

И.П. Смирнов

О древнерусской культуре,
русской национальной специфике
и логике истории

293

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBAND 28

Wien 1991

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBAND 28
LITERARISCHE REIHE, HERAUSGEGEBEN VON
AAGE A. HANSEN-LÖVE

EIGENTÜMER UND VERLEGER

Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien (Wien)

DRUCK

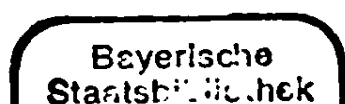
E. Zeuner
Buch- und Offsetdruck
Peter-Müllerstr. 43,
D-8000 München 50

©

Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien
Alle Rechte vorbehalten

ISSN 0258-6835

4710 2079



19, 13, 1202 06

О г л а в л е н и е

Предисловие	5
I. Раннее средневековье	11
0. Изучение средневековой культуры как системы в русской медиевистике	11
1. Со-объект и второй субъект	16
2. "Быть" -> "хотеть"	30
3. Культура в конъюнкции с природой	34
4. Всеобщность конъюнктивного принципа	37
5. Проблема негативной оценки в раннесредневековой аксиологии	43
6. От анализа к синтезу	54
7. Взаимозависимость физического и метафизического миров	60
8. Форма смысла и форма текста	66
II. Позднее средневековье	75
1. Акция и реакция в истории культуры	75
2. От согласованности к обособленности	79
3. Дистрибутивность неконъюнкции и антиконъюнкции	96
4. Квазиконъюнкция	108
III. Русский Ренессанс	116
1. Двойное отрицание	116
2. Социодизъюнкция	122
3. Сакральное или мирское и сакральное "или"	130
4. Не-история, дискретный генезис, история противостояния	138
5. Дизъюнктивное постороеение текста	145
6. От XVI в. к XVII в.	156
IV. Неофициальный традиционализм vs. официальный мессианизм (vs. неофициальный мессианизм). О традициях в культуре.	169
1. Запасная культура	169
2. Спасительная государственность и спасающая ее антигосударственность	178
И т.д. (вместо послесловия)	193

ПРЕДИСЛОВИЕ

История (...) есть наука объяснительная, т.е. наука, логической задачей которой является установление объяснительной теории (Густав Шпет, "История как проблема логики. Критические и методологические исследования").

Предмет исследования в данной работе - русская культура XI - XVI вв (прежде всего, словесность этого времени в ее различных назначениях). Бегло затрагивается и переход от XVI в. к эпохе барокко. Наша задача состояла не в том, чтобы ввести в оборот новые факты, но в том, чтобы заново интерпретировать более или менее известные тексты и социальные явления. Там, где это возможно, древнерусские сочинения цитируются по легко доступным читателю "Памятникам литературы древней Руси". Тексты, напечатанные в "Памятниках..." в извлечениях, воспроизводятся по полным изданиям.

Обращаясь к древнерусскому материалу, мы продолжаем диахроническое моделирование культуры, которым мы занимались в ряде книг и статей (ср., в первую очередь: И.П.Смирнов, "Художественный смысл и эволюция поэтических систем", Москва 1977; И.П.Смирнов, "Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов" = Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 4, Wien 1981; И.Р. Деринг-Смирнова, И.П.Смирнов, "Очерки по исторической типологии культуры", Salzburg 1982). Ниже мы попытаемся реконструировать три большие диахронические системы в том виде, в каком они явились на Руси: раннее средневековье (XI-XIV вв), позднее средневековье (XIV-XV вв) и культуру XVI в.

Различая эти три периода применительно к восточнославянскому ареалу, мы следуем за фундаментальным трудом Д.С.Лихачева "Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили" (Ленинград 1973). То логическое содержание, которое вкладывается нами в понимание каждой из названных эпох, оригинально. Д.С.Лихачев описал эволюцию древнерусской литературы как чередование "первичной" и "вторичной" систем мышления о мире, не исключая того, что всякое последующее "первичное" resp. "вторичное" мировоззрение обладает своей, неповторимой, семантикой и стилистикой в сравнении с предшествовавшими

сходными ментальностями, но и не сосредоточиваясь на теоретическом объяснении этого своеобразия. Соглашаясь с тем, что человеческой истории в какой-то мере свойственно "вечное возвращение", мы концентрируем внимание на специфике диахронических (макро)систем. Коротко говоря: если история и возвращается, то как вечно другое.

Мы не стремились исчерпать материал, довольствуясь минимумом обоснований для доказательства того или иного тезиса, поскольку главной целью исследования была выработка методологии, посредством которой можно проникнуть в диахронический слой культуры. В разных главах книги на первый план выдвигается то одна, то другая методологическая проблема. Так, например, в разделе о позднем средневековье изучаются смысловые механизмы, которые порождают вариативность диахронической системы, разнообразят ее основополагающий принцип, формируют ее подсистемы. Имеется в виду, что и все другие диахронические образования полиморфны и полисемантичны, хотя мы и не ведем речь об этом в приложении к раннему средневековью и к культуре XVI в. Аналогично: при рассмотрении раннего средневековья, мы пытаемся выявить внутренние эволюционные ресурсы (*Binnendia-chronie*), присущие этому периоду, полагая, что любая иная эпоха также обладает динамикой, так сказать, малой диахронией, пусть эта динамика в прочих случаях и замалчивается нами или отмечается с непоэволюционным лаконизмом.

Поскольку нашей проблемой было установить то общее, что роднит между собой самые разные тексты, входящие в ту или иную диахроническую систему либо в ее подсистемы, постольку читатель не должен ожидать, что найдет в этой книге завершенные в себе разборы, демонстрирующие своеобразие отдельно взятых памятников и писательских диалектов.

Моделируя диахронические превращения смысла на примере русского сознания, мы намеревались эксплицировать в нашей книге ту логику, которая - на взятых нами фазах истории - развертывает культуру в целом. Только в силу того, что разные национальные культуры проходят в своем развитии одни и те же стадии, можно говорить о м и р о в о й истории, об и с т о р и и как о некоем феномене человеческого мира, а не об историях. Диахрония русской культуры, с которой мы имеем дело, - составная часть и подвид общеевропейской и - шире - мировой культурной эволюции.

Нужно признаться, однако, что Россия далеко не всегда предоставляет исследователю благодатный материал для догадок о диахронии как таковой. В ряде случаев (к ним относится, скажем, XVI в.) русская культура воплощала общекультурные диахронические программы в урезанном,

редуцированном виде. Иногда (например, в XIV-XV вв) русская культура оказывалась зеркально симметричной по отношению к западно-европейской. Но нет худа без добра. Россия - с ее, по временам, культурным редукионизмом - может служить последним, самым сильным доказательством того, что культура, какую бы национальную окраску она ни принимала, подчиняется единой исторической логике. Вместе с тем обсуждаемое обстоятельство требует от исследователя, чтобы тот не ограничивался сугубо логическим анализом диахронических систем и учитывал бы факторы, в силу которых эти системы получают характерную национальную манифестацию. О зарождении некоторых русских национальных традиций мы пишем в заключительной главе книги.

*

Интерес к средним векам и их преодолению имеет, помимо академического, еще и актуальный смысл, о чем в последние годы заявляется все чаще и чаще в связи с дискуссией о постмодернизме.¹ Но не только теоретики постмодернизма видят в средневековье некое образование, конвергирующее с культурой наших дней. Медиевисты столь же охотно проводят параллели между изучаемым ими временем и временем самого изучения: так, П.Цумтор, говоря о решающем значении живого голоса для средневековой культуры, использует позаимствованный из нынешнего обихода термин "performance".²

Постиндустриальное общество, в котором предложение безнадежно превышает спрос, подчинило свои действия тактике соблазнения, навязывающей индивиду избыточные - материальные и духовные - возможности в качестве жизненной необходимости. Изобилие равноценного (будь то товары или научные доктрины, или учения о повседневном поведении, или медицинские средства и пр.), побуждающее производителей этого изобилия ввергать потребителей в искушение, пришло на смену материально-духовной дефицитности тоталитарных режимов, искоренявших разноликость. Место пропаганды (внушавшей нам, что можно обладать ничем) заняла реклама (внушающая, что можно обладать всем). На понятие соблазна как на особенно существенное для ос-

¹ См., например: F.Ph.Ingold, Ein neues Mittelalter? Nikolai Berdjajew als Wegbereiter der Postmoderne.- *Mittelalter-Rezeption III. Gesammelte Vorträge des 3. Salzburger Symposions: "Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen"*, hrsg. von J.Kühnel u.a., Göppingen 1988, 135-141.

² Paul Zumthor, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris 1984, 38 ff.

мысления новейшей культуры справедливо указал в "Роковых стратегиях" Ж.Бодриар, но он напрасно абсолютизировал эту сторону современного мира, утверждая, что субъект без остатка вытеснен из нашего бытия "искушающим объектом".³ Подобно всякому другому обществу, постиндустриальный социум вырабатывает способы самоотрицания. В той мере, в какой художники и мыслители наших дней противостоят социальности, зиждущейся на соблазне, они с неизбежностью возвращаются к проблемам, бывшим релевантными для средневековья.

Раннее средневековье, заместив собой ритуализованное общество, циклически воспроизводившее акт творения, развязало историчность, свело к историчности содержание человека. Именно в эту эпоху человек впервые осознал изменчивость и альтернативность как основу бытия, столкнулся с избыточностью тех возможностей, которыми он располагает, и тем самым вынужден был включить соблазн в число категорий, моделирующих его поведение. Конфликт между историчностью и естественным стремлением культуры к самосохранению, тем более острый для средневековья, что оно не могло обойтись ни без той, ни без другой взаимоисключающих интенций, нейтрализовался здесь, соответственно своей остроте, самым радикальным образом - в представлении о завершаемости истории, о временности времени, о Страшном суде и Втором пришествии. Соблазн был окончательно преодолён для средневековья вместе с преодолением истории.

Средневековый и постиндустриальный соблазны разнятся между собой. Соппротивление соблазну было нацелено в средние века на то, чтобы сохранить данное, спасти культуру. Искуситель являлся средневековью в виде воображаемого существа, дьявола, - соблазн был демоничен, потому что открывший себе историю человек рисковал быть соблазненным другим, чем данное: изменяемостью мира. В постиндустриальной культуре данное и есть другое, у нас нет ничего, кроме другого, кроме поражающего своим богатством выбора. Восстание против соблазна в этих условиях разрушает культуру, революционизирует ее; оно авангардно, а не консервативно, как прежде.

Но как бы то ни было, борьба с соблазном, равно свойственна и средним векам, и современности. Hippies, которых Ф.Ф.Ингольд сравнивает в уже упомянутой статье с юродивыми, были, пожалуй, одним из самых наглядных примеров возвращения к средневековью⁴. Вот еще нес-

³ Jean Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris 1983, 163 ff.

