



А. Ужанков

Восприятие творчества и писательского труда в Древней Руси

В истории отношения русских писателей к творческому труду можно выделить *три периода*, соответствовавших трем типам сознания: теоцентрическому, антропоцентрическому и эгоцентрическому.

1. *Первый период* (XI — конец XV века) — *синергетический*.

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

На втором этапе (вторая половина XIV — 90-е годы XV века) — проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся в *осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения*. Творчество осмысляется как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же «синергия», но уже осознанная (желанная) писателем. Другими словами, творчество есть общение с Богом. Писательское творчество осмысляется как словесное *со-творчество* с Богом (Бог есть Слово). Лучшим образом (теоретически) такое осмысление писательского творчества выражено у исихастов, в трудах Григория Паламы.

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

2. Второй период — конец XV — 40-е годы XVII века (эпоха рационализации сознания и антропоцентризма) — *проявление рассудочного начала в писательском творчестве*. Постигание мира мыслится возможным не только через Благодать (умом, духовно), но и с помощью «естественного разума». Зарождается авторское начало, особенно в публицистике XVI века и исторических повестях Смутного времени. Проявляется собственное мнение, появляется вымысел и «недушеспасительные писания».

В XVI веке автор стал отвечать за *свое* личное слово, им сказанное (Максим Грек, Иван Пересветов, Андрей Курбский, Иоанн Грозный). Сохраняется соотнесенность Святое Писание — сочинение, но уже выражено личное понимание Истины (Святого Писания), личное восприятие событий (царского служения, устройства государства, толкование Промысла и т. д.). Автор осознает, что это *его личное мнение*, за которое он отвечает пред Богом, а потому подписывает сочинение своим именем (от Бога его не утаишь), тем самым признает личную ответственность за сказанное (написанное).

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

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

3. Третий период — 40-е гг. XVII века — 30-е гг. XVIII века (секуляризация сознания и формирование эгоцентризма) — *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. На этом историческом этапе происходит осознание и выражение авторской позиции, оформление ответственности на литературный труд указанием имени автора.

«Писатель стал частным человеком», независимым от «христианской свободы», «частный человек стал писателем», что раздвинуло жанровые и тематические рамки («были сняты запреты на смех и любовь»)¹.

В этот период средневековый метод разделяется на метод познания и отражения. Формируется «художественный метод» на основе типизации, обобщения, вымысла. Появляется собственно «художественная литература». **Талант** осмысляется как *Божественный дар*.

* * *

Древнерусский православный книжник, человек церковный или мирской, руководствовался в своей жизни Святым Писанием — Библией, и Святым Преданием — трудами святых отцов церкви. Тем более, если это — творческая личность, и тем более, если он жил в монастыре.

Сознание древнерусского книжника XI—XII веков было религиозно-символическим. Мир и человеческие поступки осмыслились только через

призму Святого Писания и его толкований святыми отцами церкви (раз святой, то и его толкования Боговдохновенны!).

«В святоотеческой литературе существует традиция, согласно которой *человеческое творчество и самые творческие способности рассматриваются в связи с проблемой богоподобия* и представляются как особый божественный дар и вместе с тем задание человеку по предвечному изволению Божию (Григорий Нисский, Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, Анастасий Синаит, Фотий Константинопольский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама). Этот дар и одновременно долг дается человеку как свобода воли, помимо его желания или нежелания как печать богоподобия. Человек, утверждал, например, Анастасий Синаит, — творец и демиург по образу Бога, Творца и Демиурга (89-й вопрос «Вопросоответов»). Творящий человек, таким образом, в определенной мере подражает своему Творцу, как образ Первообразу (Фотий Константинопольский)»².

Сотворенный по образу и подобию Творца человек изначально «предназначался к *духовному совершенству* (выделено мной. — А.У.) — к благодатному пребыванию в общении с Богом в условиях райской жизни»³. Не случайно, что *первое со-творчество* Адама Богу было в поименовании всех животных и предметов (Быт. 1.19—20). Причем, что важно отметить, «въ начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ. Оно было въ начале у Бога: все чрезъ Него начало быть» (Иоанн, 1; 1—2). То есть Творец-Бог и Слово (Логос) неразрывны в своей сути, тому доказательство — Иисус Христос — воплощенное Слово.

Творец-Бог воплощал слово-идею во всех других своих видимых творениях. Адам, именуя (называя) их, угадывал (точнее, указывал) в нареченном имени эту «идею вещи»⁴. Он «всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, всматривается и угадывает самое существенное в них. Своим словом, находимым в каком-то непостижимом процессе творчества имени, он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия... Адаму дано было узреть неизреченное строение, носимое в себе каждым животным»⁵.

Это — первое словесное со-творчество человека Богу. Оно стало возможным при духовном совершенстве Адама.

«Когда же в гордом вожделении стать, «как боги», прародители вкусили плод от запретного древа, то тотчас же они (как вышедшие из смиренного послушания Богу) утратили благодатную духовность и стали людьми плотскими. У пребывающего «в благодати Божией» человека, тело есть храм живущего в нем Святого Духа (Деян.: 13, 43; ср.: 1 Кор., 6, 19). Но как только человек лишается благодати, так и становится плотским человеком — рабом своего тела; тогда в нем закрываются духовные очи — очи любви, чистоты и святости, а открывается зрение плотское — «похоть очей» (1Ин., 2, 16)»⁶. «И открылись глаза у них

обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт., 3, 7).

Здесь мы сталкиваемся с *другим видом творчества* — уже материальным — рукодельным ремеслом («художеством»), обусловленным «ниспадением личности в плотское состояние». С этого, сшитого из смоковых листьев опоясания, «началось в человечестве искусство» (С. 4).

Потомкам изгнанных из Рая прародителей предстоял длительный путь возвращения к Отцу Небесному через обожение, то есть, восстановление долгим и тяжелым трудом утраченной Божественной благодати через крещение и усвоение христианского (евангельского) учения.

Руководством для праведной жизни стали Новозаветные книги, труды святых отцов церкви и «душеполезное чтение» — творения древнерусских писателей, имеющие учительный характер. Хочу здесь отметить, что практически *через все* древнерусские произведения вплоть до 40-х годов XVII века проходит тема *спасения души*.

Мы подошли к *еще одному виду творчества* — искусству жить.

«...Человек, принявший верное направление в искусстве жить, смиренно осуществляет праведную, по-Божьи жизнь, приближающую его к Богу; тогда как гордо и нечестиво живущий, шествует широкой дорогой вседозволенности и направляется (и приближается!) к князю тьмы — диаволу» (С. 15). *Высшее проявление искусства жить — достижение святости*.

«Печать принятого человеком направления в искусстве жить накладывается» (С. 15) и на его житейские дела, поступки и, конечно же, словесное творчество.

Чем совершеннее (благодатнее) жизнь человека, тем большее смирение в трудах его. А труд его — не славы ради мира сего (личной славы), но — во славу Божию: «И все, что вы делаете, *словом* или *делом*, все делайте во имя Господа Иисуса Христа... И все, что вы делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков... ибо вы служите Господу Христу» (Колос., 3, 17, 23) (выделено мной. — А.У.).

Здесь приведено исходное положение в осознании древнерусскими «списателями» своего труда. Следует напомнить, что практически все известные нам древнерусские авторы XI—XII веков — монахи, т. е. в искусстве жить избрали «ангельский путь» совершенствования, отказавшись от «славы и богатств мира сего», ради духовного служения Богу. Уместно заметить, что «человек начинает творить лишь со времени приобретения навыка духовного господства над плотью, над материальностью мира, поскольку *непременным условием всякого творчества есть свобода творящего духа над материальным творением*» (С. 27).

Поэтому монашеское духовное делание — есть освобождение духа от всего мирского — есть «процесс становление человека в творца» (С. 27). И чем больше *свобода духа*, тем сильнее талант, воспринимаемый как

Богом данный и употребляемый во славу Божию по словам апостола Павла: «Что делаете, все делайте во славу Божию» (1 Кор., 10, 31).

«Человек ответственен перед Создавшим его за реализацию этого творческого дара, этого предвечного божественного о нем замысла. Страшный Суд будет судить именно о том, как и насколько человек осуществил в земной жизни свое творческое назначение»⁷.

«Полнота же духовной свободы достигается только жизнью в Боге, ... жизнью, к которой стремятся монахи (и святители из монахов). Но поскольку Бог есть Дух, то только облагодатствованный Святым Духом человек обретает необходимую для творчества свободу духа, по сказанному: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17; ср.: Ин. 4, 24; 1 Ин. 4, 8; 1 Кор. 8, 3)» (С. 28).

Характерны в этом плане слова преподобного (обратите внимание: *преподобного*, то есть уподобившегося своей жизнью Богу!) священика Епифания Премудрого: «Сего ради преклоняю колена мои ко Отцу Господа нашего Иисуса Христа, от Него же “всяко дание благо и всяк даръ свершен свыше есть сходя”, и Превечному руце простираю первоначальному Сыну Божию и Слову, искии Дародавца, призываю Господа нашего Иисуса Христа, от Негоже и “Им же вся быша”, и “вся Тем быша, без Него же не бысть ничтоже, еже бысть”. Тъй бо рече: “Без Мене не можете творити ничтоже” (Ин. 18, 5). “Просите и дасться вам”. Прошу же, да ми подасть благодать и “даръ Святаго Духа”» (Деян. 2, 38)⁸.

