) 46
Боден Жан 216
Болеслав Храбрый, польский кн. 37
Болотников Иван, глава крестьянского восстания XVII в. 265
Борис, кн.-мученик (XI в.) 37, 63—69, 75, 77, 84, 93—94, 108—110, 151, 176, 265
- Борис I, царь Болгарии 23, 134
Борис Александрович, вел. кн. тверской 191—192
Борис Годунов, царь (XVII в.) 253, 263, 265, 327
Боротынский, кн. (XVII в.) 266
Боян 99—100, 147, 318
Буслав Ф. И. 317
- Варда Фока 29
Варлаам, монах, глава «варламитов» 135
Варлаам, митр. московский (XVI в.) 222
Варлаам Хугынский, св. 138, 175, 178—179, 184
Василий Буслав, герой новгородских былин 324—325
Василий II, имп. болгарский 42
Василий Васильевич, вел. кн. московский (XV в.) 156—160, 164, 211, 248, 263
Василий Иванович III, вел. кн. московский (1505—1533) 168, 172—173, 180, 184—185, 217, 222, 226—227, 240
Василий Шуйский, царь (XVII в.) 253, 264—265
Вассиан Рыло, архиеп. ростовский и ярославский 172
Вассиан Санин 207
Вацлав (см. Венцеслав)
Вениамин, доминиканец, соратник Геннадия 203
Венцеслав, св. (св. Вацлав) 69
Веселовский А. Н. 317
Вишенский Иван (1545—1620?) 259
Владимир, вел. кн. киевский (978—1015) 26, 28—31, 35—39, 58—59, 61—65, 68, 78, 82—84, 89, 98, 108, 142, 150, 176, 199, 266, 315
Владимир Андреевич, кн. московский (XIV в.) 146
Владимир Всеволодович Мономах (см. Мономах)
Владимирский Серапион (см. Серапион Владимирский)
Вольга Всеславич (Вольга Святославич или Волк Всеславич), герой дохристианских сказаний 321—322
Воята Герман, новгородский свящ. (XII в.) 175
Всеволод Святославич, новгород-северский кн. 92

* Принятые сокращения: архиеп. — архиепископ, вел. кн. — великий князь, еп. — епископ, имп. — император, кн. — князь, митр. — митрополит, м-рь — монастырь, патр. — патриарх, прозв. — прозванный, св. — святой, свящ. — священник.