⁴ Ср. интерес к юродству в современной русскоязычной прозе ("Два Ивана" М.Харитоновой, "Билет" В.Пьецуха, "Свой круг" Л.Петрушевской) и в так называемой "высокой публицистике" (Т.Горичева, Цинизм, юродство и святость.- *Литературное А-Я*,

колько аналогий между двумя эпохами. Когда поп-арт мультиплицирует на живописном полотне какие-либо иконические знаки сегодняшней массовой культуры и за счет этого ставит под сомнение их значимость, это искусство перекликается - в обращенном виде - с размножением сакрального изображения в иконописи. Когда Ж.-Ф.Лиотар собирает на нашумевшей выставке в Beaubourg'у картины, чьим предметом является свет, то он восстанавливает в правах одну из главных средневековых ценностей ради дискредитации живописной вещественности, соблазнительного изобилия материальных тел, пусть воцарение света на полотне и связывается им вовсе не с далеким прошлым, но с мыслью о новой экономике, превращающей информацию в товар⁵. Другой философ, Б.Гройс, работает в своей недавней книжке с такими, типично средневековыми, категориями, как традиция, аскеза, умолчание.⁶ Минимализация человеческих потребностей, проповедуемая представителями экологических движений, жертвующими культурным ради спасения природного, сходна, если и не по мотивам, то по конечному результату,- с бегством от мира, предпринимавшимся христианами подвижниками. Пощение находит в нынешней культуре отклик в воздержании от всеядности, в культе пищевых ограничений. Роль автора, редуцированная средневековьем до роли исполнителя Божественной воли, снова становится пустой в постмодернизме, который провозглашает - в лице М.Фуко,- что "функция автора" состоит не столько в созидании, сколько в том, чтобы "характеризовать существование, циркулирование и оперативную сферу определенных дискурсов внутри общества".⁷

1985, Т 1, 118-123). Говорить о постиндустриальном материальном изобилии применительно к советскому обществу, конечно, не приходится. Показательно в этой связи, что юродство реактуализуется здесь не в житнетворчестве (как на Западе), но в литературном творчестве - в воображаемой, возможной действительности. Постмодернистская культура разворачивается в Советском Союзе вне соответствующего ей экономического и бытового контекста - не столько как отклик на определенную социальность, сколько как психическая потребность отдельных авторов.

⁵ Наиболее полно высказывания Ж.-Ф.Лиотара по этому поводу собраны в немецком издании его статей: Jean-François Lyotard, *Immaterialität und Postmoderne*, übersetzt von M. Karbe, Berlin 1985.

⁶ Борис Гройс, *Дневник философа*, Париж 1989, *passim*.

⁷ Michael Foucault, Qu'est-ce qu'un auteur? - *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1969, N 1, 83.

*

Итак, мы обращаемся не к мертвому, но к живому прошлому. Или, точнее сказать, к прошлому, способному к метампсихозу.

Перед тем как перейти к реконструкции этого прошлого, остается сделать два замечания технического порядка и принести благодарность тем, кто содействовал появлению нашей книги.

Первая и четвертая главы этой книги уже были (в неполном виде) опубликованы: "О системно-диахроническом подходе к древнерусской культуре (ранний период)" ("Wiener Slawistischer Almanach", 1982, Bd. 9, 5-61; ср. также: "On the Systematic-Diachronic Approach to Medieval Russian Culture of the Early Period" ("New Literary History", 1984, vol. XVI, N 1, 111-136), "Inoffizieller Traditionalismus vs. offizieller Messianismus. Zur Genese zweier russischer Kulturtraditionen" ("Text. Symbol. Weltmodell. Johannes Holthusen zum 60. Geburtstag", hrsg. von J.R.Döring-Smirnov, P.Rehder, W.Schmid, München 1984, 583-602). Частично напечатан также конец третьей главы: "О барочном комизме" ("Wiener Slawistischer Almanach", 1980, Bd. 6, 5-15; ср. также: "Über barocke Komik" ("Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)", hrsg. von R.Lachmann, München 1983, 143-151).

И второе: из-за того, что древнерусские тексты цитируются по разным изданиям, (упрощенная) графика этих цитат не унифицирована.

Мы глубоко признательны сотрудникам Сектора древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, вместе с которыми нам посчастливилось работать под руководством Д.С.Лихачева в 1975-79 гг. Доброжелательная критика со стороны студентов университета в Констанце и тамошних коллег-славистов помогла автору придать этой книге ее окончательный вид. Габриэль Суперфин взял на себя труд внимательно и критически прочесть нашу работу на стадии ее завершения.

I. РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

0. Изучение средневековой культуры как системы в русской медиевистике.

0.1.1. В русской научной традиции системный подход к средневековью сформировался во многом благодаря воздействию идей, выдвинутых в начале этого столетия Л.П.Карсавиным на материале итальянской культуры XII-XIII вв.⁸ Согласно отправному тезису Л.П.Карсавина,

...исследование духовной культуры покоится на предположении о существовании чего-то общего более или менее значительной группе личностей.²

Это общее, далее, есть не что иное как ряд признаков, свойственных условному "среднему человеку"⁹, который "...как бы заключен в каждом реальном представителе (...) группы".¹⁰ Таким образом, Л.П. Карсавин осмысляет систему средневековой культуры в духе социологических воззрений Э.Дюркгейма, т.е., скорее, как определенный узус, который может быть принят, гипертрофирован или искажен индивидом, но не как порождающий механизм, способный, с одной стороны, трансформировать предшествующее состояние культуры, а с другой,- создавать предпосылки для возникновения в будущем какой-то еще одной, новой системы. Научным идеалом Л.П.Карсавина становится поэтому "историк-статик"¹¹, изучающий "общий религиозный фонд"¹², характерный для данного состояния (среза) культурных изменений (ср. лингвистику Ф.де Соссюра). Самый набор признаков, присущих "среднему" носителю культуры, рассматривается при этом в качестве связного ансамбля:

Элементы религиозности находятся в некотором соотношении или соединении друг с другом, и, таким образом, сам собою всплывает вопрос о их "системе".¹³

⁸ См., прежде всего: Л.П.Карсавин, Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках преимущественно в Италии, Петроград 1915; ср. также: Л.П.Карсавин, Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII веков, СПб. 1912.

⁹ Л.П.Карсавин, Основы средневековой религиозности ..., 10.

¹⁰ Там же, XIII.

¹¹ Там же, 10.

¹² Там же, 11.

¹³ Там же, 34.

Для XII-XIII вв, с точки зрения Л.П.Карсавина, релевантно такое системное отношение, при котором явления социофизического мира оказываются связанными между собой и метафизически. Иными словами, они находятся в зависимости от трансцендентного мира, откуда протекает средневековый "символизм":

Благодаря символическому пониманию мира он предстает в виде слаженного, внутренне определяющего себя целого, из которого ничего нельзя выкинуть и в котором ничего нельзя изменить, потому что все имеет свой смысл, понятный при сопоставлении с другими явлениями.¹⁴

Однако известны и другие эпохи, в которых эмпирическое получало свое значение лишь в функциональной связи с мыслимым, трансцендентным (например, барокко, романгизм, символизм). Спрашивается: в чем состоит специфика отношения между чувственно воспринимаемым и мыслимым именно в средневековой культуре? Кроме того, остается неясным, можно ли распространить утверждения Л.П.Карсавина на все средневековье или же они применимы исключительно к XII-XIII вв.?

0.1.2. Сходно с Л.П.Карсавиным трактовал средневековую ментальность и другой современник (если говорить решительнее, другой идеолог) символистского движения в России, П.А.Флоренский. Впрочем, в своих исследованиях, посвященных иконописи, он обсуждал, в отличие от Л.П.Карсавина, не только содержание средневековой системы мышления (чьей особенностью оба считали тягу к метафизической интерпретации чувственного опыта), но также ту технику (и даже технологию), посредством которой манифестировала себя эта система.

Так, в опубликованном только в наши дни труде П.А.Флоренский определял икону как "окно" в "тот" мир и объяснял этим способы ее создания и свойства используемых при ее изготовлении материалов (золотой фон как выражение идеи Божией энергии; яйцо, на котором замешиваются краски, как символ Воскресения и т.д.).¹⁵

Следует отметить еще одно различие между работами Л.П.Карсавина и П.А.Флоренского. Если первый из них ставил перед собой аналитическую задачу - вычленив духовный облик "среднего" обладателя культурных ценностей, то второй был склонен к синтезирующему взгляду на средневековье как на "соборную", "сверхличную" культуру, носителем которой является вполне однородный коллектив.

¹⁴ Там же, 134.

¹⁵ П.Флоренский, Иконостас.- *Богословские труды*, сб. 9, Москва, изд-во Московской Патриархии 1972, 83-148.

0.1.3. В то время как Л.П.Карсавин, достаточно строго ограничивая свое исследование материалом XII-XIII вв, вообще не ставил вопроса о том, приложимы ли его идеи к средневековому культурному наследию в целом, П.М.Бицилли рассмотрел все средневековые в виде единой "мировоззренческой" системы, формула которой, по его мнению, может быть сведена к двум понятиям: "символизм и иерархия".¹⁶ Между тем наличие обязательной самодовлеющей иерархичности, очевидное в готике, вызывает сомнение при обращении к раннему средневековью (не выходя за пределы восточнославянского региона, вспомним хотя бы свидетельствующие о постоянных отступлениях от естественно складывающейся иерархической организации княжеские междоусобицы или прения об автокефалии русской церкви).

По сравнению с трудами Л.П.Карсавина, существенно новой была попытка П.М.Бицилли уточнить историческое своеобразие той связи, с помощью которой средневековое сознание соединяло непосредственные данные чувственного опыта с трансцендентным миром. Специфика средневековья состоит, по П.М.Бицилли, в том, что свойства "символа" переносятся на "символизируемое" и обратно: "Так перекидывается мост между обоими мирами".¹⁷ Иначе говоря, эмпирическое и трансцендентное коммутативны. Как представляется, тезис о взаимозаменимости "символа" и "символизируемого" не потерял актуальности и в наши дни, хотя он нуждается в освобождении от тех коннотаций, которые придал ему П.М.Бицилли, считавший средневековую культуру не столько равноправным членом в цепи культурной эволюции, сколько проявлением "пралогического", сопоставимого с детским, мышления (к тому же, заимствуя категорию "пралогического" сознания из мифографических сочинений Л.Леви-Брюля, П.М.Бицилли делал средневековую ментальность не отличимой от более архаических форм концептуализации действительности).