Преподобный Епифаний выразил, используя цитаты Святого Писания, точку зрения *всех* предшествовавших ему древнерусских тружеников слова.

Творчество князя Владимира Мономаха не есть исключение из этого правила, ибо княжеское служение — это мирское служение Богу; а его «Поучение» написано не «славы ради мира сего» (об этом свидетельствует его единственный экземпляр, включенный в летописный свод, составленный в Выдубицком монастыре), а как самооценка своих деяний (поскольку княжеская власть от Бога, то и отвечать ему за свои дела пред Богом), направленная на Страшный Суд: «На Страшном Суде без обвинителей обличаюсь...»⁹.

По сути дела, в древнерусских произведениях предпринята «попытка представить (воспроизвести и передать) ... непостижимое содержание образа Божия, имеющегося в человеке, а также попытка наметить и указать средства к достижению богоподобия, во всей полноте его божественных совершенств» (С. 21).

Словесное средневековое произведение создается не по хотению автора (многие из них особо подчеркивают это), но по послушанию, т. е. *по смирению* (преподобные Нестор и Епифаний Премудрый), «соизволением и вдохновением Духа Божия» (С. 27), пребывающим в человеке по его молитве и праведной жизни, исполненной любви.

И поскольку, «согласно святоотеческому учению, истинное творчество (или творчество в собственном смысле) есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия — продолжение дела Божия»¹⁰, то монахи-писатели обращаются в самом начале творения с просьбой к Богу о благословении («Господи, Благослови!») и молитвой, как это сделал *преподобный* Нестор: «Владыко Господи, Вседержителю, створивый небо и землю и вся, яже на ней, Ты и ныне сы, Владыко, призри на смирение мое (присутствует указание на отсечение собственной воли) и подай же разумь сердцу моему, да съповедь оканьный азъ всемъ послушающимъ жития и мучения святу страстотерпцю Бориса и Глеба. Но, о Владыко, веси грубость и неразумие сердца моего, но надеюся твоему милосердию и молитвы ради святою мученику Бориса и Глеба»¹¹.

Нельзя согласиться с утверждением Д.С. Лихачева и его сторонников, что мы имеем дело с «устоявшейся формулой», «литературным этикетом»¹², т.е. шаблонным, слабо осознанным использованием литературного клише. Если принять подобное мнение, то тогда и церковную службу (литургию) следует рассматривать как «литературный этикет», отрицая святое таинство Евхаристии.

С молитвенного обращения начинается и свои поучения, и торжественные слова епископ Туровский Кирилл: «Приди ныня Духомъ, священный пророче Захария, начаток слову дая нам от своих прорицаний о възнесении на небеса Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»¹³. «...Ничто же бо от своего ума сде въписано, нъ прошю от Бога дара слову на прославление Святыя Троица; глаголемъ бо: Отвързи уста своя и напълню я»¹⁴.

Благодать Святого Духа может исходить и от Святого Евангелия: «Нъ не от своего сердца сия изношу словеса — в души бо грешьне ни дело добро, ни слово пользно ражається, — нъ творим повесть, въземлюще от святаго Евангелия, почтенаго нам ныня от Иоана Феолога, самовидця Христовых чудес»¹⁵.

«Мы бо слову несмъ творцы, но пророческихъ и апостольскихъ възследующе глаголь... творимъ повесть, въземлюще отъ Св. Евангелия»¹⁶.

Основная добродетель пишущего — смирение, отвержение собственной воли, умаление собственных сил (не *достоинств* — их априори не существует для религиозного сознания!) по совести, ибо: «В лукавую душу не войдет премудрость, и не будет обитать в теле, порабощенном греху. Ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства, и уклонится от неразумных умствований... Источник премудрости — слова Бога Всевышнего, и шествие ее — вечные заповеди» (Прем., 1.4—5; Сир., 1, 5).

Потому-то и простой монах Нестор, и епископ Кирилл Туровский проявляют смирение в трудах своих: «Како дерезну азъ оканьный похвалити ваю, грубый си, неразумный? Елико бо аще изреку, не могу достойно похвалити. Нъ что реку или что възглаголю?»¹⁷ — вопрошает киево-печерский монах.

Те же самоуничижение и смирение присутствуют и в сочинениях владыки Кирилла: «Мы же нищи есмы словом и мутни умом, не имуще огня Святаго Духа на слажение душеполезных словес; обаче любви делея сущая (а любовь есть Бог! — *А.У.*)¹⁸ со мною братья мало нечто скажем о поновльени въскресения Христова»¹⁹.

Поскольку в литературе XI—XIV веков к Слову относились как к Логосу (Богоданность Слова), воспринимали его умом (духовной сущностью), то и написанное сакральным церковно-славянским языком воспринимали как Истину (Истина есть Бог). Отсюда частое употребление авторами утверждения «въ истинну реку...» «и изъявлю вамъ истинну»²⁰.

По сути, древнерусские авторы следуют высказанной в Псалтыри доктрине: «Вымыслы человеческие ненавижу, закон Твой люблю» (Пс. 118, 113).

Читатель верит автору, автор верит читателю, что тот правильно поймет написанное (для этого нужен такой же путь домостроительства: по Благодати написанное, по Благодати же будет воспринято и понято) и его не осудит: «Нъ молю вашу, братие, любовь; не зазрите ми грубости, ничто же бо от своего ума сде въписано», — замечает Кирилл Туровский²¹.

«Нъ послушайте, братие, съ всякимъ прилежаниемъ и не зазрити грубости моеи», — просит преподобный Нестор. «Молю же вы и почитающа, да любве ради Божия въспоминаите мя и глаголите: «Боже, молитвами преблаженую страстотерпцю Бориса и Глеба, очисти грехы списавшаго си»²².

Даже переписчик Святого Евангелия смиренно обращается к читателям: «А исправяче чьтете, блазнь бо не хотию написане (то есть не по *собственной воле*, не по *своему желанию*), нъ дьяволею пакостию»²³. Здесь очень важен подчеркнутый автором аспект смирения: ошибки в переписанный текст вкрались *помимо его воли*, дьявольскими кознями. Его собственная воля, это даже не вызывает сомнения, направлена на спасение души, иначе бы он не взялся за тяжелый и ответственный труд переписывания Евангелия.

Такой же подход к творчеству — по Благодати — присутствует и в памятниках XIII века, например, «Повести о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра»: «О Господе нашемъ Иисусе Христе, Сыне Божии. Азь худый и многогрешный, мало съмысля, покушаюся писати житие святого князя Александра... Но яко же Приточникъ рече: В злохытру душу не внидеть премудрость: на вышнихъ бо краихъ есть, посреди стезь стояше, при вратехъ же сильныхъ приседит. Аще и грубъ есмь, но молитвою святыхъ Богородица и поспешениемъ святого князя Александра начатокъ положю»²⁴.

По моим исследованиям, «Повесть о житии Александра Невского» создал митрополит Кирилл²⁵. Как видим, владыка в предпосланных основном тексту словах полностью отразил представление о писательском творчестве, присущее предыдущим векам. Самое главное — в момент творчества *отсечение собственной воли!*

Итак, *писательское творчество* в XI — первой половине XIV века *воспринималось* писателями и, что существенно, — читателями *как Божественный акт*: творения создаются по Благодати Святого Духа (при авторском смирении), а человеческая воля проявляется в устроении (творении) жизни по заповедям Божиим. Чем праведнее жизнь, чем больше самоограничений, тем больше *свобода духа*, тем истиннее сочинение.

Не случайно, что подавляющее большинство древнерусских писателей этого периода за свою праведную жизнь удостоены святости: митрополит Иларион Киевский, игумен Феодосий Печерский, епископ Кирилл Туровский, епископ Серапион Владимирский, князь Владимир Мономах и многие другие. А преподобный Нестор канонизирован за свои писательские труды! Писатель — святой, это вообще удивительно! Но если внимательно разобраться, то получится, что в большей части *древнерусская литература* домосковского периода и отчасти московского — *является по своей сути святоотеческой* и ее нельзя изучать, используя приемы, применяемые для литературы Нового времени.

Заметные изменения в сознании писателей и самоосознании своего труда намечаются во второй половине XIV—XV веков: наблюдается *конъюнкция свободы духа и свободы воли человека*.

Это — период восстановления сакральности церковно-славянского языка, это — осмысление Святой Руси, это — новое осмысление Богоспасительного пути, проложенного последователями исихазма.

Нас интересует та сторона учения Григория Паламы, которая разъясняет взаимодействие Божественной Благодати и *свободной воли* человека, то есть святоотеческой концепции «синергии».

«Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и *ad extra*. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия. Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый»²⁶.

В антропологическом учении Григория Паламы значительное место занимает проблема творчества в соединении с Богоподобием человека. Оно, прежде всего, выражается в способности творить.

«Дар творчества, по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место. “Можно было бы, — пишет он, — со многими другими сказать, что и троическое строение нашего сознания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разно-

образное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям...»²⁷.

«Раскрывая троическое содержание души человека как “души умной, логосной и духовной”, Григорий Палама вновь подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, которая есть Ум, Логос и Дух» (С. 65).

Такое толкование подобия человека Святой Троице мы найдем позднее в творчестве Ермолая-Еразма, в частности, в его знаменитой «Повести о Петре и Февронии Муромских».