- Всеволод Ярославич, киевский кн. 54, 111
- Геннадий, архиеп. новгородский (XVI в.) 180, 182, 199, 202—203, 205, 226, 247
- Георгий Амартол 50, 52, 81
- Георгий Грамматик 44
- Герасим Смотрицкий 260
- Герман Воята (см. Воята Герман)
- Гермоген, патр. московский (XVII в.) 262—263
- Гивнер И. 307
- Гизель Иннокентий, архимандрит Киево-Печерской Лавры (1600—1683) 102, 275
- Гильфердинг А. Ф. 317
- Глеб, кн.-мученик (XI в.) 37, 63, 65—69, 77, 84, 94, 108—110, 151, 176, 265
- Годунов Борис (см. Борис Годунов)
- Горький М. 300
- Грегори Иоганн Готфрид (1631—1676) 305
- Григорий VII, папа римский 180
- Григорий Новгородский, диакон (XI в.) 44
- Григорий Синаит, монах, основоположник движения исихастов (XIII в.) 135
- Григорий Цамблак, митр. киевский (XV в.) 156, 200
- Гришка Отрепьев (см. Лжедмитрий)
- Даль В. 317
- Даниил, игумен (XII в.) 69—72, 187
- Даниил, митр. московский (1522—1539) 207, 222, 242—244
- Даниил Заточник (XIII в.) 115—119, 186, 260
- Даниил Романович, кн. галицкий (XIII в.) 114
- Демидов П. А. 316
- Джеймс Р. 316, 327
- Джовио Паоло 180
- Дмитрий Герасимов, прозв. «Толмач» (XVI в.) 180, 182, 205, 229
- Дмитрий Иванович Донской, вел. кн. московский (XIV в.) 123, 129, 138, 144, 146—151, 264, 272
- Дмитрий Иванович Шуйский, кн. (XVII в.) 266
- Добрыня Никитич, богатырь киевского былинного цикла 322—323
- Довмонт, кн. 126
- Долгорукий Юрий, ростово-суздальский кн. (ум. 1157) 89, 111, 286
- Доментиан, сербский биограф 61
- Досифей, монах (XVI в.) 179
- Евгений IV, папа римский 158
- Евфимий Тырновский, болгарский патр. (XIV в.) 135—137, 139—140, 154, 156, 160, 175, 177, 220
- Екатерина II Великая 95, 96
- Епифаний, прозв. Премудрым (ок. 1379—1418 или 1422) 138—144, 147, 152, 160, 201, 220, 249, 257, 265, 276, 300
- Епифаний Славинецкий (XVII в.) 276, 298
- Ермак Тимофеевич, казак, покоритель Сибири 212, 326
- Ермолай-Еразм, прозв. также Ермолаем Прегрешным (XVI в.) 194, 225
- Ефрем, ученик Авраамия Смоленского, автор «Жития Авраамия» (XIII в.) 119, 121—122
- Ефрем Сирин 50
- Заполи Ян, трансильванский кн. 238
- Заточник Даниил (см. Даниил Заточник)
- Захарьин, боярин, первый покровитель Пересветова 239
- Зиновий Отенский, монах (XVI в.) 224
- Зосима, митр. московский (XV в.) 204
- Зоя Палеолог (см. Софья Палеолог)
- Ибрагим I, султан (XVII в.) 268—270
- Иван III Васильевич, вел. кн. московский (1462—1505) 129, 159, 164, 172, 178—179, 187, 196, 199, 205—206, 211, 213, 216—217, 222
- Иван IV Грозный, коронованный царь России с 1547 г. (1553—1584) 169—170, 172—173, 212—213, 215—216, 219—220, 230—237, 239—244, 247, 249, 251, 253, 255, 263—264, 267, 273, 278, 314, 323, 326
- Иван Калита, вел. кн. московский (1325—1340) 123, 138
- Иван Наседка, свящ. (XVII в.) 261
- Иванец Фуников, тульский боярин (XVII в.) 265
- Игорь Рюрикович, киевский кн. (ум. 945) 26, 30, 81, 83, 248
- Игорь Святославич, новгород-северский кн. (XII в.) 92—95, 97—101, 146—147
- Изяслав, новгородский кн. (XI в.) 44
- Иларион (летописец Никон (?), первый митр. киевский (ум. 1088?) 58—64, 68, 73, 78, 90, 98, 104, 125, 140, 145, 157, 204, 236, 259, 300
- Илья Муромец, богатырь 321—323
- Иннокентий IV, папа римский 114
- Иоанн Дамаскин 50, 233
- Иоанн Златоуст 50
- Иоанн VIII Палеолог 153, 159
- Иоанн-Илья, архиеп. новгородский (вторая пол. XII в.) 175—178, 184
- Иоанн Малала (см. Малала Иоанн)
- Иоанн Цимисхий 29
- Иов, патр. московский (XVII в.) 264
- Иона Рязанский, митр. московский в 1449 г. (ум. 1461) 156, 158
- Иосиф Волоцкий (см. Санин Иосиф)
- Исидор, русский митр. (XV в.) 130, 156—158, 175, 263
- Казимир Ягеллонид 78
- Калайдович К. 317