0.1.4. Предпринятое Д.С.Лихачевым почти через полстолетия после выхода в свет работ П.М.Бицилли возобновление системных исследований в области медиевистики ознаменовалось отказом от недифференцированного, сугубо синхронического истолкования средневековых

¹⁶ П.Бицилли, *Элементы средневековой культуры*, Одесса, изд-во "Гнозис" 1919, 4; ср. более раннюю работу: П.Бицилли, *Салимбене*. (Очерки итальянской жизни XIII века), Одесса 1916.

¹⁷ П.Бицилли, *Элементы...*, 9.

эстетических и иных представлений как монолитного целого.¹⁸ Д.С.Лихачев отграничивает позднее русское средневековье от раннего (от "стиля монументального историзма") и прослеживает дальнейшее развертывание сменяющих одна другую на диахронической оси "стилистических формаций" вплоть до барокко (на деле речь идет о стилистико-семантических ансамблях).

Вразрез со своими предшественниками, Д.С.Лихачев сосредоточил внимание не на расшифровке системообразующей связи, лежащей в основании средневековой культуры и объясняющей ее особенности, но на описании (уникальном по объему и проницательности) самих этих особенностей, сделав предметом исследования конечные продукты системообразования. Д.С.Лихачев справедливо определяет, например, конститутивную черту средневекового жанрового сознания, указывая на то, что оно обычно совмещает в одном и том же тексте практическую и художественную функции, однако он не ставит перед собой цели выяснить, благодаря каким эпистемологическим процессам, подчиняющим себе всю культуру, именно этот, а не иной жанровый признак и выдвигается на роль конститутивного.

Семантически средневековые тексты согласуются между собой, как следует из пионерских в этом отношении трудов Д.С.Лихачева, за счет того, что они совместно выстраивают общую картину мира, сходным образом концептуализуя категории места, времени и субъекта действия. Для дальнейшего системного изучения средневекового культурного наследия существенно выяснить не только как, но и почему разные семантические категории коррелируют между собой и тем самым объединяются в гомогенной модели действительности.

0.1.5. Начатая Д.С.Лихачевым реконструкция средневековой картины мира (в ее восточнославянской версии) была продолжена (в границах западно-европейской культуры) А.Я.Гуревичем, который расширил число подлежащих обсуждению семантических категорий (наряду с категориями пространства и времени, он привлек для анализа также правовые, трудовые и прочие представления средневекового человека).¹⁹ Установка исследования А.Я.Гуревича заключена в том, чтобы идентифи-

¹⁸ Кроме названного в "Предисловии" "Развития русской литературы...", ср. также: Д.С.Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград 1967.

¹⁹ А.Я.Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва 1972; ср. близкое по методу (но занимающееся главным образом повседневной культурой) исследование: Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1979; ср. также многочисленные труды по медиэвистике Жоржа Дюби.

цировать, прежде всего, диахроническое своеобразие этих - универсально присутствующих в любой культуре - категорий; средневековая система (недифференцированно) противопоставляется им "варварской" модели мира. Но и в этом случае не формулируется задача раскрыть причины, в силу которых разбираемые (внутри той или другой модели действительности) категории приобретают когерентность.

0.2.0. Предметом данной главы, ориентированной (как, впрочем, и вся книга) не только на изложенную научную традицию, служит древнерусская культура преимущественно Киевского периода, т.е. раннего (для русской истории) средневековья. Из сделанных по поводу развития этой традиции замечаний вытекают по меньшей мере два методологических требования, которые целесообразно соблюсти, чтобы усовершенствовать системный подход к средневековой культуре.

0.2.1. Для этого следует, в первую очередь, заново эксплицировать отношение, сообщающее системный характер самым различным текстам внутри того множества памятников, которое мы называем раннесредневековой культурой. Эта экспликация будет обладать объяснительной силой, разумеется, только в том случае, если удастся показать, как восстанавливаемое диахроническое отношение подчиняет себе те универсальные (ахронические) операции, которые присущи всякой культурной практике (например, процедуры конструирования субъекта и объекта, положительных и отрицательных ценностей и т.д.).

0.2.2. Поскольку всякая диахроническая система текстов содержит в себе определенную сумму знаний о мире, постольку господствующее в этой системе (пробегающее через все ее тексты) отношение представляет собой эпистемологическую связь, которая обуславливает правила перехода от данного, известного, к искомому, постигаемому. Учитывая, далее, что культура снабжает своих потребителей максимумом информации - в конечном счете знанием именно об универсуме во всем его охвате, можно предположить, что проводимое при этом противопоставление данного и искомого будет стремиться к своему логическому пределу, к крайней степени обобщенности. Наиболее фундаментальная классификация в сфере познавательной деятельности - это распределение всех доступных для концептуализации явлений на группы чувственно воспринимаемых, эмпирических, с одной стороны, и мыслимых, трансцендентных, - с другой. С этой точки зрения допустимы два типа культур: первый из них относит эмпирическое к разряду данного и выводит отсюда знание о трансцендентном, которое поэтому становится функционально зависимым от чувственно воспринимаемых фактов; второй

тип переворачивает это соответствие переменных и зависимых познавательных величин, превращая мыслимое в исходный пункт для постижения эмпирического.

Диахроническая уникальность каждого из двух повторяющихся в процессе эволюции типов культур определяется формой связи между переменной и зависимой областями (например, реализм второй половины XIX в., как было показано в другой работе ("Очерки по исторической типологии культуры"), принадлежит к первому типу, но при этом отличается от всех сходных с ним смысловых формаций тем, что осуществляет переход от известного к постигаемому по специфическому для данного случая транзитивному принципу).

Итак, устанавливая, какой вид отношения доминирует в ранней средневековой культуре, нужно в то же время уяснить себе, что соединяется с помощью этого отношения, что служит здесь данным и что - искомым.

1. Со-объект и второй субъект

1.0.1. По предположению, та эпистемологическая, системообразующая связь, на которую всецело опиралась культура раннего средневековья, была объединительной. Раннее средневековье - эпоха, когда в сознании доминировала **к о н ъ ю н к ц и я**.

Само собой разумеется, что сопоставительные (конъюнктивные) и противопоставительные отношения образуют элементарный реляционный фундамент любого текста в любом диахроническом ансамбле. В этих случаях, однако, операции сопоставления с необходимостью дополняются противопоставлениями, причем те и другие проводятся раздельно. Применительно же к раннему средневековью речь идет о том, что здесь и-отношение делается самодостаточным, занимая главенствующую структурную позицию, что оно подчиняет себе и трансформирует все иные отношения, имманентные тексту как таковому, т.е. что оно вступает с ними в композицию (в логическом значении термина). Процедуры построения оппозиций не становятся полностью иррелевантными для раннесредневекового сознания. Сохраняясь в нем, они лишь приобретают в продуктах его деятельности особые, неповторимые по мере дальнейших культурных изменений черты (о чем - ниже).

Говоря о конъюнкции как о культуропорождающем принципе, мы имеем в виду не формально-логическое, но логико-семантическое отношение. Семантическая конъюнкция сохраняет существенные свойства формальных объединительных операций, известные логике (коммутативность и т.п.), однако не исчерпывается этими качествами. Конъюнкция по смыслу связывает предметы так, чтобы обнаружить в них некое

основание их совместимости. Для раннесредневекового восприятия истинно то, что поддается объединению, которое - вместо того, чтобы быть одной из возможных логических операций,- становится мерой всех вещей.

1.0.2. Одним из очевидных доводов в пользу выдвинутого только что тезиса может служить развитая культурой раннего средневековья трактовка категорий субъекта и объекта.

1.1.1. Субъект, поставленный этой культурой в обязательную конъюнктивную связь с объектом, интерпретируется, соответственно, как со-объект, как такое "я", которое реализует себя лишь в процессе со-существования с "не-я" ("я" есть "я" и "не-я").

Не случайно дидактическая литература древней Руси настаивала на том, что первоочередной заботой индивида должно быть стремление к уступке, к отказу от сугубой субъектности - готовность принести в жертву личный интерес, объединив себя с другими посредством милостыни, всепрощения, беззлобия, братолюбия и побратимства (освящаемого церковью и совершаемого перед алтарем), подчинения старшим (по возрасту и по социальному рангу), участия в скооперированных действиях, смирения, простодушия (которое предполагает отсутствие "двойных" мыслей и намерений, т.е. ложной совмещаемости с окружением), сопереживания ("съ радующимися радуися, съ печальными печалень", согласно поучению новгородского епископа XI в. Луки Жидяты²⁰). Праведник совершал подвиг, если по собственной воле разделял наказание, которое нес послушник (в "Киево-Печерском патерике" восхваляется монах, разделивший с товарищами, наложенную на них епитимью). Во всех этих и сходных случаях в субъекте проступает другое, чем он сам, он выявляет устремленность к самозабвению, к своего рода субъектно-объектному бытию.

Становится объяснимым, почему средневековые авторы столь высоко ценили "дар слез" (на что обратил внимание уже Л.П.Карсавин²¹), т.е., эксплицитно говоря, способность агенса, выражающего себя в момент плача вовне, быть в то же самое время пациенсом, причем, так сказать, абсолютным пациенсом, попадающим в

²⁰ С.Бугославский, *Почтение еп/ископа/ Луки Жидяты по рукописям XV-XVII вв* (Из филологического семинария профессора В.Н.Перетца), СПб. 1913, 31.

²¹ Л.П.Карсавин, *Основы средневековой религиозности...*, 5.

позицию, на которую он не может сколько-нибудь активно воздействовать (будь то слезы страдания или сострадания).²²

Первостепенной фигурой раннесредневековой культуры делается добровольный мученик, совмещающий в акте самопожертвования роли субъекта и (максимально пассивного) объекта действия по образцу Христа (т.е. в конъюнкции с Другим). Следует попутно заметить, что культурный герой этой эпохи обычно образовывал пару с вторым героем (Кирилл и Мефодий, Борис и Глеб; в последнем случае мученическую смерть от руки Святополка принял, наряду с двумя братьями, и третий - Святослав, однако, что показательно, канонизированы были лишь двое из трех).²³

Наряду с добровольным мученичеством, еще одним способом воплотить общее для раннего средневековья понимание субъекта как со-объекта было покаяние, коль скоро кающийся находит истинную самоидентификацию путем отрицания своих намерений, сводит воедино "не-я" ("я", подвергающееся негации) и "я" ("я", совершающее эту процедуру). Как и мученичество, покаяние воспринималось в древнерусском книжном обиходе в качестве поступка, парного по отношению к иному действию, в данном случае - по отношению к крещению; в цепи многих аналогичных примеров ср. адресованную Иоанну Предтече молитву Кирилла Туровского:

²² Ср. о плаче: Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie* (1941), Frankfurt a.M. 1970, 126 ff.