«Творческое познание всегда богостремительно, оно не может удовлетвориться бесконечностью относительных истин, ему нужен абсолют. Лестница Логосного восхождения ведет к Богу» (С. 65).

Поэтому творчество имеет трансцендентный смысл. Но у человека греховного оно требует значительных сил, прежде всего духовных.

«Призванный Богом к творчеству, человек не в состоянии самостоятельно, без помощи Божией, совершить творческий подвиг, имеющий космическое значение» (С. 65). И поэтому Господь посылает Благодать свою посредством Святого Духа. «И мы преподаем к Святому духу, Благодати просящи — слово во отверзение уст наших, иже не вредит душа, но веселит. Аще ли даст Святыи Дух глаголати, яко хоцем, то действо — не мое управление, но твоя молитва», — отмечает безымянный автор в письме из «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича»²⁸.

Человек должен стремиться к получению Благодати, направляя к тому свою волю. В этом проявляется свобода выбора человека, то есть искусство жить, проявляющееся в стремлении к святости, «в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое *возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других*. Так человек способствует не только личному своему обожению, но и обожению всего человечества, всего мира»²⁹.

По Своей милости и любви к человеку Господь дает ему значительно больше, чем тот в состоянии принять. Поэтому, по мнению Григория Паламы, каждый человек есть избранник Божий, «люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать» (С. 66). Наиболее подготовлены к ее восприятию те, кто «стремится к изменению по благодати Христовой образа жизни» (С. 67).

Такой путь — от осознания своей человеческой греховности, через очищение, по молитвам чтущих (читающих и почитающих!) житие, к восприятию Божественной Благодати — приводит в своем предисловии к «Житию Стефана Пермского» преподобный Епифаний: «Но молю вы ся,

боголюбци, дадите ми простыню (прощение) и молитвуйте о мне, азъ бо есмь умошь грубъ, и словом невжа, худ имея разум и промысль вредоумень... Но надеюся на Бога всемилостивого и всемогущаго, “От Него же вся возможна суть”. Иже даетъ нам милость Свою благодатию, и молюся Ему, преже прося у Него словаа потребна, аще дает ми “слово надобно въ отверзение усть моихъ”, якоже древле Исайя пророкъ рече: “Господь дастъ ми языкъ сказанія ведати, внемгда подобает ми рещи слово”. <...> Темъ отверзу уста моя, и наполнятся духом, и слово отригну (произнесу). И глаголю азъ: “Господи, устне мои отверзеши, и уста моя възвестят хвалу твою” <...> И молюся Святей Троице, единосущней, неразделимей, прошу дара: да ми послет благодать Свою в помощь мою, да ми подаст слово твердо, разумно и простнанно, да ми въздвигнет умъ мой, отягченный унынием и дебелиством плотным, да ми очистит сердце мое, острупленное многими струпы душевных вредов и телесных страстей, яко да бых възмогль мало нечто написати и похвалити добляго Стефана, проповедника вере... Да аще Господь подасть!»³⁰.

«Святоотеческая иконология получила в учении Паламы еще одно мощное подтверждение. Сквозной символизм и типологизм христианского художества и образа в нем был развит св. Григорием до его мыслимого предела, когда человеческое творчество, служение, обожение, богопознание, преображение, спасение предстали как разные стороны одного и того же процесса со-творчества человека и Бога. Произнесение слова и написание его на хартии стало восприниматься как символическое отображение Боговоплощения: невидимое слово, как и Слово Божие до вочеловечения, становится осязаемым и видимым после его произнесения и написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое. Так что при каждом произносимом слове, при каждом начертываемом “писалом человеческим” письменном знаке символически отображаются и напоминаются духу человеческому таинства Боговоплощения. Это — апофеоз символического реализма»³¹, то есть господство религиозно-прагматического метода познания-отражения в рамках объективно-идеалистического мышления.

* * *

Конец XV века — 40-е годы XVII века — это эпоха рационализации сознания и антропоцентризма, характеризующаяся *проявлением* разумного, т. е. *рассудочного начала* в творчестве писателей. Человек оказался в центре внимания, поскольку пребывает в процессе «домостроительства» — обожения личности. Его мысли — это зеркало состояния его души, *лично его души*. Не случайно это время господства публицистики, где наиболее зримо проявляется и авторская позиция, и логические приемы (индукция — у Курбского), и рассуждения, и, наконец, вымысел.

Писатель предпочитает отстаивать свою личную точку зрения, нежели истину. Он становится советчиком, а не учителем. В произведениях доминирует «естественный разум», темы мирской жизни.

Эти обстоятельства дали возможность заметить преподобному Нилу Сорскому: «Суть бо писания многа, но не вся Божественна суть»³². То есть не все сочинения осмысляются монахами, писателями и читателями уже как Боговдохновенные.

Поэтому писателям приходится и оправдываться, описывая не духовный подвиг святого, а мирские дела князя: «Благоволение убо моего сердца и молитва еже к Богу, и свидетел ми есть о семъ Богъ, яко же не лжу»³³.

Преподобный Иосиф Волоцкий писал в «Просветителе» «о двух способах познания истины: духовном и естественном. Первый — ординарное Откровение, второй является собственно человеческим, хотя и несовершенным, но не бесполезным в богопознании»³⁴.

Андрей Курбский также различает *две части ума* — зрительную (созерцательную, помышляющую о Боге) и делательную (управляющую человеком): «Ум человеческий мудрые разделяют на две части. Одну из них называют зрительной (созерцательной), ибо она не имеет отношения к чувствам, но лишь помышляет о Боге, мечтает о бесплотных силах... А другую часть, которая стоит ближе к чувствам и сердечным помыслам, приносимым послами внутренних чувств, называет деятельной; эта часть ума рассуждает и управляет (человеком) и дело производить повелевает». То есть он выделяет «мысленный ум» и «естественный разум». «Мысленной же жизни и разумной свойственно движение вольное и самовластное по естеству; по этой причине человек самовластен по естеству и волю свою приобретает естественным путем»³⁵.

Пишущий по воле своей и «хотению» дает и собственную оценку деяний помазанника Божия — царя (как князь Андрей Курбский), вносит в мирские сочинения «оправданный» (с идеологической точки зрения) вымысел (Иван Пересветов).

Прежде была совершенно иная установка, выраженная в словах старцев преподобному Епифанию Премудрому: «Яко же бо нелепо и не подобает жития нечестивых пытати и писати, сице не подобает жития святых мужь оставляти, и не писати и мльчанию предати, и в забытие положить»³⁶. Но эти изменения в отношении к предмету изображения касаются мирской литературы, пребывающей в стадии становления. В творчестве агиографа сохраняется прежний подход, ибо говорит он о следовании святым путем Христовым, то есть об Истине.

Так, только по принуждению архиепископа Геннадия, то есть по послушанию, отец Досифей берется за «Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких», о чем он дважды сообщает: «Ведомо вамъ буди о семъ, понужену ми сущу архиепископом новгородским Геннадиемъ, по летехъ

же некихъ и азъ понудихъ себе на дело се»³⁷. Ниже еще раз говорится об этом. Интересна и еще одна деталь — о привлечении к написанию жития митрополита Спиридона и оценка его участия архиепископом Геннадием, переданная отцом Досифеем: «Сия же везохъ ко архиепископу Геннадию, онъ же почеть и похвали зело, и начать блажити мя, глаголя: “Како ты, брате, селико имый разума, и отрицаешися святыхъ жития писати? Се воистину добро!” И рекохъ ему: “Прости мя, владыко святый, не мое се творение!” И поведяхъ вся по ряду, како и от кого сотворена суть. Онъ же рече ми: “Благословенъ ты от Бога, чадо, яко такова благоразумна мужа обрете! Сий человекъ в нынешняя роды беаше столпъ церковный, понеже измлада извыче Священная Писания, и чудень бяше старецъ житиемъ...”»³⁸.

По сути, в его собственном житии и творении митрополита Спиридона по-прежнему нашло отражение *синергии* творчества.

Предшествующую традицию «творческого со-служения Творцу» выражает виленский проповедник Стефан Зизаний: «Абысмо не показали свои слова, кажучи в церкви. Если свои мовлю, нашто ж мовлю, а если Божии оповедаю, то от Духа Святаго ознаймую, — примите тую науку»³⁹.

* * *

Наконец, мы подошли к *переходному периоду* от средневековой литературы к литературе Нового времени и секуляризации сознания: с 40-х годов XVII века — по 30-е годы XVIII века включительно. Это начало формирования эгоцентрического мировоззрения.

Этот период ознаменовался историческим спором «ревнителей старого благочестия» — традиционалистов во главе с протопопом Аввакумом, и европоцентристов, насаждавших в России культуру барокко. Самым ярким ее представителем был Симеон Полоцкий. Не случайно его называют «первым русским поэтом-профессионалом, первым литератором в современном смысле этого слова», олицетворяющем «собою тот тип писателя, который господствовал в России кануна преобразований и еще удержался в Петровскую эпоху»⁴⁰. То есть является типичным представителем (точнее сказать, воспитателем типичных представителей) переходного периода к новой русской литературе. Стало быть, достаточно разобрать взгляды этих двух культурных антагонистов на писательский труд, чтобы составить представление по исследуемому вопросу для целого периода⁴¹.