- Калуян, болгарский царь (XIII в.) 134
 Карамзин Н. М. (1766—1826) 95, 187
 Карлон Истомин (XVI—XVII вв.) 277, 281
 Карл IX Шведский 253
 Карп, прозв. Стригольником, монах, глава секты еретиков-стригольников» (ум. 1375) 198
 Кассиан, монах Печерского м-ря 102
 Кастильоне Бальтассаре 244
 Катырев-Ростовский Иван Михайлович, кн. (род. 1640) 267
 Келтуяла В. А. 317
 Киприан (ум. 1406) 137—139, 156
 Киреевский П. 317
 Кирилл Белозерский 138
 Кирилл (см. Константин)
 Кирилл Туровский (ум. 1187) 106, 125, 140, 259
 Кирша Данилов (XVIII в.) 316
 Климент, прозв. «Смолятич» (XII в.) 105, 106, 121
 Клопский Михаил, новгородский монах 179
 Козаринов Михаил, герой исторических песен 326
 Константин (Кирилл) 21—24, 29—30, 32, 34, 38—39, 41—42, 45, 57, 81, 83, 128, 134, 136, 141
 Константин Порфирородный 50
 Константин Кефала 50
 Кохановский Ян 238
 Корнилий, игумен 184
 Косой Вассиан (см. Патрикеев Вассиан)
 Косой Феодосий (XVI в.) 224—225
 Костенецкий Константин 136
 Котошихин (или Кошихин) Григорий Карпович (1630 ?—1667) 274
 Козьма, болгарский свящ. (X в.) 74
 Кривополенова М. Д., сказительница (1844—1924) 326
 Крыжанич Юрий (1618—1683) 304
 Кубасов Сергей Иевлевич (XVII в.) 267
 Курбский Андрей, кн. (1528—1583) 220, 230—235, 246, 274
 Кучка Степан Иванович, боярин 286

 Ладислав Ягеллон 127
 Лазаревская Юлиания, ее «Житие» (1620—1630) 271—272
 Леофрик, англосаксонский историк 74
 Лжедмитрий (XVII в.) 256, 261, 264—267, 296, 327
 Ломоносов М. В. 27
 Лудольф Генрих Вильгельм 276
 Лука Жидята, первый архиеп. новгородский (XI в.) 105

 Майков Л. 317
 Майков Николай Федорович (см. Сорский Нил)
 Макарий, митр. московский с 1542 г. (1482—1563) 213, 220, 225, 247—249, 257, 261
 Макиавелли Никколо 216, 244
 Максим Грек, монах, последователь Нила Сорского (ок. 1480—1556) 220, 222—223, 225—230, 233, 243, 246, 276, 300
 Малала Иоанн 52
 Малиновский А. Ф. 95
 Мамай, татарский военачальник 144, 146, 149—151
 Матвеев Артамон, боярин (XVII в.) 305—306
 Мелетий Смотрицкий 258—259, 278
 Менгли-Гирей, крымский хан (XV в.) 129
 Меркурий, смоленский мученик (XV в.) 192
 Мефодий 21—24, 29—30, 32, 34, 38—39, 41—42, 45, 57, 81, 83, 128, 134, 136
 Миллер Орест 317
 Миллер Всеволод 317
 Минин Кузьма 254
 Минич Никита (см. Никон патриарх)
 Михаил Олелькович, литовский кн. (XV в.) 199
 Михаил Романов, царь (1613—1645) 255, 257, 268, 296
 Михаил Керуларий 24
 Михаил Шишман Болгарский (XIV в.) 134
 Мицкевич Адам 56
 Моисей, предполагаемый глава «жидовствующих» еретиков (XV в.) 199
 Моисей, архиеп. новгородский 175, 179
 Моисей Маймонид 201
 Мономах Владимир Всеволодович, кн. киевский (1113—1125) 38, 54, 57, 72—76, 79, 89—90, 109, 111—112, 114, 134, 145, 167, 169—170, 213, 243, 248—249, 251
 Морозова, боярыня (XVII в.) 301
 Мстислав, кн. киевский 89
 Мстиславец Петр 246
 Мусин-Пушкин А. И., граф 95—97

 Невский Александр Ярославич, новгородский кн. (XIII в.) 108—110, 145, 149, 153, 256, 272
 Неронов Иван (1591—1670) 300
 Несгор, киевский монах (XI в.) 67—69, 77—79, 81, 90, 267
 Несгор-Искандер, предполагаемый автор «Повести о Царьграде» (XV в. (?)) 161, 163, 240
 Нил Сорский (Николай Федорович Майков, 1433—1508) 206—207, 212, 216, 218, 220, 222—223, 226—227, 256, 276, 298
 Никита, диакон-ереснарх (ум. 1375) 198
 Никитин Афанасий (XV в.) 185—191, 221
 Никон, патр. московский, в миру Минич Никита (1605—1681) 247, 277, 297—301, 303—305
 Нил, еп. (XVI в.) 198