²³ Мы опубликовали эти соображения до того, как появилась в высшей степени содержательная статья В.Н.Топорова "Понятие святости в древней Руси (Св. Борис и Глеб)" (*International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 1985, vol. XXXI-XXXII. Slavic Linguistics, Poetics, Cultural History. In Honor of Henrik Birnbaum on his Sixtieth Birthday 13 December 1985, ed. by M.S.Flier, D.S.Worth, 1986, 451-472). Эта работа, анализирующая явление парности в культе Бориса и Глеба, кажется нам подтверждением развиваемых здесь тезисов. В.Н.Топоров, конечно же, прав, когда он возводит раннесредневековую святость сдвоенных персонажей к языческому культу близнецов. Но очевидна и предпринятая средневековьем трансформация языческого культа рода, одним из проявлений которого была сакрализация родового изобилия, удвоенного порождения, близнечества. В средние века полностью повторяющие друг друга близнецы превращаются в разновозрастных и, вообще, далеко не во всем совпадающих между собой братьев, что отмечает и В.Н.Топоров (т.е. конъюнкция вытесняет мультипликацию). И второе: именно род (убийца-Святополк) становится для христианства негативной величиной.

Обнови душу мою покаяниемъ, еже есть второе крещение.²⁴

В роли лица, находящего в себе и "я", и "не-я", раннесредневековый индивид глубоко авторитарен - зависим от другого лица, но одновременно ожидает, что от него самого будет зависеть другой. Будучи создателем текстов, субъект раннесредневековой культуры охотно берет на себя роль проповедника и учителя. Толкуя по ходу проповеднической деятельности Священное Писание, он подчиняет и себя авторитетному высказыванию, и слушателей - своей интерпретации.²⁵

1.1.2. Если та или иная форма объектности субъекта возводилась в степень безусловно позитивных этических ценностей, то самоутверждение субъектного рассматривалось в проповеднической литературе раннего средневековья как столь же безоговорочно запрещенное действие (откуда обличения гневливости, сварливости, гордости, склонности осуждать ближних и тому подобных человеческих слабостей, обособляющих индивида, выделяющих его из группы). Как предупреждали усвоенные на Руси "Священные параллели" Иоанна Дамаскина, к центральным грехам, в которые может ввергнуть себя человек, прина-

²⁴ Творения святого отца нашего Кирилла епископа Туровского с предварительным очерком истории Турова и туровской иерархии до XIII века, Киев 1880, 154.

²⁵ Проповедь - прообраз всякого авторитарного текста. Известны две теории авторитарного дискурса. Одна из них предлагает считать авторитарными "монологические" - одноистинностные, неамбивалентные - сообщения (ср.: R.Lachmann, *Monološki i dijaloški oblic u narativnim tekstovima*. - *Umjetnost Riječi*, 1981, god. XXV, 437-452). Другая концептуализует авторитарную литературу как избыточное высказывание, многократно перекодирующее одну и ту же идею (S.R.Suleiman, *Authoritarian Fictions. The Ideological Novel As a Literary Genre*, New York, Columbia University Press 1983). Для нас авторитарным является текст, который эксплицитно включает в себя свою интерпретацию и тем самым отнимает у реципиентов свободу прочтения предлагаемой им информации (так, проповедь привносит метатекстовый элемент в ветхо- и новозаветные памятники). Из авторефлексивности авторитарного дискурса выводимы и его "монологичность", и его избыточность. Авторитарный текст, действительно, "монологичен", потому что он объясняет сам себя и тем самым исключает диалогическую реакцию читателей на поставляемый им смысловой материал. Тексты этого плана избыточны, ибо в них соприсутствуют как сообщения о мире, так и метасообщения.

длежит грех "лености" и "уныльства",²⁶ подразумевающий замкнутость (праздного) субъекта на самом себе, отсутствие акций, соединяющих субъектное и объектное. С тем же пороком боролся в своих проповедях Феодосий Печерский, который утверждал в "Поучении о терпении и смирении", что Христос

...речеть лѣнливѣм и неродивѣм: Идѣте от мене, проклятии, не знаю вас...²⁷

Наслаждение сном (во время которого субъект погружается в свой собственный мир) не рекомендовалось (о чем свидетельствует специальный раздел о сне в "Пчеле").

Объект (в том числе владения) неотчуждаем от субъекта: Владимир Мономах предостерегал от сохранения кладов в земле, называя этот обычай греховным. Христианская мораль не поощряла действий, оставивших партнеру по коммуникации однозначную роль пациента, дифференцировавших субъекта и объект: Лука Жидята призывал прихожан воздерживаться от смеха, направленного на ближних ("...ни посмѣимся никакому же"²⁸); допустимым было, однако, самоосмеяние,²⁹ по ходу которого субъект обрекает себя на то, чтобы служить комическим объектом для других ("Моление Даниила Заточника").

1.1.3. Сказанное о субъектно-объектных связях распространяется на бытовавшие в древней Руси представления о коллективном субъекте, в роли которого может выступать этническое целое, род, община, социальный слой и т.п.

Один из исходных пунктов национального самосознания русских - прибытие в славянские земли варягов, прекратившее межродовые уособицы. Как видно, национальная история лишена автохтонности; для поддержания социостаза оказывается необходимым наладить и-отно-

²⁶ М.Н.Сперанский, *Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследования и тексты*, Москва 1904, 5 (вторая пагинация).

²⁷ И.П.Еремин, *Литературное наследство Феодосия Печерского. Труды Отдела древнерусской литературы*, т.М, Москва-Ленинград 1947, 173.

²⁸ С.Бугославский, *Поучение...*, 29.

²⁹ О средневековом смехе, нацеленном на его субъекта, ср. подробно: М.Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва 1965, 15; Д.С.Лихачев, А.М.Панченко, *"Смеховой мир" древней Руси*, Ленинград 1976, 9 и след.

шение с другим этносом, отдать ему власть; интересно при этом, что "Повесть временных лет" рассказывает вначале об изгнании варягов за пределы славянских владений (тем самым сообщая им статус пациенсов) и лишь затем о приглашении их на княжение (тем самым сопоставляя агенсов и пациенсов). Точно так же Владимир Святой перед тем, как крестить Русскую землю, завоевывает Корсунь, "град греческий",³⁰ и только после этого приобщает свою страну византийской вере. Чтобы стать субъектом истории (каковым являются варяги или Византия), требуется пережить объектное состояние.³¹

1.2. Вместе с проведением конъюнктивных операций, направленных на субъекта и объект разного рода действий, культура раннего средневековья осуществляла эту процедуру и применительно к субъекту и объекту познавательной активности, которая - под таким углом зрения - достигает своей цели только тогда, когда "я" перестает быть автономной величиной.

³⁰ *Памятники литературы древней Руси. Начало русской литературы. XI-начало XII века*, Москва 1978, 124. В дальнейшем мы будем ссылаться на разные тома "Памятников..." в тексте книги. Приняты следующие сокращения: *Памятники... Начало...* = ПЛДР-1; *Памятники литературы древней Руси. ЧШШ век*, Москва 1980 = ПЛДР-2; *Памятники литературы древней Руси. XIII век*, Москва 1981 = ПЛДР-3; *Памятники литературы древней Руси. XIV-середина XV века*, Москва 1981 = ПЛДР-4; *Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XV века*, Москва 1982 = ПЛДР-5; *Памятники литературы древней Руси. Конец XV-первая половина XVI века*, Москва 1984 = ПЛДР-6; *Памятники литературы древней Руси. Середина XVI века*, Москва 1985 = ПЛДР-7; *Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XVI века*, Москва 1986 = ПЛДР-8; *Памятники литературы древней Руси. Конец XVI-начало XVII веков*, Москва 1987 = ПЛДР-9; *Памятники литературы древней Руси. XVII век. Книга первая*, Москва 1988 = ПЛДР-10.

³¹ Ср. еще замечание В.М.Истрина о соотношении собственно русского летописания с передачей в хронографах всемирной истории: "...между историями "всеобщей" и "русской" произошло соприкосновение: "всеобщая" история присоединила к себе несколько сказаний из истории "русской", а история "русская" во главу поставила событие из истории "всемирной" - царствование императора/ Михаила и нападение русских на Царьград - и далее заимствовала из последней некоторые события" (В.М.Истрин, *Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11-13 вв)*, Петроград 1922, 93).

Самопознание полагается невозможным. Так, "Повесть временных лет" приписывает Яну Вышатичу, спорящему с волхвами, утверждение, что о самом себе человек

...не вѣсть ничтоже, но токѣмо единѣ Богъ вѣсть (ПЛДР-1, 190).

Истина добывается вкупе с ближними. В "Пчеле" читаем: "Всякому дѣлу совѣтъ благъ да преидеть".³² То, что индивид думает о своей личности, ложно, но он в состоянии восстановить правду, если соединит себя с другим "я". В популярном на Руси житии Марии Египетской повествуется о том, как просвигер Зосима возомнил себя самым праведным на земле, но убедился в ошибке, встретив в Заиорданской пустыне нагую подвижницу - бывшую блудницу, отмеченную ныне печатью богоизбранности.

Важнейшим гносеологическим следствием конъюнктивного мышления стало отождествление знания с верой. В акте веры познающий субъект не совершает никаких самостоятельных операций по переработке и получению информации. Он делается агенсом познавательного процесса лишь постольку, поскольку способен быть пациенсом такового, приобщается ли он к некоторому наличному запасу информации о мире, или же обретает эти сведения как "благодать", как снисходящее на него "откровение". Всякое высказывание, типа: "Я верю, что (предмет X существует, предмет X обладает свойством (х) и т.д.)", означает простое присоединение к моему знанию того, что уже известно кому-то о данном предмете. Верить - это знать в конъюнкции с другими (не опираясь ни на доказательства, ни на показания постигаемого материала). Раз не субъект сам добывает информацию, то источник его знания - в последней инстанции - не может быть постигнут. Раннесредневековое знание есть тайна, которая сама себя разоблачает (ср., например, "Сказание о Борисе и Глебе": неизвестно, где лежит тело убитого Глеба, однако на этом месте является свет, позволяющий Ярославу обрести прах его брата). Познание чудесно. Познание имеет смысл, если оно имеет дело с чудесным. Обыденное не представляет собой никакого интереса для познающего и почти не отражается в литературе.

1.3.1. Событием, релевантным для нарративных текстов раннего средневековья, является, по большей части, со-бытíе, сочетающее "я" с "не-я". Поэтому смысловой репертуар этого культурного периода составля-

³² М.Н.Сперанский, *Переводные сборники изречений...*, 171 (вторая пагинация).