Для поборников старины происходившие изменения в Церкви стали свидетельством приближающегося Страшного суда (по некоторым расчетам, сделанным еще при царе Михаиле Федоровиче, его ожидали в 1666 году), поэтому и настроение у них было «близкое к апокалипсическому отчаянию». В своих сочинениях они даже создали «характерный тип» поборника христианства — «мученика, страдальца»⁴². К нему относятся и

сожженный в Пустозерске протопоп Аввакум, и заморенная голодом в боровской земляной тюрьме боярыня Морозова, и пострадавшая вместе с ней ее младшая сестра княгиня Евдокия Урусова.

В письмах княгини Евдокии, направленных из заточения дочерям, «буквально каждая фраза начинается междометием “ох!”. Была в то время устойчивая стилистическая формула: “Ох, ох! Увы, увы! Горе, горе!” (она характерна и для сочинений протопопа Аввакума. — А.У.). Это восклицание можно взять эпиграфом и к жизни традиционалистов, и к произведениям, вышедшим из-под их пера. Именно такова их ментальность», — замечает А.М. Панченко.

«Творцы и потребители европеизированной культуры, напротив, ощущали себя *счастливыми обладателями истины* (выделено мной. — А.У.). “Радость” и “веселие” — вот ключевые слова их писаний. Из культуры барокко они брали лишь образцы христианского оптимизма»⁴³.

«Отчаяние традиционалистов и самодовольная радость западников соответствует реальному соотношению сил в культуре переходного периода. Победа последних была обеспечена, в частности, потому, что их всею мощью поддерживало государство. Но традиционалисты не сдали позиции без борьбы; барочному “знанию” они противопоставили свое “знание”, которое осознавали как непреходящую ценность. Смысл главного спора эпохи и состоял в столкновении различных духовных ценностей. <...> В том, что официальная Россия (прежде всего двор и правящая верхушка) стала перенимать европейское барокко, традиционалисты усматривали прямое вероотступничество. “Выпросил у Бога светлую Россию сатана, — писал Аввакум, — да же очервленит ю кровию мученической”. Это казалось им попранием отеческих заветов, покушением на национальную историю»⁴⁴.

В сентябре 1667 года соловецкие монахи писали царю Алексею Михайловичу в челобитной: «Многие иноземцы посмехаютца нам и говорят, будто мы ... веры по се время не знали, а будет и знали, то ныне заблудили, потому что де ваши книги переменены по новому и с прежними вашими книгами, кои при прежних царех были, нынешние книги ни в чем не сходятца, и нам, государь, противу их ругательства ответу дать нечево, потому что они нас укоряют делом... Не вели, государь, тем новым учителем ... истинную нашу Православную веру ... изменить, чтобы нам ... тою новою верою прародителей твоих государевых и святых не посрамить, а иноземцам и наемником ... впредь дерзновения не подати»⁴⁵.

Характерно, что и «адепт барочной культуры» Сильвестр Медведев ссылался на насмешки иностранцев, побуждая царевну Софью открыть в Москве Академию:

Да не тому нам страннии смеются,
яко без света сущим ругаются⁴⁶.

Но здесь уже чувствуется совершенно противоположная оценка России: ее иностранцы оценивают как пребывающую во тьме, «без света» наук, культуры, образования. Собственно, также к своей родине относятся и «новые учителя».

«Если за Русью и признаются некоторые исторические заслуги, вроде побед на бранном поле, крещения языческих племен и освоения необжитых пространств, то ее духовные накопления объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. Отрицаются книги и церковная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы о запрете строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицаются многие традиционные институты — например, юродство, которое в средневековой Руси выполняло важнейшие функции. Анафеме предаются и событийная культура, т. е. весь комплекс артефактов, и культура обиходная, обыденная, т. е. национальная аксиоматика, та сумма идей, в соответствии с которыми живет страна, будучи уверена в их незыблемости и непреходящей ценности. Причем цель этого отрицания — не эволюция, не обновление, без чего, в конце концов, немислима нормальная работа общественного организма. Целью провозглашается забвение, всеобщая замена, так как русская культура в глазах “новых учителей” — это “плохая” культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого “просветити россос” — по стандарту Западной Европы, конечно.

Так в XVII веке родилось русское западничество, европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси (которое преодолеть сумели только русские романтики начала XIX века. — *А.У.*). Так обозначились очертания главного спора этой переломной эпохи — спора об исторической и духовной правоте. Одна настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на “правде” старины»⁴⁷.

«Итак, согласно “историософскому ощущению” людей той эпохи, произошло столкновение принципиально различных, не сопрягаемых культур — “мужичьей” культуры Древней Руси и ученой культуры барокко. Понятно, почему традиционалисты обвиняли противников в том, что они заводят на Руси “новую веру”. Строго говоря, мы не вправе пользоваться термином “культура” при реставрации идей традиционалистов. Для них письменность, музыка, пластические искусства обнимались понятием “веры”, все измерялось и оценивалось в отношении к Богу. Поэтому секуляризованную культуру они осуждали как ересь и веротступничество. Строго говоря, мы должны рассуждать о столкновении “веры” и “культуры”»⁴⁸.

* * *

В переходный период можно четко выделить и два типа восприятия писательского труда. По наблюдениям А.М. Панченко, «в среде барочных полигисторов не говорили о “писателях” или “сочинителях”, там говорили чаще о “трудниках слова”. Однако самым употребительным самоназванием было “учитель” (и для противников ... они были “новыми учителями”, а также “философами”, “риторами”, “альманашниками”, людьми “внешней мудрости”»⁴⁹.

В эпитафии Симеону Полоцкому его ученик и последователь Сильвестр Медведев назвал своего наставника единственным в России учителем («Учитель бо zde токмо един таков бывый»), который

Вечерю, псалтырь, стихи со Рифмословием,
Вертоград многоцветный с Беседословием.
Вся оны книги мудрый он муж сотворивый,
в научение роду российску явивый⁵⁰.

Назвать Симеона Полоцкого учителем «рода российска» — значит вложить в концепт «учитель» новое, созвучное времени перемен, понятие.

«Учительные люди» русского средневековья — это: для прихожан — духовные отцы (чаще всего приходские священники из белого духовенства), для Православной Церкви — архипастыри (архиереи из черного духовенства). Первые окормляли каждого православного в полноте церковной жизни, вторые — всю паству целиком, принимая соборные решения или выступая с поучительными словами.

До нас дошли торжественные слова Кирилла, епископа Туровского, Серапиона, епископа Владимирского, «Правило» митрополита Кирилла и т. д. «Учительная литература» представляет значительный пласт духовного наследия Древней Руси⁵¹. Пастырское слово было значимым и весомым.

В середине XVII века публичными проповедниками с амвона (т. е. наставниками, учителями) становятся «ревнители благочестия» — белое духовенство: протопоп Аввакум, протопоп Стефан Вонифатьев (духовник царя Алексея Михайловича и протопоп Благовещенского собора в Кремле) и т. д. Это было открытое духовное водительство своей паствы.

«Поэты-силлабисты, творившие в рамках придворного барокко, стремились внести в ортодоксальное Православие некоторые новые черты. Традиционное русское “обрядоверие” казалось им недостаточным. Они хотели соединить его с западной схоластической наукой, пытались примирить истины веры и доводы разума, используя для этого схоластическую диалектику и логику. Приступая к строительству новой культуры, силлабисты выступали не только как стихотворцы, но и как проповедники. Они возродили в Москве личную проповедь, угасшую в России давно

и замененную в храмах чтением святоотеческих текстов. В известном смысле их поэтическое творчество также было проповедью, составляло как бы религиозно-нравственный кодекс, иногда очень далекий от практических запросов эпохи»⁵².

По сути, сторонники европейского барокко выступили соперниками традиционалистов в своих поэтических проповедях, только проблематика у противоборствующих сторон значительно различалась: одни отстаивали «старую веру», другие — новую культуру.

«Соперничество, по мнению А.М. Панченко, — такая же новая культурная идея. Традиционалисты всегда утверждали, что нельзя переделывать старые книги, нельзя соперничать с предками. Это прямо сказано в “Поморских ответах”, этой энциклопедии старой “веры-культуры”. Соперничество было скоро и решительно выиграно поэтами. Так родилась новая русская литература»⁵³.

При всей важности этого наблюдения, нельзя согласиться с предшествующим приведенной цитате утверждением ученого: «Итак, *поэт заявил себя соперником архипастыря и духовного отца*». Во-первых, как отметил и сам исследователь, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский не выходили «в общем за рамки ортодоксального Православия» (хотя при этом и «пропагандировали современную схоластическую науку») ⁵⁴, то есть по части проповеди не выходили за пределы существовавшей прежде церковной традиции. Во-вторых, не следует упускать из виду, что многие из поэтов-силлабиков и «новых учителей» были иеромонахами (т. е. рукоположенными в священники), как те же Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, не говоря уже о митрополитах Дмитрие Ростовском и Стефане Яворском, архиепископе Феофане Прокоповиче. То есть все они имели право и на духовное учительство и на личную пастырскую проповедь. В-третьих, хочу обратить внимание на то, что появившаяся когорта «русских западников» названа традиционалистами не просто «учителями», а «новыми учителями», с акцентом внимания на прилагательном «новые», тем самым они были противопоставлены *прежним* учителям, с которыми западники, собственно, и вели полемику. Но не подвергалось сомнению само их право учительствовать.