- Олеарий Адам (XVII в.) 274
 Олег, киевский кн. (XI в.) 25—26, 75, 81, 89, 92
 Олег Рязанский, русский кн., союзник татар 146
 Ольга, княгиня киевская (X в.) 30—31, 81, 83, 248
 Ольговичи, потомки Олега Святославича 89
 Ордынский Петр 126
 Орлов А. С. 268
 Осорьин Каллистрат (Дружина, XVII в.) 271
 Остромир Новгородский (XI в.) 44
 Отенский Зиновий (см. Зиповий Отенский)
- Паисий Хиландарский, болгарский монах 299
 Паисий Ярославский; «нестяжатель» 207
 Палама Григорий 135
 Палицын Авраамий, монах, автор «Сказания» (1611—1612) 261, 266—267
 Патрикеев Вассиан (Патрикеев Василий Иванович, кн., в монашестве Вассиан Косой, из «нестяжателей» (ум. ок. 1545) 207, 222—223, 225, 227—228, 230, 243, 246, 300
 Пафнутий Боровский, монах 172, 205
 Пахомий Логофет 138—139, 144, 156—157, 168, 175—176, 178, 192, 201, 220, 246—247, 264, 314
 Пересветов Иван Семенович (XVI в.) 225, 237—242
 Петр, первый митр. московский (XIV в.) 126, 138, 142
 Петр Асеновский (XII в.) 134
 Петр Алексеевич Великий, царь (XVIII в.) 27, 253, 274—275, 277, 280—282, 285, 304, 309, 327
 Петр Могила, митр. киевский (1596—1647) 275
 Петровский-Ситнианович С. Е. (см. Симеон Полоцкий)
 Подольский Антоний, монах (XVII в.) 261
 Пожарский Д. М. 254
 Поликарп, киевский монах (XIII в.) 102—103
 Порошин Федор Иванович, казак, защитник Азова (XVII в.) 268
 Поссевино Антонио 219
 Пропп В. Я. 317
 Прохор, еп. ростовский (XIV в.) 138
 Пушкин А. С. 317
- Разин Степан, глава восстания, ок. 1667—1671
 Рей Николай 238, 283
 Римский-Корсаков Н. А. 194
 Рингубер Л. (XVII в.) 306
 Роман, кн. 114
 Романовы, царская династия (1613—1917) 273, 282, 297
 Романов Федор Никитич, отец царя Михаила, патр. московский Филарет (XVII в.) 296—297
- Ростислав, моравский кн. (XI в.) 21
 Ртищев Ф. М. 276
 Рублев Андрей 201
 Рыбников П. Н. 317
 Рюрик, кн., родоначальник династии Рюриковичей 25—26, 30, 169
 Рюриковичи, династия 55, 62—63, 65, 76, 169, 211, 255, 264
 Рябинин Т. Г., сказитель (1791—1885) 326
- Савва, монах (XV в.) 204, 226
 Савонарола Джероламо 226, 229, 276
 Садко, герой новгородских былин 324
 Самуил, царь Болгарии 42
 Самуил, предпологаемый глава ереси «живодствующих» (XV в.) 199
 Санин Иосиф (Иосиф Волоцкий, 1439—1515) 204—207, 212—213, 218, 222—223, 225, 228, 242, 247, 263, 297
 Святогор, герой дохристианских легенд 321
 Святополк, кн. (XI в.) 37, 63—67, 78, 151
 Святослав, кн. киевский (ум. 972) 26, 28, 31, 101
 Святослав Ярославич, кн. (XVII в.) 51
 Селянинович Микула, герой былин 321—322
 Серапим Владимирский, архимандрит Печерского м-ря и еп. Владимирский (ум. 1275) 140, 185, 256, 259
 Сергей Радонежский 138, 144
 Сигизмунд I Польский 238
 Сигизмунд III 253—255
 Сигизмунд Август 230
 Сильвестр, настоятель м-ря в Киеве, составитель 2-й редакции «Повести временных лет» (XII в.) 79
 Сильвестр, протопоп, составитель «Домостроя» (XVI в.) 244
 Сильвестр Медведев (1641—1691) 276—277, 281
 Симеон, царь Болгарии (ум. 927) 42, 50—51, 57, 61, 134
 Симеон Метафраст 48, 50
 Симеон Полоцкий, белорусский монах, в миру Петровский-Ситнианович Самуил Емельянович (1629—1680) 276—281, 297, 303, 307—309
 Симеон Суздальский 157
 Симон, еп. Владимирский (XIII в.) 102—103
 Синкелл Георгий 52
 Скарга Петр, польский иезуит (1536—1612) 238, 259, 299
 Скопин-Шуйский Михаил Васильевич, кн. и военачальник (XVII в.) 266
 Смолятич (см. Климент)
 Соколов И. 317
 Софоний Рязанский (XIV в.) 146—147, 300
 Софья (Зоя) Палеолог, жена Ивана III 211
 Спиридон-Савва, митр. киевский (XVI в.) 168