ют такие мотивы, как возвращение из плена ("Слово о полку Игореве"); апелляция к покровителю ("Моление Даниила Заточника"); жизнь монастырской братии (жанр патериков); подвиги святого, делающие его богоугодным, сопричастным Богу; паломничество, сопрягающее удаленные друг от друга культурные очаги (жанр "хожений"); передача наставлений, которые внушает либо отец детям ("Поучение" Владимира Мономаха), либо духовный пастырь прихожанам (церковно-поучительная литература³³). Раннесредневековый читатель особенно интересуется жизнеописаниями героев-присоединителей, допустим, миссионеров (житие Константина Философа и Мефодия).

Чудо, творимое святым при жизни, - это нередко отмыкание запертых дверей темницы, куда он был брошен несправедливым властителем, или какая-то сходная с этим акция, ведущая к победе над разъединенностью.

В летописании событие, вообще, теряет автономный, в себе заверченный характер: оно "читается" в цепи других происшествий и при этом значимо для всей национальной культуры.

Изображаемое в летописных, житийных, воинских и иного рода повествовательных текстах событие то и дело осуществляется, как мы уже начали об этом говорить, сдвоенными персонажами (ср. хотя бы такие пары, как Игорь и Всеволод в "Слове о полку Игореве", преподобные Феодосий и Антоний в житии Феодосия Печерского, Михаил Черниговский и Феодор в "Сказании о благоверном князе Михаиле Черниговском и боярине его Феодоре"; тот же параллелизм наблюдается применительно к негативным персонажам: ср. пару Глеб и Константин в "Рассказе о преступлении рязанских князей"; все только что сказанное делает вполне вероятной конъектуру, согласно которой в "Слове о полку Игореве" ведется речь о двух певцах - Бояне и Ходыне).

Предпочтение отдается таким двойкам действующих лиц, которые согласованы между собой по некоторому признаку на заданном

³³ В проповеди, выступающей в раннем средневековье как литературный жанр, объединяются, помимо прочего, оральность и письменность: прозвучавшие и зафиксированные на письме слова не отторгаются друг от друга. То же справедливо и для раннесредневековой литературы иного плана: Б.М.Гаспаров (*Поэтика "Слова о полку Игореве"* = Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 12, Wien 1984, 280 ff) блестяще продемонстрировал наличие в исследованном им памятнике таких лингвистических структур, которые близки к строю устной речи. С другой стороны, заведомо письменная по своему происхождению коммуникация подлежала в ту пору также устной передаче - ср. хотя бы чтение житий во время литургии.

им фактическом основании (кровное родство, равный социальный ранг или одинаковая корпоративная принадлежность). В случае заведомого неравенства персонажей (допустим, князя и слуги) один из них разделяет судьбу другого, которую он мог бы избежать ввиду существующей между ними изначально разницы (так, вместе с Борисом в "Сказании о Борисе и Глебе" добровольно погибает его отрок Георгий; знаменательно, что Георгий - венгр: подчеркивая инациональную принадлежность этого героя, "Сказание" снимает и этническое противопоставление актантов).

Трагическим событием под конъюнктивным углом зрения оказывается несогласованность действий, раздор, "свада" - ср., в частности, морализующую концовку "Повести о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году":

И тако погыбе царство богохранимаго Костянтиняграда и земля Гречьская въ свадѣ цесаревъ, ею же обладають фрязи (ПЛДР-3, 112).

Если комическое явление для раннего средневековья - это изолированность того, кто испытывает потребность в присоединении ("Моление Даниила Заточника"), то тогдашняя трагика изображала рассоединенность лиц, которым, на деле, ничего не стоило бы быть вместе.

На уровне семантики отдельного высказывания характер общих мест ("коллективных символов", в терминах Ю. Линка³⁴) приобретают такие тропы, которые вменяют обозначаемому явлению всегда открывшую способность к сочетанию с другим явлением.

На описываемое таким путем явление переносятся значения: неизбежной двусоставности (Бог - это *кормчий*, без которого *корабль* души, человеческой жизни или церкви потерял бы управление³⁵); собирательности и гомогенности (паства - это *овечье стадо*); поливалентности (книжник - это *пчела*, собирающая мед со *многих цветов*: например, Авраамий Смоленский, по словам автора посвященного ему жития,

³⁴ Jürgen Link, *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe*, München 1974, 192.

³⁵ Причем это представление повсеместно - оно одинаково свойственно и каноническим, и апокрифическим текстам: ср. хотя бы изображение Бога как 'корабника' в апокрифических "Деяниях святых Апостолов Андрея и Матфея" (П.А. Лавров, *Апокрифические тексты*, СПб. 1899, 41).

...кормимъ словомъ Божиимъ, яко дѣлолюбивая пчела, вся цвѣты облѣтаючи и сладкую собѣ пищу приносящи и готовящи... (ПЛДР-3, 72);

присоединимости через физический контакт (тело - это *одежда души*, откуда: "плоти (...) риза" у Кирилла Туровского³⁶); приуготовленности к вступлению в союз (церковь - это *невеста Христова*); преодоленной раздельности (Богородица - это *мост*, по которому смертные попадают с земли на небо, как поется в Акафисте Богородице³⁷).

И, наоборот, троп, отсылающий к отрицательному явлению, атрибутирует ему значение отъединенности, изолированности. Погибель наступает тогда, когда овца (монах) отбивается от стада (братии):

Овча бо, пребываа въ стадѣ, неврежено бываетъ, а отлучившееся въскорѣ погыбает и волкомъ изъедено бываетъ ("Киево-Печерский патерик", ПЛДР-2, 478)).

1.3.2. Подобно субъекту текста (герою), различные конъюнктивные процедуры осуществляет субъект творчества (автор, по отношению к которому герой, естественно, оказывается объектом).

Так, автор (или рассказчик - различие того и другого для нас сейчас неважно) может либо временно присоединять себя к персонажам повествования, к объектам своего изображения (почему в "Слове о полку Игореве" возникает такое описание битвы, в котором автор не отчужден от действующих лиц и как бы сам начинает участвовать в сражении:

Что ми шумить, что ми звенить давеча рано предъ зорями?
Игорь плѣкы заворочаетъ... (ПЛДР-2, 376)),

либо бытъ и автором, и героем на протяжении всего сообщения (появление жанра автобиографии, начало которому на русской почве положил Владимир Мономах).

Другая возможность объединить в себе черты субъекта и объекта творческого акта открывалась автору в случае, когда он преуменьшал долю своего участия в создании текста, отводя главную креативную заслугу Богу-помощнику,- ср. реализацию этого регулярного инициаль-

³⁶ Творения святого отца нашего Кирилла епископа Туровского..., 126.

³⁷ С.Псарев, Акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице и Приснодеве Марии на славянском и русском языках.- Христианское чтение, 1909, Т 11, 1489.

ного мотива агиографии в молитве, предпосланной житию Авраамия Смоленского (близкое чтение - в житии Феодосия Печерского и во многих других сочинениях):

Владыко мой вседержителю, благымъ подателю, отче Господа нашего Исуса Христа, прииди на помощь мнѣ и просвѣти сердце мое на разумѣние заповѣдий твоихъ, отврѣзи устнѣ мои на исповѣдание устенъ твоихъ и чюдесь, и на похваление святаго твоего угодника, и да прославиться имя твое, яко ты еси помощникъ всѣмъ уповающимъ на тя въ вѣкы (ПЛДР-3, 68).

Практически всегда раннесредневековый автор имеет статус соавтора.¹ Текст циркулирует в коммуникативной практике не сам по себе, но в паре, по меньшей мере, с еще одним текстом. Распространенная редакция житий частично дублируется краткой редакцией, помещаемой в "Прологе", а само житие дополняется описанием посмертных чудес, совершаемых святым, и посвященными ему церковными службами. Художественное повествование (например, "Слово о полку Игореве") вторит летописным рассказам на ту же тему. Некоторое историческое событие может отображаться в нескольких параллельных художественных сообщениях (ср. анонимное "Сказание о Борисе и Глебе" и Несторово "Чтение" о тех же святых). Популярность и жанровый характер получает комментирование чужих текстов (реализуемое в проповедях или в специальных сочинениях - таких, как "Толковая Палея"). Бывает, что сводный текст создается в процессе параллельно-аддитивной работы двух и более писателей (ядром "Киево-Печерского патерика" стали, как известно, послания Симона к Поликарпу и стимулированные этими рассказами послания Поликарпа к Акиндину). Одно произведение целиком вводится в другое (скажем, "Поучение" Владимира Мономаха, наряду с многими иными памятниками древнерусской литературы, дошло до нас в составе летописи). Произведение, вообще, по большей части несамодостаточно - оно читается в сборниках, принцип внутренней организации которых не всегда уловим именно по той причине, что любые два сочинения могут быть - в соответствии с раннесредневековой ментальностью - соединены друг с другом. В число обязательных правил текстопорождения входит цитирование предшествующих текстов; возникают специальные компендиумы цитат.

В раннесредневековой книжности интертекстуальность обычно, хотя и не всегда, имеет открытый характер, будучи сжатым пересказом источника или дословным воспроизведением какой-то из его частей, и представляет собой ссылку на сакральный авторитет, призванную показать,

что автор (в обоюдной позиции агенса и пациенса) строит свое сообщение в сотрудничестве со вторым автором.

И, наконец, еще одна существенная черта раннесредневековой письменной коммуникации: переписчик считает себя вправе вносить поновления в передаваемый оригинал, откуда нормой бытования текста делается сосуществование разных его списков. Автоинтертекстуальность (совершенствование и переделка собственного текста) растворяется в гетероинтертекстуальности (в уступке авторства переписчику). Далеко не случаен тот факт, что у истоков раннесредневековой культуры стоят сразу четыре (канонических) Евангелия и что сам Новый Завет параллелен Ветхому (Адам и Христос, который искупает грехопадение; Ева и Мария Магдалина и т.п.). Вместе с текстами всемирно-исторического значения по парно-аддитивному принципу упорядочиваются и тексты национального значения: в литургике русской церкви так называемые Паримийные чтения о Борисе и Глебе встроены в чтения ветхозаветных отрывков; национальная история, с одной стороны, становится согласованной со всемирной, а с другой,- получает начальное звено, к которому могут быть добавлены новые звенья (все последующие братоубийственные конфликты русских князей сопоставляются со злодеянием окаянного Святополка).

1.4.1. В свою очередь, объект (действия, познания, творчества) осознается в культуре раннего средневековья как присовокупленный к "я", как парный "мне" объект, т.е. как второй субъект ("не-я" есть "не-я" и "я").