Поэтому нельзя согласиться с А.М. Панченко, что «древнерусский писатель имел лишь косвенное отношение к “учительным людям”»⁵⁵. Практически вся древнерусская литература назидательна и создана в монастырях, епископских и митрополичьих кафедрах черным духовенством. Они постоянно выступали в качестве наставников православных христиан и писали для их духовного просвещения. Даже князь Владимир Мономах пишет «Поучение» детям, то есть выступает в роли наставника.

Другое дело, и тут А.М. Панченко, несомненно, прав, писательство никогда прежде не расценивалось монашествующими как душеспаси-

тельное занятие. «Читая Жития писателей, причисленных к лику святых, замечаем, что по древнерусским понятиям писательство иерархически никак не выделяется. Для автора Жития Иосифа Волоцкого факт, что его герой рано вставал и шел молотить зерно, всегда опережая наряженного для этого дела монаха, — этот факт был не менее важен, чем душеполезное сочинительство Иосифа, чем его знаменитый “Просветитель”. В отношении к вечности все земные занятия одинаковы»⁵⁶. К этому примеру добавлю, что и преподобный Нестор (причисленный к лику святых именно за свои творения) даже словом не обмолвился о «словах» и «посланиях» Феодосия Печерского, хотя об участии в «книжном делании» — переплетении рукописных книг — написал.

«Как мыслители Аввакум и Симеон не выходили за пределы церковного сознания. Извлечь “чистую” литературу из их наследия невозможно, она неотделима от богословия... Поэтому и представления о писательском труде у этих авторов заключены в богословскую оболочку. Симеон и Аввакум столкнулись на идее оправдания человека перед Богом.

Для верующего человека эта проблема — основополагающая. Как построить земную жизнь, чтобы унаследовать жизнь вечную? В Новом Завете нет однозначного решения проблемы оправдания. Соборное послание апостола Иакова подчеркивает значение благих дел (Иак. 2: 16—17, 26); напротив, у апостола Павла находим иной взгляд: спасает вера, дела не спасают (Рим. 3:28). Симеон провозглашает примат дел в оправдании человека⁵⁷ (этот новый для русской религиозной мысли подход был более характерен для западноевропейских протестантских мыслителей. — А.У.), Аввакум, наоборот, отдавал первенство вере (в чем оставался приверженцем присутствующих древнерусскому православному сознанию взглядов. — А.У.). Согласно его точке зрения, грех в человеке неизбывен: “Един (Бог. — А.У.) благ по существу, благ непреложно, а человечество извратно. Аще кто и праведно живый — при Бозе лукаво есть. И ангели извратны, нежели человеки”. Смертный обязан осознавать свою греховную природу, праведная жизнь — отречение от нее, т. е. самоотречение»⁵⁸.

Симеон Полоцкий (как и Димитрий Ростовский, и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович) был воспитан в стенах Киево-Могилянской академии — центре православного образования, но куда, однако, проникали и католические идеи — чувствовалась близость и влияние Польши не только на силлабическую поэзию. К тому же Симеон переходил и в католицизм, чтобы продолжить обучение в иезуитском коллегииуме в Вильно. (В западных иезуитских коллегииумах получают образование и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович, а потом будут преподавать и в самой Академии.) Следовательно, он хорошо был осведомлен с основополагающим католическим постулатом, согласно которому человек может оправдаться пред Богом своими делами. Стало

быть, трудолюбивый писатель может оправдаться результатами своего труда — сочинениями.

Переведа это положение в плоскость собственного бытия, Симеону Полоцкому необходимо было «доказать, что литературный труд может быть засчитан в вечной жизни как нравственная заслуга»⁵⁹. Поэтому ему пришлось подыскивать соответствующие веские аргументы.

Он начал со Святого Писания, пытаясь убедить читателей, что Библия в некоторых своих частях, например Псалтыри, может расцениваться как поэтическое произведение. Так появилась у него идея создания «Псалтыри рифмовторной».

«В предисловии к ней он выдвигал стиховедческие доводы, утверждая, что “псалмы в начале си на еврейском языке составишася художеством стихотворения”.<...> По аналогии с рассуждениями о метрике псалмов можно смело утверждать, что и “библейские песнопения” Симеон Полоцкий считал изначально стихотворными, — а значит, считал поэтессой Деву Марию. Хотя эта идея и не была самостоятельным изобретением (ее разделяли еще Данте, Боккаччо и Петрарка, причисляя к поэтам самого Христа), в Москве, насколько известно, ее первым высказал Симеон Полоцкий.

Другой его аргумент — сугубо спекулятивного свойства. Он заключается в смешении слова Божия и слова — первоэлемента литературы (словесности), что типично для барочного остроумия, которое совмещало несовместимое⁶⁰. Конкретно Симеон опирался на сферу значения, общую для обоих омонимов (Логос, в частности, выполняет посредническую роль, сообщая людям смысл Божественных предначертаний), теоретически же — на старую риторическую традицию, согласно которой каждое слово имело четыре значения — в зависимости от аспекта, в котором рассматривалось (1. Исторический, или буквальный. 2. Аллегорический — в средневековой традиции христологический. 3. Тропологический, или индивидуально-нравоучительный. 4. Анагогический, или эсхатологический.) В результате во многих стихотворениях Симеона основоположником гуманитарной учености выступал сам Христос, как бы благословляя тот тип литературного деятеля, который воплощен в Симеоне Полоцком. Симеон, как и все полигисторы XVII века, ощущал себя счастливым обладателем истины», а «интеллект казался ему неременным условием совершенства»⁶¹.

И вот “русские европейцы” во главе с Симеоном Полоцким, «исповедуя католический постулат, согласно которому человек оправдывается перед Богом делами» (в их случае — их собственными литературными сочинениями), взглянули «на свои словесные труды как на “дело”, которое они предъявят на том свете. Димитрий Ростовский завещал положить в гроб вместе с его телом все черновые бумаги. Ясно, зачем он так распорядился: чтобы показать Богу черновики “Миней Четых”, написанных по

иноческому обету. Ясно также, почему Симеон Полоцкий и его последователи были столь продуктивны»⁶².

По утверждению Сильвестра Медведева, «Симеон “на всякий же день име залог писати в полдесть по полу тетради, а писание его бе зело мелко и уписисто”, то есть Симеон Полоцкий каждый день исписывал (по обету! — А.У.) мелким почерком восемь страниц нынешнего тетрадного формата... Плодовитость — следствие определенной творческой установки, стремления к созданию новой словесной культуры.

Для Симеона Московское государство было страной, где “в простоте Богу угождают”, не зная и поэтому не ценя “грамматических и риторических хитростей”, правильного школьного образования»⁶³.

Приверженец барочной поэзии стремился к распространению в стихах поистине энциклопедических знаний: «...истории византийской и римской, включая исторические анекдоты о Цезаре и Юстиниане, Диогене и Аристотеле, Александре Македонском и Сципионе Африканском (в XVII веке они были популярны в прозаических жанрах, в частности из сборника “Фацеций”); природоведения (в данном случае использовалась “Естественная история” Плиния Старшего). Подобно распространенному на Руси сборнику “Физиолог”, “Вертоград многоцветный” обнимает сведения о вымышленных и экзотических животных (птице феникс, плачущем крокодиле и т. д.), драгоценных камнях и проч.; здесь мы найдем изложение космогонических воззрений, экскурсии в область христианской символики, многочисленные реминисценции из античной мифологии»⁶⁴.

При этом Симеон мог устроить из своих стихов целую экспозицию, поскольку их можно было не только читать, но и рассматривать как рисунок, картину, графику. Его стихи принимали форму звезды, сердца, лучей солнца, креста. «Форма стихотворения — форма внешняя, не поэтическая — для него имела самодовлеющее значение. Симеон коллекционировал формы; “стихотворения под метры” превращалось у него в игру. Он любил *carmina curiosa* (“курьезный стих”, например палиндром), владел сложнейшими типами акростиха, писал макаронические вирши. Его “Вертоград” и “Рифмологион” — поистине “разноцветные сады”, созерцание которых должно было радовать глаз. Все это — типичные черты того направления в искусстве, которое принято обозначать термином “барокко”»⁶⁵. Я бы добавил, выражаясь словами Мелетия Смотрицкого, — и типичное «стихотворно художество»: рукотворное поэтическое ремесло.

Цель занятий барочных поэтов была «замена ценностей, замена веры культурой, замена обрядового текста поэзией». Характерны в этой связи две пьесы, написанные Симеоном Полоцким для русского театра: «О Навходоносоре царе...» и «Комедия притчи о блудном сыне». Первая тематически перекликалась с чином Пешного действия, связанного с праздни-

ком Рождества, и совершившегося в русской Церкви и в то же время упраздненного. Вторая — «полемизировала с русской Масленицей»⁶⁶.

Для протопопа Аввакума многие положения, отстаиваемые просвещенными «новыми учителями», казались попросту кощунственными, особенно стремление «уподобляться Богу своею мудростию». Размышляя «о внешней мудрости», он замечает: «Алманашники, и звездочеты, и вси зодешники познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, *уподоблятися Богу своею мудростию* начинающе, якоже <...> Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша... и *тою мудростию уподобляхуся Богу*». «Виждь, гордоусец и алманашник, твой Платон и Пифагор: тако же их, яко свиной, вши съели, и память их с шумом погибе, гордости их и *уподобления ради к Богу*. Многи же святии смирения ради и долготерпения от Бога прославишася»⁶⁷ (выделено мной. — А.У.).