- Стефан, еп. (XIV в.) 198
 Стефан, еп. пермский (XIV в.) 139—143, 152
 Стефан Баторий, литовский король (XVI в.) 251
 Стефан Лазаревич, сербский кн. 136
 Стефан, молдавский господарь 199
 Схарий, предполагаемый идеолог «жидовствующих» (XV в.) 199
- Титов В. П. 280
 «Толмач» (см. Герасимов Дмитрий)
 Тургенев И. С. 300
- Узбек (см. Азвяк)
- Федор Алексеевич, царь (XVII в.) 274, 281
 Федор Жареный, участник оппозиции «аристократов» (XVI в.) 228
 Федор Иванович, царь, последний из Рюриковичей 253, 255, 264—265, 272
 Федоров Иван, первопечатник (?—1583) 246, 260
 Феодосий, митр. московский 158—159
 Феодосий, св. 77, 84
 Феодосий Тырновский 135, 137
 Феофил, архиепископ Новгородский 202
 Фердинанд I Габсбург 238
 Филарет (см. Романов Федор Никитич)
 Филофей, «старец», монах (XV—XVI вв.) 173, 183, 196
 Флавий Иосиф 52
 Фома, смоленский свящ. (XIII в.) 105
 Фома, тверской монах (XV в.) 191
 Фотий, митр. московский (XV в.) 156, 198
- Фотий, патр. византийский (IX в.) 21, 30, 50
 Фуников Иванец (см. Иванец Фуников)
- Халанский М. 317
 Хворостинин Иван, прозв. Старков, кн. (ум. 1625) 261
 Херасков 95
 Хлопко Косолап, глава крестьянского восстания XVII в. 265
 Хмельницкий Богдан, глава днепровских казаков (XVII в.) 273, 282
 Храбр, болгарский монах (нач. X в.) 141
- Чижинский Степан 307
 Чингисхан 91, 113, 212
- Шаховской Семен Иванович, кн. (XVII в.) 261
 Шуйский Василий (см. Василий Шуйский)
- Щелкан Дудентьевич, герой исторических песен, военачальник в Золотой Орде 326
- Юрий Долгорукий (см. Долгорукий Юрий)
 Юхан III, шведский король 236
- Ягеллоны, династия 127, 130, 156, 238
 Яковсон Р. 317
 Яков, киевский монах 63
 Ярослав Мудрый, кн. новгородский, затем киевский (1019—1054) 37—38, 43, 50, 54, 57—61, 65—69, 73, 78, 89—90, 105, 110—111, 134, 151, 176, 184, 248
 Ярослав Всеволодович, кн. Переяславль-Северного княжества, 1213—1236) 116



Риккардо Пиккио

родился 7 сентября 1923 года.

Специалист в области славистики,
филологии и культуры славян,

текстологии, истории славянской литературы.

Работал в университетах Варшавы и Флоренции.

Профессор Восточного Неаполитанского,
Йельского и др. университетов.

Иностраный член Российской академии наук
по Отделению литературы и языка
(литературоведение) с 1994 года.