Вот почему совершению действия, согласно христианской доктрине, должен предшествовать страх, который являет собой "начало мудрости"³⁸: ведь всякая акция в отношении объекта обращается и на производящего ее субъекта; причиняя зло другому, он причиняет его субъекту как таковому и, значит, себе самому в том числе. Неспроста в "Сказании о Борисе и Глебе" Святополк погибает не от руки Ярослава, мстящего за убитых преступником братьев, но от "немощи" и "расслабления" - от Божьей кары: возмездие имманентно злодеянию, включено в него и ввиду этого не может быть объяснено как результат поступка, предпринятого другим индивидом.

Понимание "не-я" в качестве такой величины, которая спаяна конъюнкцией с "я", могло даже становиться в раннесредневековых текстах структурной базой специфических загадок, служащих для проверки культурной компетентности персонажа. В "Киево-Печерском патерике"

³⁸ М.Н.Сперанский, *Переводные сборники изречений...*, 164 (вторая пагинация).

приводится следующий разговор между князем-святым и неким лекарем-сирийцем:

Призвав же его, святой глаголя ему остришися: "По трех бо мѣсяцѣх, рече, отхожду свѣта сего". Се же рече, назнаменуя ему смерть. Сириянин же не разумѣвъ хотящаа ему быти... (ПЛДР-2, 502).

Что касается гносеологической области, то конструирование постигаемого объекта в виде второго субъекта влечет за собой отождествление подлежащего познанию мира (генерализованного "не-я") с бого-человеком (с генерализованным "я"). Взятая сама по себе, физическая реальность не имеет познавательной ценности (ср. подробнее в § 1.3.1).

В сфере текстопорождения субъективирование объектного вызывает появление таких литературных героев, которым дается статус второго автора: так, в "Слове о полку Игореве" эту функцию выполняют цитируемые там Боян и Святослав. Совмещение позиций героя и автора особенно очевидно в раннесредневековых вопросно-ответных произведениях, вроде "Беседы трех святителей".³⁹ В этом ряду стоит обратить внимание и на развитость в раннем средневековье жанра послания, чей реципиент - это еще один автор, вне зависимости от того, взывает ли послание к ответу или является ответом (см., например, послания Климента Смолятича, Даниила Заточника, Владимира Мономаха, Феодосия Печерского и др.).

1.4.2. Гармония, долженствующая, по раннесредневековому убеждению, царить между объективированным субъектом и субъективированным объектом, сделала категорию идиллического тем жанровым началом, которое пропитывало в XI-XIII вв. тексты самого разного - семантического и прагматического - типа.

³⁹ Вопросно-ответное построение текста удовлетворяло раннесредневековую ментальность сразу по многим причинам, в том числе и по той, что оно, придавая сообщению диалогический, двухголосый характер, в то же самое время отнимало у диалога возможность стать контроверзой, столкновением независимых мнений. Ср. имплицитные вопросно-ответные формы в правовых памятниках раннего средневековья: В.В.Иванов, В.Н.Топоров, О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов).- *Славянское языкознание. XVIII Международный съезд славистов. Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации*, Москва 1978, 227 и след.

С одной стороны, раннесредневековая культура порождала во множестве чистые идиллии, как, например, "Слово о законе и благодати", в концовке которого креститель Руси рисуется как лицо, объединившее субъектов с отсутствовавшими у них до того объектами, приведшее тех и других в полное и непоколебимое согласие:

Ты бѣ, о честнаа главо, нагымъ одѣние, ты бѣ алчньнымъ кърмитель, ты бѣ жаждющимъ утробѣ ухлаждение, ты бѣ въдовицамъ (...) помощник, ты бѣ страннымъ покоище, ты бѣ бескровнымъ покровъ, ты бѣ обидимымъ заступникъ, убогымъ обогащение...⁴⁰

С другой стороны, идиллическая подоплека проступала в текстах, казалось бы, далеких от идиллии по их эксплицитной жанровой принадлежности. Лучшей иллюстрацией служат здесь жития великомучеников и рассказы о страстотерпцах, к каковым относится, среди прочего, летописная "Повесть об убиении Андрея Боголюбского", где князь принимает смерть как благо, как обретение (потусторонней) ценности:

Аще бо не напасть, то не вѣнѣць, аще ли не мука, то ни дарове (ПЛДР-2, 328).

Катастрофа благоустроительна. В "Чтении о святых мучениках Борисе и Глебе" Нестор пишет о том, как пономарь по оплошности (он не загасил свечу, покидая храм) сжег церковь, где были похоронены первые русские святые. Пожар, однако, был знаком Божиим к доведению существующего до совершенства:

И весе, мню я, Божиимъ попущениемъ сему быти. Убо тои худѣ суши, обегшанѣ древомъ, дабы же ина церкви паки възгражена была на томъ мѣстѣ во имя святою и блаженою страстотерпцю Бориса и Глеба, и тѣло же тою изнесено бысть любовию отъ ядръ земленыхъ. Яко же и бысть⁴¹.

⁴⁰ А.М.Молдован, "Слово о законе и благодати" Илариона, Киев 1984, 99. Ср. о "сверхоптимизме" цитированного памятника (вытекающем, по нашему понятию, из его жанровой природы): В.Н.Топоров, Работники одиннадцатого часа - "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии.- *Russian Literature*, 1988, XXIV-I, 11.

⁴¹ Д.И.Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им*, Петроград 1916, 16.

Тогда, когда раннее средневековье было вынуждено вести речь о чуждых ему, разрушающих его силах, это разрушение представало в виде уничтожения именно идиллического мира ("Слово о погибели Русской земли").

2. "Быть" -> "хотеть"

2.0. Если субъект и объект связаны между собой конъюнкцией, то какова тогда глубинная семантика предикатов, приписываемых актантам раннесредневековых текстов (или, иными словами, каковы доминирующие в этих текстах модальности)? Отвечая на этот вопрос, можно рассуждать следующим образом.

2.1. Объект, выступающий применительно к субъекту как объединение "не-я" и "я",- это такой феномен, который всегда имеется для "меня" в наличии, неотторжим от "меня", коль скоро "я" есмь. Благодаря этому субъект может атрибутировать миру (объектов) предикат "быть". Бытие, имманентное субъекту, имеет всеобщий смысл, т.к. объект субъективирован. Разумеется, что в такой ситуации нет и речи о Sein-zum-Tode в хайдеггерианском духе: раннесредневековый субъект никогда не может стать чистым объектом, он вечно бытиен, он продолжает бытие и после того, как испытывает смерть, и после перехода в объектное состояние. Это - спасенный (от небытия) субъект.

Вместе с тем оказывается, что субъекту, выступающему по отношению к внешней среде как конъюнкция "я" и "не-я", задан постоянный объект, в силу чего субъект располагает способностью опознать свою интенцию, свою направленность на мир, свое желание, т.е. атрибутировать себе предикат "хотеть".⁴²

Предпосылкой всякой элементарной акции, далее, служит изменение некоторой модальности, переход от предиката, характеризующего объект в отношении ко "мне" (пассивность), к предикату, указывающему на "мое" отношение к объекту (активность).

Итак, той простейшей акцией, которая каким-либо способом развертывается в любом тексте раннесредневековой культуры, будет превращение "быть" в "хотеть". Назовем этот переход от одной модальности к другой целеположенностью бытия. У этого представления о модальном содержании раннесредневекового мышления есть предшественники - П.А.Флоренский писал:

⁴² Ср. экспликацию разных модальностей: И.П.Смирнов, *Художественный смысл...*, 165-169.

...средневековый человек (...) прежде всего знает, что для того, чтобы хотеть - надо б ы т ь, быть реальностью и притом среди реальностей... [разрядка автора,- И.С.].⁴³

2.2.1. Среди многочисленных следствий сугубой телеологичности раннесредневековой культуры бросается в глаза то обстоятельство, что каждый из ее героев заведомо знает конечный пункт своих действий. Момент целеположения фиксируется уже в завязке сюжетных текстов и при этом изображается как неподдающийся устранению, сколь бы ни были неблагоприятными для него внешние условия; автор "Слова о полку Игореве" так описывает начало похода, предпринятого, несмотря на затмение:

Спала князю унь похоти, и жалость ему знамение заступи искусити Дону Великаго. "Хошу бо,- рече,- копие приломити конецъ поля Половецкаго; съ вами, русици, хошу главу свою приложити, а любо испити шеломомъ Дону" (ПЛДР-2, 374).

В агиографической литературе будущий святой уже с самого детства обнаруживает в себе свое предназначение (Феодосий Печерский, а вслед за ним Авраамий Смоленский, "гнушаются" игр со сверстниками). На пути к осуществлению поставленной задачи святому непременно предстоит преодолеть чужую волю, сбивающую его с пути: родители желают, чтобы он вступил в брак, но он отвергает это требование и т.п. В княжеском житии Михаила Черниговского повествуется о том, как татары вынуждали героя поклониться огню, а оказавшиеся при этом русские князья советовали ему исполнить приказание, ибо он совершил бы это не по собственной воле, однако мученик отказывается поклониться "твари паче творца".⁴⁴ Столь обязательное в житийных текстах искушение есть не что иное как попытка отнять у субъекта имманентную ему цель, переориентировать его. Искушающий отрицает самую суть средневекового человека и поэтому совершает свое действие из, так сказать, досредневекового - языческого, родового - мира.

⁴³ П.А.Флоренский, Обратная перспектива.- *Труды по знаковым системам*, вып. 3, Тарту 1967, 390.

⁴⁴ Цитируемую редакцию жития см.: Н.Серебрянский, *Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты)*, Москва, издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете 1915, 75.

Герой агиографии всегда имеет перед собой некий образец, с которого он берет пример; скажем, Феодосий Печерский вершит свою жизнь,

...подражая святааго и първааго начальника чърньчьскууму образу, великааго мѣню Антония чърньчьскууму образу (ПЛДР-1, 304, 306).

Под этим углом зрения вполне проясняются причины, обусловившие каноничность раннесредневекового литературного мышления: процесс порождения текста предопределен; автор строит свое сочинение по образцу предшествующего как раз потому, что ему заранее должна быть известна цель текстопроизводства; эта цель имманентна тексту как таковому, т.е. не ставится каждый раз заново, но является одной и той же для разновременных текстов, управляемых, следовательно, строго регламентированными правилами.⁴⁵

Прагматика словесного творчества раннего средневековья по преимуществу заключена в том, чтобы наставить читателей и слушателей на путь истинный, предписать им определенную задачу в той или иной области жизни - в сфере повседневной этики (проповедь), политики ("Слово о полку Игореве") и т.п.; авторы-морализаторы создают целые своды, перечисляющие запреты на ложное целеположение (на так называемые "помыслы"⁴⁶).