Гордыня — первейший из грехов — ведет к гибели. «Мерзко Богу горделиваго и доброе дело»⁶⁸, — замечает Аввакум. Смирение ведет ко спасению. По словам апостола Павла: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Посл. 5:5). Все святые по смирению своему прославлены Богом. Аввакум и противопоставляет гордыне смирение: «Пожалуйте, Господа ради, попекитесь о душах своих едиnorodных, койждо как смыслит сделать, ов убо пост и молитву Господеву да приносит, ов же милостиню с любовию от совести чисты, ин воздыхание и слезы, ов же труды, рукоделие и поклонцы по силе, на колену, триста на день, или шестьсот, или яко же может и хочет»⁶⁹.

Как для протопопа Аввакума, то смиренномудрие является важнейшим качеством для христианина: «Верному человеку подобает молчанием печатлети уста и выше писанных не мудрствовать»⁷⁰. Стало быть, и писательство не может вести ко спасению.

Однако сам Аввакум выступает и как наставник (учитель), и как весьма плодовитый писатель. «Он обязан снять это противоречие между теорией и практикой. Поэтому он выдвигает идею писательства “по нужде”, которое позволительно и необходимо в роковые для Церкви времена. Суть церковного нестроения в том, что пастыри, патриарх и архиереи превратились в волков, пожирающих “меньших” христиан. Тогда “престцы” сами берут в руки церковные дела, как показывает и церковная история: “При Евгении, папе римстем, подвижесея род христианский от простого чина, изгнаша еретика папу Евгения... И бысть распря в народе болшими и меншими”. Аввакум, как защитник “престцов” и сам “престец” (“гад есмь и свиния” — это не просто риторическая формула), и становится писателем “по нужде”: “Понеже все действо их скрытно под прелестию сатаниноюю, на показание прелщенным в вере действуемо, и самим им неведомо то, како простейшему народу явно будет, иже имуще ум воглублен в миросуестьвы прелестна-

го века сего. Того ради мы, за помощью Божию, объявляем все скрытое их коварство и блудню-то в вере”. Аввакумово “вяканье” есть дополнительный признак писательства “по нужде”: защитник “меньших” христиан говорит языком униженных простецов»⁷¹.

По сути дела, Аввакум придерживается древнерусской традиции писательства «по принуждению».

В отличие от просвещенного иеромонаха, стремившегося к оригинальности в своем «стихотворном искусстве», «Аввакум прямо и с гордостью заявляет о своей литературной несамостоятельности (это — установка, в практике все было иначе): “Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящему по улицам града и по окошкам милостыню просящу... У богатога человека, Царя Христа, из Евангелия лопать хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатога гостя, ис полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торговога человека, кусок словес его получю; у Давыда царя и у Исаи пророков, у посадских людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрал кошель, да и вам даю... Ну, еште на здоровье, питайтесь, не мрите з голоду. Я опять побреду збирать по окошкам, еште мне надают”. Аввакум признает только смиренное писательство. Литературное умствование, напротив, есть грех и пагуба, “понеже ритор и философ не может быти христианин”»⁷².

Тем не менее эпоха преобразований и секуляризация мировоззрения повлияли и на его собственное сознание.

«Разрыв между молитвенным подвигом и творчеством привел к тому, что художник уже самого себя стал сознавать автором, творцом им созданного. И с сознанием собственного права начал обозначать свое имя»⁷³.

До этого автор, если он был участником события, чаще всего писал о себе в 3-м лице или во множественном — «мы», растворяясь в массе людей, то есть отстранялся от написанного собою. Теперь же протопоп Аввакум мог написать даже собственное *житие*, сделав себя основным персонажем повествования. Правда, в случае с протопопом Аввакумом сохранилась традиция послушания: как он сам заметил, собственное «Житие» он написал по настоянию своего духовника и единомышленника старца Епифания.

«Мы можем по праву назвать «Житие» первым русским мемуарно-автобиографическим произведением — в этом протопоп явил себя как истинный новатор. Но он новатор и в том, что написал не просто автобиографию, но автожитие, в котором сознательно сделал акцент на собственной праведности, святости, настойчиво указывая те чудеса, какие сопровождали его деяния на протяжении долгого жизненного подвижничества. И в этом он обнаруживает себя человеком не старой веры, но нового времени: можем ли мы представить себе любого подвижника, пишущего собственное житие?»⁷⁴.

Секуляризация сознания происходит под воздействием развития образования, и прежде всего проникновения в Россию западноевропейской схоластической образованности и культуры барокко.

Наиболее красноречивым свидетельством происходящих перемен может служить изменение отношения к Слову: в рассматриваемый период развиваются две концепции текста — субстанциональная и релятивистская⁷⁵.

Субстанциональную концепцию текста отстаивают в своих челобитных царю Алексею Михайловичу ревнители старого благочестия — протопоп Аввакум, суздальский поп Никита, романово-борисоглебский поп Лазарь. «Текст они принимают как нечто данное, как откровение, которое не может существовать иначе, нежели в своей первоначальной, законченной и неизменяемой форме. Так, Лазарь приводит ряд цитат из патристической литературы, из Кирилла Александрийского, Василия Великого и Иоанна Дамаскина о том, что «не подобает изменяти ни мало что». Истинность текста проверяется его повторяющимся восприятием, а не сравнением (как утверждал патриарх Никон) с другим текстом. Никита жалуется, что в исправленных книгах произвольно и напрасно искажается первоначальный текст, а нарушение одной лишь буквы, по представлениям Никиты, нарушает весь текст в целом»⁷⁶.

Именно эту теорию текста и назвала С. Матхаузерова субстанциональной, «так как слово само по себе здесь равняется обозначаемой субстанции, предмету; слово и Бог составлены из одной материи, и читать такой текст — значит войти в сферу влияния той же материи, так что исчезает разница между субъектом и объектом восприятия»⁷⁷.

Такое отношение к Слову-материи отражает, как видим, древнерусскую традицию.

Противоположную, критически настроенную к ревнителям старого благочестия точку зрения отстаивал Симеон Полоцкий в «Жезле правления».

«В отличие от субстанционального понимания Симеон Полоцкий дал рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом. Он использовал полемику с раскольниками для того, чтобы применить принцип критического отношения к тексту. В отдельных статьях своего трактата он объявляет, что «правда» текста состоит не в его застывшем звучании, а в постоянной конфронтации с познавательными способностями читателя и с развивающимся уровнем его познаний.<...> Симеон Полоцкий считается с критическим субъектом, который стоит между словом и обозначаемым объектом; восприятие текста, по его концепции, является соотношением трех компонентов: слово — объект — субъект»⁷⁸.

Отсюда и разное отношение к переводу как таковому. Для московских ревнителей благочестия перевод — дело высокого христианского служе-

ния, не всякий человек может им заниматься, и тем более не по своему желанию. Это напоминает отношение к писательскому труду на предыдущих этапах. Московские книжники ориентируются в своем подходе к переводу на Иоанна Экзарха Болгарского. В «Прологе» — предисловии перевода «Богословия» Иоанна Дамаскина — Иоанн Экзарх рассказывает о сомнениях в своих силах и страхе впасть в грех: «Сия же помышляя убоюся». Но после многократного понуждения со стороны инока Дукса «переложити учительская сказания» еще больше убоюся греха лени и взялся за перевод Дамаскина.

Как уже отмечалось выше, мотив «понуждения» был характерен для древнерусских агиографов. Теперь видим — и для переводчиков Святого Писания и святоотеческого Предания. Исая был «понужден» митрополитом Феодосием на перевод Дионисия Ареопагита, Нил Курлятев призывал Максима Грека перевести Псалтырь. А вот Симеон Полоцкий сам решил взяться за перевод Псалтыри: при написании стихотворения «Псалом» для «Вертограда многоцветного» ему «впаде во ум псалмы покаянныя преложити стихотворне»⁷⁹.

В том же «Прологе» Иоанна Экзарха изложены и его мысли по поводу «смыслового» или «абсолютного перевода», сторонниками которого были и московские книжные люди. Идея его заключается в том, что при переводе необходимо, прежде всего, передать смысл оригинала, а не стремиться к дословной точности в переводе слов, поскольку «разума ради прелагаем книги сия, а не точию глагол ради». Слова же в греческом и славянском языках не равнозначны («иже бо глагол во одном языке красен, то в другом не красен»), порой не совпадает род, не однозначны выражения и т. д.

«Итак, основой теории перевода является мысль, что перевод, одинаково точный в отношении и выражения, и содержания, невозможен, значит — надо ориентироваться на «разум», т. е. значение. Выражение ставится ниже содержания (это «глас нагий», «письмо неразумное», «слог тщетный» и «глагол неведомый»), ниже смысла, поэтому в первую очередь нужно заботиться о «внутреннем разуме». <...> Как кажется, — замечает далее С. Матхаузерова, — многие из возражений Никиты, Лазаря, Аввакума, Савватия против правленных книг надо понимать в свете изложенной выше теории перевода. Расколоучители сетуют, что в новопереведенных книгах искажен «разум», т. е. значение, во имя какого-то грамматического правила или «глагола неведомого», что, по их мнению, подлежит осуждению»⁸⁰.

Симеон Полоцкий не отказывается от идеи передачи «разума», т. е. *смысла* переводимого, но он выступает сторонником и точного перевода «речения», т. е. грамматического *выражения*: «Преводитель странного языка сей есть верный, иже и разум, и речения преводит неложно, ниче-соже оставляя»⁸¹. Эту же идею он выразил и в стихах:

Молю тя, здоровым умом да судиши
труд, иже в книзе предлежащей зриши, —
Не слов измену тошно разсуждая,
но в тех разума единство любзя⁸².

«Симеон Полоцкий уравнивает “речение” и “разум”, заботясь — в духе Цицероновской традиции — о правильном переводе и мысли, и выражения; но “речение” он переводит не дословно, а старается найти его эквивалент. Для этого необходимо знать грамматику, риторику и диалектику. Переведенный текст должен иметь такие качества, как “сладость пения”, “сладкое и согласное пение”, “лагодение и сладкопение”, которыми читатель может “веселиться духовно”. Концепция Симеона Полоцкого дает переводчику большую свободу: переводчик может нарушать первоначальный текст, ему разрешено “во исполнение разума или стихов” добавлять слова или исключать их, если они “не вместишася в стихи мерою”. Симеон Полоцкий отстаивает теорию перевода-компенсации, т. е. убавления и добавления при учете равноправия “разума” и “речения”»⁸³.

У Симеона Полоцкого изменяется и само отношение к переводческому труду, который хотя и является богоугодным занятием, но обретает ценность уже сам по себе. «Перевод — это “оправдание делом”, это труд, которым человек оправдывает свое существование и старается усовершенствовать мир так, чтобы он был подобен образу Творца. Симеон Полоцкий подчеркивает, что источник его литературной работы — не только “Божие наставление и пособие”, но и его собственное “трудоположение”»⁸⁴.

А это — уже новый подход к писательскому ремеслу, присущий Новому времени.

В дальнейшем, в последней трети XVII века, можно рассмотреть и другие коррелятивные пары: «Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого, затем — их учеников и наследников (в прямом и переносном смысле) Сильвестра Медведева и чудовского инок Евфимия. По всем внешним признакам эти люди кажутся ипостасями одного писательского типа, членами одной литературной общины», они «выше всего ценили “духовную тишину”, которая позволяла профессионально заниматься литературой». Однако они были представителями двух антагонистических партий: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), ведущих в переходный период непримиримую вражду»⁸⁵.

Спорить древнерусские писатели начали еще в XVI веке, в XVII веке споры превратились в научные прения. В этих диспутах противоборствующие стороны использовали различные подходы в системе доказательств.

Латинисты охотно применяли приемы формальной логики, в частности утверждение доказываемого положения посредством силлогизмов.

Грекофилы свои доводы основывали на вере и выступали противниками силлогизмов. Это видно из слов иеромонаха Епифания Славинецкого, сказанных в ученом диспуте с Симеоном Полоцким «о многих неудобь-разумеваемых вещах», проходившем в патриаршей Крестовой палате: «Силлогизмом же, паче же латинским, аще и доволен есмь в тех, не последую, ниже верую; бегати бо силлогизмов, по святому Василию, повелеваемся, яко огня, зане силлогисмы по святому Григорию Богослову, — и веры развращение, и тайны истощение»⁸⁶.

В известном рассуждении «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии и стихотворному художеству, и отуду познавати Божественная Писания, или не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум Святых Писаний познавати?», приписываемом иноку Евфимию, ученик, как и учитель, также сторонится силлогизмов, используемых «лукавыми иезуитами»: «Егда услышат латинское учение в Москве наченшесе, врази истины... лукавии иезуиты подьидут и неудобопознаваемыя своя силлогисмы, или аргументы душетлительныя начнут злохитростно всевати, тогда что будет?.. Любопренич, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страдает или уже и пострада Малая Россия»⁸⁷.

У грекофилов доминировал катехизический способ убеждения, а в роли авторитета выступали Святое Писание и святоотеческие труды, откуда и черпались доказательства.

«В отношении к методу доказательства и должно видеть специфические черты в противоположаемых писательских типах, — пишет А.М. Панченко. — Если с этой точки зрения рассмотреть наиболее видных литераторов 70—80-х годов, получится следующая картина. На левом крыле окажется Андрей Белобочкий, люллианец и панлогист. В его представлении истина — одна. Любое положение веры, как догматическое, так и этическое, может быть доказано с помощью доводов разума. Среднюю позицию займут Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Они пользуются диалектикой и логикой, но некоторые истины религии принимают без исследования. У Симеона Полоцкого каждое стихотворение — силлогизм, однако роль посылки может выполнять буквально заимствованная из Писания цитата, “фема”. Справа находятся грекофилы — Епифаний Славинецкий и Евфимий, которые стремятся к чисто количественному накоплению знания, не посягая на дух и букву традиции. Это — типичные православные ортодоксы»⁸⁸.

Общественная позиция двух антагонистических групп всецело зависела от политической конъюнктуры. С падением царевны Софьи была рассеяна и партия латинствующих, а ее вождь — Сильвестр Медведев — казнен (Симеон Полоцкий к тому времени уже умер). Зримую победу одержали грекофилы (Евфимий и братья Лихуды). Под их бдением и раз-

вивалась официальная культура последнего десятилетия XVII века. Однако длилось это недолго. Уже на рубеже столетий латинствующие восстановили свои прежние позиции в Москве. Поддержка появилась в лице нового государя Петра I, точнее, в его преобразовательной деятельности, направленной на европеизацию России. В его время прекращается «действие о Страшном суде» на Красной площади, он отменяет «выезд на осляти», совершаемый в Вербное воскресенье, даже намеревался построить на Красной площади «театральную храмину», чтобы десакрализировать ее образ храма под открытым небом, как в Горнем Иерусалиме. Вообще нанести удар царственной Москве, из которой патриарх Никон стремился сделать духовную столицу — Новый Иерусалим. В противовес ей он и построит светскую столицу — европейский Санкт-Петербург⁸⁹.

Наконец, он круто меняет и сам церковный уклад.

Царь-реформатор не стал избирать нового патриарха (патриарх Адриан умер в 1700 г.), а поставил во главе Русской Православной Церкви воспитанников Киево-Могилянской академии: местоблюстителем патриаршего престола, а затем и главой Синода — митрополита Стефана Яворского, а его заместителем по Синоду — архиепископа Феофана Прокоповича. «Русские западники» опять оказались при верховной власти. Однако нельзя сказать о близости взглядов этих двух церковных иерархов в богословии и литературе. По мнению Ю.Ф. Самарина, Феофану Прокоповичу была более близка протестантская точка зрения на проблему оправдания пред Богом за свою земную жизнь, выражавшаяся в уповании на веру и приоритете Святого Писания над Преданием. Они не стали единомышленниками и в церковной политике. Реформаторские идеи Петра I (во многом имеющие протестантскую основу) в большей степени разделял Феофан Прокопович и часто выступал их апологетом.

Петр I не любил и даже побаивался монахов, особенно пишущую братию, а потому и запретил держать по кельям бумагу и чернила с перьями.

В указе императора от 31 января 1724 года о монашестве и монастырях, составленном с участием Феофана Прокоповича, есть примечательный пассаж, по сути, о введении ежедневной цензуры над пишущими монахами: «По архимандрите быть собственному таковых монахов надсмотрщику и директору, человеку ученому, который бы и переводы и трактаты осматривал, исправлял и свидетельствовал, також и кто что в библиотеке читает и записует, ведал бы, и всех оных чтений, переводов и сочинений имел бы у себя реестр»⁹⁰. Существенна и ремарка самого Петра к тексту указа: «Вытолковать, что *всякому исполнению звания есть спасение*, а не одно монашество»⁹¹ (выделено мной. — А.У.). Эта идея отразилась и в «Духовном регламенте» (творении Феофана), и в речи самого архиепископа, произнесенной 30 августа 1718 года, в день перенесения мощей Александра Невского в Санкт-Петербург.

Нашла она отражение и в конкретных делах Петра I. С учреждением Синода он «превращает духовенство в сословие государственных чиновников, оставив за Церковью роль блюстительницы народной нравственности и охранительного начала»⁹².

Так когда-то отстаиваемый Смеоном Полоцким и его последователями постулат (католический в своей основе) о возможном спасении в вечной жизни литературными трудами трансформируется в первой четверти XVIII века стараниями Петра I и его сторонников в идею *оправдания делами* на службе Отечеству. И ее апологетом становится еще недавний защитник оправдания верой — Феофан Прокопович.

Несмотря на кажущееся сближение взглядов Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, они были антагонистами. В частности, в важнейшем для Петра I вопросе об отношении духовенства к власти. Стефан Яворский отстаивал мнение о «христианской свободе», основанное на словах апостола Павла: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7: 23). При этом митрополит даже выступает против Петра, открыто намекая на государевы грехи (монаршие и человеческие), в публичной проповеди «О хранении заповедей Господних» (1712 г.), за что и получил трехлетний запрет на публичные наставления своей паствы.

Полемизируя с ним в «Слове о власти и чести царской», Феофан Прокопович заявляет, что непокорные властям «назидают мнение свое... на свободе христианстей. Слышаще бо, яко свободу приобрете нам Христос... помыслили, будто мы и от властей послушания свободны есмы»⁹³. В этих полемических словах видится другая новозаветная основа. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (13.1—2).