2.2.2. Телеологична не только жизнь отдельного человека, но и история человечества во всем ее объеме, которая предначертана от начала до

⁴⁵ Ср. понятие "эстетики тождества": Ю.М.Лотман, Каноническое искусство как информационный парадокс.- *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки*, Москва 1973, 17 и след. Ю.М.Лотман не делает различия между каноничностью средневекового книжного и дохристианского фольклорного искусства. Между тем средневековый канон предполагает неременную интертекстуальную связь произведений, подчиненных одной и той же сюжетно-семагической схеме, т.е. наличие текста-прецедента, к которому непосредственно или опосредованно восходят последующие сочинения, тогда как фольклорный канон опирается не на отдельно взятый текст-образец, но на самую абстрактную сюжетно-смысловую схему (см. о том же: Г.А.Левинтон, Замечания к проблеме "Литература и фольклор".- *Труды по знаковым системам*, вып. 7, Тарту 1975, 77 и след.).

⁴⁶ О категории "помысла" см. подробно: Ф.А.Рязановский, *Демонология в древне-русской литературе*, Москва 1915, 63 и след.

конца, имея своей целью Второе пришествие и Страшный суд (ср. эсхатологические видения в житиях Василия Нового и Андрея Юродивого или в "Слове Мефодия Патарского о царствии язык последних времен"). Если язычество абсолютизировало и обожествляло начало мира, акт творения, то христианство сакрализовало также и конец мира. Для раннего средневековья значим не столько отправной, сколько итоговый пункт какого-либо процесса (блудница может стать святой, если очистится от скверны). Идеальным было бы наступление конца до начала: праведная жизнь предусматривает воздержание от приема пищи, от вступления в брак и т.п., одним словом, состоит из действий, которые прекращаются, не успев начаться.

Из-за того, что всё предопределено, категория появления приобретает в раннесредневековой культуре своеобразную форму двойного начала: у любого генетического процесса отыскивается, так сказать, предгенезис. Не случайно в "Вопросах и ответах Григория Богослова и Василия" утверждается, что начало - это "пръвая вина въторааго виновнааго" (т.е. Адама).⁴⁷ В "Киево-Печерском патерике" закладке Печерской церкви, "...иже видѣна бысть преже начатиа" (ПЛДР-2, 422), предшествует появление воздушного храма. Во многих раннесредневековых нарративах перед началом излагаемой в них истории приоткрывается ее содержание: в "Слове о полку Игореве" рассказ о походе и поражении князя предваряется метатекстовой частью, указывающей на жанр этого произведения ("Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстий о плъку Игоревѣ..." (ПЛДР-2, 372)) и тем самым предсказывающей трагическое ('трудное') развитие еще не изображенных событий.

На передний план в художественном сознании эпохи выдвигается категория ожидания - ср. жанровый статус раннесредневековых предсказаний, ожидание Ярославной возвращения князя из плена в "Слове о полку Игореве", или повторяющую эпизод в Гефсиманском саду сцену ожидания Борисом неминуемой смерти в "Сказании о Борисе и Глебе":

...а самъ оста тѣкъмо съ отроцы своими. И бяше въ днь субботыны. Въ тузѣ и печали, удручѣньмъ сѣрдьцьмъ и вѣлѣзъ въ шатѣрь свои, плакашеся съкрушенѣмъ сѣрдьцьмъ, а душою радостною, жалостно гласъ испущааше: "Сльзъ моихъ не презри, владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с твоими рабы прииму часть и жребии съ вѣсьми святыми твоими, яко ты

⁴⁷ А.С.Архангельский, *Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений*, I-II, Казань 1889, 93.

еси Богъ милостивъ, и тебе славу въсылаемъ въ вѣки. Аминь"
(ПЛДР-1, 284).⁴⁸

Точно так же знает о готовящемся на него покушении и ожидает смерти заглавный герой уже цитировавшейся "Повести об убиении Андрея Боголюбского", читаемой в Ипатьевской летописи.

Даже и целый текст может приурочиваться к моменту, когда ожидается неизбежное, оформляясь в виде завещания, предсмертной записки ("Поучение" Владимира Мономаха).

Любое природное или историческое событие интерпретировалось в качестве целесообразного, имеющего не только причину, но и, наряду с ней, некую интенцию. В Слове Серапиона Владимирского о землетрясении говорилось, что земля "...грѣхы нашими колѣблется, безаконья нашего носити не можетъ" и, далее, что Бог

...безаконья грѣхы многия от земля отрясти хошетъ, яко лѣст-
вие от древа (ПЛДР-3, 440).

В дохристианском наследии средневековье особенно ценит те мифологические тексты, в которых, помимо прочих мотивов, содержатся и мотивы целеположенности, предначертанности пути, мессианизма, прежде всего, Ветхий Завет.

3. Культура в конъюнкции с природой

3.0. Вслед за экспликацией присущих раннему средневековью субъектно-объектных зависимостей по тому же способу могут быть описаны и объяснены характерные для этого исторического периода отношения между членами других фундаментальных оппозиций, например, между культурой и природой. И эта двойка взаимопротивостоящих категорий была приведена конъюнктивным сознанием XI-XIV вв в состояние согласованности, непротиворечивости, неразрывности.⁴⁹

3.1. Объединенная с культурой природа не есть сколько-нибудь самостоятельная часть мироздания, в которой господствуют собственные за-

⁴⁸ Интересно, что смерть Бориса выступает как конъюнкция элементов - его убивают в два приема: сначала смертельно ранят, а позднее наносят еще один удар мечом в сердце; о распространенности в древнерусской письменности мотива двусоставного убийства см.: И.П.Еремин, *Литература древней Руси. (Этюды и характеристики)*, Москва-Ленинград 1966, 25-26.

⁴⁹ Ср.: П.Бицилли, *Элементы...*, 48; ср. в особенности: А.Я.Гуревич, *Категории...*, 49 и след.

коны. Поэтому человек не вправе удовлетворяться показаниями физической реальности самой по себе. Серапион Владимирский упрекал свою паству за то, что она, преследуя волхвов, подвергала их испытанию водой ("вы же воду послухомь постависте..."), доверяясь "бездушну естеству", а не воле "боготворенаго челоуѣка" (ПЛДР-3, 450).

В природе значимо только то, что несет в себе память об историко-культурных событиях, о социальной (особенно - сакральной) практике. Показательно, что в "Хождении" игумена Даниила центр Земного шара ("пуп земли") помещается там, где стоит гроб Господень; иными словами, геофизический мир центрируется в соответствии с расположением центра и периферии христианского культурного мира. В этом сочинении отмечаются и многие другие моменты согласованности природного ряда с культурным: несмотря на недостаток влаги вблизи Иерусалима, почва там - по Божьему повелению - приносит обильные урожаи; хотя вода в Иордане замутнена, но "сладка пити" и целебна (ПЛДР-2, 52) и т.п.

Как свидетельствует "Физиолог", процесс познания и маркировки живой природы также состоял для раннесредневекового человека в том, чтобы открьть в ее представителях черты, связывающие их в пары с явлениями культурной истории. Рассказ о повадках животных строится в "Физиологе" таким образом, что поведение каждого из них оказывается сопоставимым с поведением людей (в ходе сакральной истории или повседневной жизни). Например, львица, рожающая всегда мертвого львенка, стережет его три дня, после чего приходит отец и оживляет мертворожденного своим дыханием подобно тому, как Бог-вседержитель в третий день воскресил своего сына, спасшего прельщенный человеческий род. С негативно оцениваемыми индивидами в "Физиологе" сравниваются те отприродные существа, которые сочетают в себе противоречивые (семантически немотивированная конъюнкция) части: так, кентавры уподобляются лицемерам, которые принимают благочестивый образ лишь на время посещения церкви.

Менее всего "Физиолог" озабочен достоверностью данных, сообщаемых о животном мире. Это легко понять, учитывая формальные свойства конъюнкции, в которой истинность одного из ее членов не зависит от того, истинно или ложно значение второго члена. Раннесредневековая ментальность, следовательно, может довольствоваться тем, чтобы истинным было хотя бы одно из двух сопряженных высказываний; поскольку факты сакральной истории, безусловно, заслуживают всецелого доверия, постольку соотнесенные с ними данные из жизни животных могут быть фиктивными.

Отождествление естественного с искусственным открывало возможность для эстетизации природы, для восприятия ее как умело изготовленного артефакта - ср. мотив одновременной красоты природы и культуры в "Слове о погибели Русской земли":

О, свѣтло свѣтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многыми красотами удивлена еси: озера многыми удивлена еси, рѣками и кладязьми мѣсточестыными, горами, крутыми холми, высокыми дубравами, чистыми полями, дивными звѣрьми, различными птицами, бесчисленными города великыми, селы дивными... (ПЛДР-3, 130).

3.2. Вместе с тем культуре атрибутируются такие признаки, которые превращают ее в соприродное образование. Человеку, утверждает "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского, следует брать пример с созданной Богом природы и не нарушать поставленных ему по его социальному положению пределов так же, как не преступают своих границ "бездушныя вещи":

Сияже уставы прѣдѣлныя видѣти есть, како ти бездушныя вещи хранятъ. Море бо бурьми мутимо и надымающи ся на сусѣду землю [и] пориваема, пѣсѣка ся стыдитъ и нарочьныхъ прѣдѣлъ не рачитъ прѣступати; нѣ акы конь текыи и възънражаетъ ся уздою, сиче ти море, неписанныи законъ видя пѣсѣкомъ написанъ, и възпятъ ся възъврашает⁵⁰.

В "Поучении" новгородского игумена Моисея о пьянстве та же идея переводится в план повседневной жизни:

Колико больше суть кони, колико ны вышии есть пѣсѣ, и коеждо бо от тѣхъ животныхъ видимъ, ѣдыша или пивша, чересъ сытъ не брегуть: аще и тмами нудящеи будутъ, не хошетъ излише мѣры прияти - не убо ли сихъ и конь хужьши мы? (ПЛДР-2, 400).

Только что приведенные примеры интересны еще и тем, что они демонстрируют раннесредневековую мысль о желательности и естественности соблюдения границ, сдерживающих количественный рост (неживой и живой) материи: сохранение телами их объемов - необходимая предпосылка для сосуществования, союза, панконъюнктивности.

⁵⁰ Rudolf Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Jochannes* (Editiones monumentorum slavlicorum veteris dialecti), Bd. 1, Graz 1958, 19.