«Христианская свобода», — по мнению А.М. Панченко, — вовсе не означала свободы творчества. Система запретов и в традиционной православной письменности, и в восточнославянском провинциальном барокко была очень жесткой и многообразной. Впрочем, эти запреты основывались на идеальных моментах.

Итак, монах или белец становится чиновником; писатель, сочиняющий по обету или внутреннему убеждению, сменяется грамотеем, пишущим по заказу или прямо «по указу». Петр делал такие заказы или лицам, или учреждениям, Славяно-греко-латинской академии, например. Это самый распространенный писательский тип петровского времени. Илья Копиевский и Иван Кременецкий, вообще типографские справщики во главе с самим Федором Поликарповым — это, в сущности, литературные поденщики, такие же, как барон Гюйссен, много прославлявший Петра перед Европой.

Казалось, что возобладал тот писательский тип, который хорошо знала Москва XVII века и который был воплощен в переводчиках Посольского приказа вроде Николая Спафария (Петр, между прочим, делал заказы и посольским переводчикам)...

Однако литературе позволялось выполнять не только практические функции, которые Петр считал важнейшими. Она должна была также развлекать; для развлечения каждый мог писать невозбранно — в качестве частного человека, вне и помимо служебных обязанностей. Писатель стал частным человеком, частный человек стал писателем. В этом, — как кажется А.М. Панченко, — и заключается смысл того переворота в литературном быте, который случился при Петре. Это была своего рода реформа, и реформа с далеко идущими последствиями⁹⁴.

Визуально же она закрепляется заменой церковнославянского шрифта на гражданский (не случайно его основой стал латинский шрифт!), на котором по Петровскому указу предписывалось впредь печатать светские сочинения. Так был, собственно, и сделан решительный шаг к созданию в России художественной литературы.

¹ Панченко А.М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 334.

² Левшун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. Минск, 2001. С. 38.

³ Священник Михаил. Православный взгляд на творчество. М., 1997. С. 4.

⁴ См.: Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М., 1998. С. 76—78.

⁵ Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 197—198.

⁶ Священник Михаил. Православный взгляд на творчество. С. 4. Далее при ссылках на это сочинение страницы приводятся в тексте.

⁷ Левшун Л.В. Указ. соч. С. 208.

⁸ Свяtitель Стефан Пермский. СПб., 1995. С. 52.

⁹ Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. 1999. № 4. С. 138—177.

¹⁰ Левшун Л.В. Указ. соч. С. 39.

¹¹ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 1.

¹² Трудно назвать боговдохновенную молитву, то есть общение с Богом, «устоявшейся формулой», а тем более «литературным этикетом»!

¹³ ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 340.

¹⁴ Там же. С. 344.

¹⁵ Там же. С. 336.

¹⁶ Там же; Орлов А.С. Владимир Мономах. М., 1946. С. 119.

¹⁷ Абрамович Д.И. Указ. соч. С. 25.

¹⁸ «Поскольку Бог Творец создал человека по Своему — то есть творческому — образу и подобию, и потому человек обязан быть творцом; поскольку Бог есть

Дух и Бог есть Любовь, то и истинная творческая богоподобная деятельность человека должна быть только в духе и любви перед лицом смерти, вечности и Бога...». См.: *Левшун Л.В.* Указ. соч. С. 39.

¹⁹ ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 415.

²⁰ См.: *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). М., 2000. С. 177; см. также с. 78—80, 163.

²¹ ТОДРЛ. Т. 15. С. 344.

²² *Абрамович Д.М.* Указ. соч. С. 23, 26.

²³ *Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»*. Л., 1984. Вып. 6. С. 136.

²⁴ *Бегунов Ю.Н.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». Л., 1965. С. 159—160.

²⁵ См.: *Ужанков А.Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // *Герменевтика древнерусской литературы X—XVI вв.* М., 1992. Сб. 3. С. 149—180.

²⁶ *Протоиерей Игорь Экономцев.* Исихазм и восточнославянское Возрождение // *Богословские труды*. М., 1989. Т. 29. С. 63. Далее страницы указаны в тексте.

²⁷ Там же. С. 65.

²⁸ *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 89.

²⁹ *Левшун Л.В.* Указ. соч. С. 208—209.

³⁰ *Святитель Стефан Пермский.* СПб., 1995. С. 52—54.

³¹ *Левшун Л.В.* Указ. соч. С. 209.

³² Цит. по: *Очерки русской культуры XVI века*. М., 1977. С. 133.

³³ ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 302.

³⁴ *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI—XIX вв. Л., 1989. С. 52.

³⁵ Цит. по: *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI—XIX вв. С. 54.

³⁶ *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 286.

³⁷ *Минеева С.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI—XVIII вв.) Т. 2: Тексты. М., 2001. С. 106.

³⁸ Там же. С. 109.

³⁹ *Левшун Л.В.* Указ. соч. С. 45—46.

⁴⁰ *Панченко А.М.* Истоки русской поэзии // *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 280.

⁴¹ На самом деле можно рассмотреть и другие коррелятивные пары: «Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого, затем — их учеников и наследников (в прямом и переносном смысле) Сильвестра Медведева и чудовского инок Евфимия. По всем внешним признакам эти люди кажутся ипостасями одного писательского типа, членами одной литературной общины», они «выше всего ценили “духовную тишину”, которая позволяла профессионально заниматься литературой». Однако они были представителями двух антагонистических партий: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), ведущих в переходный период непримиримую вражду. См.: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 325, 326—338.

⁴² *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой // *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 299.

⁴³ Там же. С. 299—300.

⁴⁴ Там же. С. 301.

⁴⁵ Цит. по: *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 302. Комментируя это место, А.М. Панченко замечает, «что новая европеизированная культура названа здесь “новой верой”» (С. 302). Символически — может быть, но на самом деле соловецкие старцы однозначно противопоставляют Православной вере «новую веру» — «никонианство».

⁴⁶ *Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв.* / Сост., вступ. ст. А.М. Панченко. («БП». Большая серия). Л., 1970. С. 195.

⁴⁷ *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 303—304.

⁴⁸ Там же. С. 306.

⁴⁹ Там же. С. 313.

⁵⁰ *Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв.* С. 189. Курсив мой. — А.У.

⁵¹ См.: *Пономарев.* Памятники древне-русской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. 198 с.

⁵² *Панченко А.М.* Истоки русской поэзии. С. 280.

⁵³ *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 317—318.

⁵⁴ *Панченко А.М.* Истоки русской поэзии. С. 283.

⁵⁵ *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 315.

⁵⁶ Там же. С. 315—316.

⁵⁷ Богословский аспект проблемы оправдания подробно разработан Ю.Ф. Самариным в его магистерской диссертации «*Стефан Яворский и Феофан Прокопович*» (См.: *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. М., 1880. Т. 5). Прим. А.М. Панченко. — А.У.

⁵⁸ *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 320.

⁵⁹ *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 321. А.М. Панченко отметил, что для европейских «барочных полигисторов XVII века, каковым в сущности был и Симеон, такого доказательства не требовалось: они исповедовали идею Платона о божественном происхождении прекрасного. В плоском истолковании она вырождалась в претенциозный тезис, подобный афоризму Скалигера: “поэт — это второй бог”. Но Симеону Полоцкому нужны были доказательства, потому что он творил для русского читателя, который ни о чем таком не слыхивал» (Там же. С. 321).

⁶⁰ Тем самым взгляды и творчество Симеона Полоцкого вписываются в характеристику «модуса подражания», данную Л.В. Левшун. См.: *Левшун Л.В.* Указ. соч. С. 64—68.

⁶¹ *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 321—322.

⁶² *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 316.

⁶³ *Панченко А.М.* Истоки русской поэзии. С. 282.

⁶⁴ Там же. С. 286.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ *Панченко А.М.* Переход от древней русской литературы к новой. С. 317.

⁶⁷ *Памятники истории старообрядчества XVII в.* Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. (РИБ. Т. 39). Стб. 288—289, 290. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.

- ⁶⁸ *Памятники истории старообрядчества XVII в.* (РИБ. Т. 39). Стб. 465.
Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.
- ⁶⁹ *Памятники истории старообрядчества XVII в.* (РИБ. Т. 39). Стб. 390—391.
Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.
- ⁷⁰ *Памятники истории старообрядчества XVII в.* (РИБ. Т. 39). Стб. 341.
Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 323.
- ⁷¹ *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 324.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ *Дунаев М.М.* Православие и русская литература. М., 1996. Ч. 1. С. 21.
- ⁷⁴ Там же. С. 38.
- ⁷⁵ См.: *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. // *ТОДРЛ.* Л., 1976. Т. 31. С. 271—284; *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.
- ⁷⁶ *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 273.
- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Там же. С. 274.
- ⁷⁹ *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.; Л., 1953. С. 212.
- ⁸⁰ *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 276, 277.
- ⁸¹ Цит. по: *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 277.
- ⁸² *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. С. 215.
- ⁸³ *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. С. 277—278.
- ⁸⁴ Там же. С. 275.
- ⁸⁵ *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 325, 326—338.
- ⁸⁶ *Остен.* Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 71. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 328.
- ⁸⁷ Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 329.
- ⁸⁸ *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 329.
- ⁸⁹ *Лебедев Лев.* Москва патриаршия. М., 1995. С. 285—332.
- ⁹⁰ *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 717. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 332.
- ⁹¹ *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 141. Цит. по: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 332.
- ⁹² *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху. С. 331.
- ⁹³ Там же. С. 333.
- ⁹⁴ Там же. С. 333—334.