Любые катастрофические изменения или просто отклонения от привычного порядка в природе толкуются в летописях и в других ранне-средневековых текстах как влекущие обязательные социальные потрясения и "нестроения": культурный мир не может избежать увеличения энтропии, если таковая усиливается в спаренном с ним физическом универсуме. Вот почему, как подчеркивает "Повесть временных лет",

знаменья бо въ небеси, или звѣздахъ, ли солнци, ли птицами, ли естеромъ чимъ, не на благо бывають; но знаменья сиця на зло бывають, ли проявление рати, ли гладу, ли смерть проявляютъ (ПЛДР-1, 178).

И наоборот, исключительные или нежелательные события в социальной истории с неизбежностью находят соответствующий им отклик в природной среде: например, перенос мощей Феодосия Печерского сопровождается в "Киево-Печерском патерике" чудесным появлением трех столпов света над церковью; Серапион Владимирский напоминал своим слушателям (в "Слове о маловерье") о том, что потоп при Ное случился из-за "людской неправды" (ПЛДР-3, 454), и т.п.

4. Всеобщность конъюнктивного принципа

4.0. Принцип конъюнкции был последовательно реализован на всех уровнях и во всех областях культурной деятельности раннего средневековья.

4.1.1. Он подчинял себе, например, градорасположение, которое состояло в том, что большой древнерусский город имел обычно так называемый пригород (Киев и Чернигов, Новгород и Псков, Владимир и Суздаль).

Аддитивность определяла и структуру отдельного здания. Домонгольские церкви окружались разнообразными пристройками, в число которых могли входить: абсида, паперть, придельные церкви, служившие для заупокойных литургий, башня, в которой устраивался ход на верхнюю галерею.⁵¹ Сакральное архитектурное пространство не было строго отделено от мирского и могло непосредственно примыкать к последнему, что отражалось в строительстве домашних церквей (в то же

⁵¹ См. подробнее: Е.Голубинский: 1) *История русской церкви*, т.1. Период первый, Киевский или Домонгольский, первая половина тома, Москва 1880, 416-417; 2) *История русской церкви*, т.1. Период первый, Киевский или Домонгольский, вторая половина тома, Москва 1881, 51 и след.

время граффити, открытые в Софии Киевской, показывают, что на стенах храмов делались надписи вполне светского содержания⁵²).

Чаще, однако, конъюнктивные отношения между элементами, из которых формировалось некое культурно значимое целое, не были столь очевидными, как в только что упомянутых случаях.

4.1.2. К таким неявным продуктам конъюнктивного сознания принадлежит, в частности, обратная перспектива и другие формы организации изображения в византийской и древнерусской живописи. Будучи сложным, полиаспектным образованием, обратная перспектива маскирует то обстоятельство, что каждый из этих аспектов результирует использование художником того или иного вида объединительных операций (чем больше в с е в о з м о ж н ы х конъюнкций сосредотачивается в одном явлении, тем менее бросается в глаза, что его дифференциальные слагаемые к о н ъ ю н к т и в н ы; это положение, естественно, остается в силе применительно к внутренней логике любой, не только конъюнктивной, смысловой системы).

Одним из первых на структуропорождающую роль конъюнкции в средневековой живописи указал П.А.Флоренский, видевший главную особенность обратной перспективы в ее "разноцентренности"⁵³ (что предполагает сочетание в одном изображении, по меньшей мере, двух точек зрения на передаваемый предмет), а вслед за ним и с большей отчетливостью - Л.Ф.Жегин, рассматривавший композиционную специфику иконописи как следствие "суммирования" зрительных позиций.⁵⁴ Развертывание этой научной традиции было подытожено работой Б.А.Успенского, который допускает (вместе с другими исследователями), что в системе обратной перспективы осуществляется, кроме всех прочих объединений, также согласование изображающего субъекта с изображаемым объектом:

...в средневековой живописи (...) художник обычно помещает себя как бы вовнутрь картины, изображая мир вокруг себя, а не с какой-то отчужденной позиции.⁵⁵

⁵² С.А.Высоцкий, *Древнерусские надписи Софии Киевской XI-XIV вв.*, Киев 1966.

⁵³ П.А.Флоренский, *Обратная перспектива*, 383.

⁵⁴ Л.Ф.Жегин, *Язык живописного произведения*. (Условность древнего искусства), Москва 1970, 42 и след.

⁵⁵ Б.А.Успенский, *О семиотике иконы*. - *Труды по знаковым системам*, вып. 5, Тарту 1971, 197.

Как раз отсюда и возникает

...сокращение размеров изображения по мере приближения к переднему плану.⁵⁶

Вообще говоря, конъюнктивность запечатлевается в иконописи не только через посредство той позиции, которую занимает художник как перспективист по отношению к воспроизводимым им реалиям, но и многими иными способами. Она выражается, скажем, в выравнивании размеров разномасштабных предметов (дом совпадает по величине с человеком или даже уместается у него в руках); в византийском обычае создавать иконы с изображениями, нанесенными как на переднюю, так и на тыльную сторону доски; в отсутствии изолированного мазка (на что обратил внимание П.А.Флоренский⁵⁷); в совмещении двух типов изображения - статичных ликов святых и повествовательных "клейм" по краям иконы, содержащих в себе сцены из жизни святого; на концептуальном уровне - в слиянии возрастов (Христос-ребенок с взрослым лицом) и т.д. Этим же объясняется одновременное присутствие на плоскости иконы фигуративного и вербального текста (перед нами - двойная конъюнкция изобразительного и вербального знаков: фигуративный текст иконы переводит в изобразительный ряд содержание произведений словесного искусства; ее вербальный текст делает предметом изображения также внешнюю сторону слова; тем самым средневековая живопись отличается от кубизма, где слово также включалось в число объектов, подлежащих передаче на плоскости картины, но при этом не становилось смысловой базой фигуративного ряда⁵⁸). Со своей сторо-

⁵⁶ Там же, 199. Ср. альтернативное понимание обратной перспективы, разработанное Б.В.Раушенбахом: "...древнерусская и византийская живопись имели главным предметом изображения неглубокие, близкие к зрителю пространства, и поэтому анализ возможных трансформаций аксонометрических изображений близких предметов и является той основой, которая способна объяснить появление обратной перспективы в древнерусском искусстве" (Б.В.Раушенбах, *Пространственные построения в живописи. Очерк основных методов*, Москва 1980, 98). Как представляется, Б.В.Раушенбах не столько опровергает ставшее уже традиционным толкование обратной перспективы, сколько отыскивает те перцептивные предпосылки, которые удовлетворяют особой (конъюнктивной) логике порождения изобразительной конструкции и открывают для этой логики возможность длительного, совместимого с психофизиологией человеческого зрения, существования и развития.

⁵⁷ П.Флоренский, *Иконостас*, 135.

⁵⁸ Ср.: Д.С.Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, 28-32.

ны, в средневековой рукописи слово дополняется иллюстративным материалом, в заставках же изобразительный характер придается отдельным графемам.

4.2.1. В социальной практике раннего средневековья конъюнктивные тенденции породили такие юридические нормы, согласно которым преступник наказывался не столько посредством изоляции, отчуждения от общества, сколько - как свидетельствуют разные редакции "Русской Правды" - посредством выплаты денежной компенсации за нанесенный ущерб. Таким образом, признаваемый виновным ответчик продолжал оставаться участником социального обмена - тем, кто, как и все прочие (в и-отношении со всеми), берет и отдает.

Выплата пени за убийство дифференцирована в зависимости от того, представитель какой социальной группы пал жертвой преступления, но тем не менее обязательна в любом случае, включая сюда насильственную смерть рабов и изгоев (сирот, вольноотпущенников без средств к существованию и т.п.). Конъюнктивное сознание, следовательно, стремилось не к установлению тождества между разными общественными группами, но к тому, чтобы предоставить каждой из них право пользоваться общим для всех законом, присоединяющим индивида к социальному целому сообразно тому, как индивид присоединен к социальной части.

Отчужден от социума не тот, кто наказывается, но тот, кто наказывает, кто - по необходимости - находится в метапозиции по отношению к остальным: судопроизводство часто вершит тиун - княжеский ключник, который либо является рабом, либо становится им, получая эту должность. Отчасти сходно: князь во время литургии должен был занимать место на верхней галерее, где располагались женщины, т.е. присовокуплять себя в качестве лица, стоящего на вершине общественной иерархии, к тем, кто был обособлен от остальных молящихся, коль скоро женщины вообще не имели доступа в церковь, попадая на галерею через специальный ход. Как видно, институциональная или родовая обособленность (судьи, князя) не абсолютна - она ведет к объединению с другими обособленными (с рабами, с женщинами в церковном пространстве). Индивид, резко отличающийся от прочих членов социума, противостоит им не в одиночку, но в конъюнкции с другими - вне некоторой нормы - конституированными индивидами.

Что до состава преступления, то феодальное право утвердило и-отношение между (равновеликими по сумме денежного штрафа) наказаниями за действия, наносящие физический вред человеку, и "за обиду"

- за символическое причинение ущерба (например, за удар рукояткой меча).⁵⁹

Наконец, конъюнктивность распространялась и на структуру судебных органов Киевской Руси, которые представляли собой парный социальный институт, включавший в себя, помимо светского, также церковный суд, в чьей юрисдикции находились такие преступления, как осквернение святынь, внутрисемейные распри, ведовство, церковная татьба, эксгумация и др.

4.2.2. На уровне всего общества двусоставность регулятивного социального механизма воплотилась в таком разделении власти между князем и митрополитом, которое основывалось на согласованном функционировании светской и духовной частей этого механизма, - ср. хотя бы церковную "десятину", которую князь обязан был жертвовать из своих доходов на монастыри и храмы. Наличие мирской и сакральной власти - это, разумеется, одна из универсалий культуры. Однако соотношение между той и другой не универсально, исторически изменчиво. Чтобы быть властью, конъюнктивной д у х о в н о м у авторитету, князю полагалось отдавать сакральным учреждениям свои м а т е р и а л ь н ы е приобретения, так сказать, десубстанциализироваться, т.е. "одухотворяться".

Феодальное общество было парадоксальной социальной системой. Примат конъюнктивных связей, с одной стороны, требовал, чтобы индивиды, сопоставленные по некоторому признаку в рамках какой-либо общественной группы⁶⁰ и в силу этого строго дифференцированные от лиц с иным социальным статусом, не могли бы произвольно ломать свои отношения и переходить в иные группы, чем обуславливался замкнутый (кастовый, корпоративный) характер раннесредневековой классовости. Вместе с тем та же самая культурообразующая предпосылка в приложении к структуре общества в целом должна была открыть перед каждым его членом возможность присоединять себя к любому другому индивиду или группе индивидов. Иначе говоря, для культуры раннего средневековья было актуальным противоречие между внутригрупповыми и

⁵⁹ *Памятники русского права*, вып. 1 (Памятники права Киевского государства X-XII вв), Москва 1952, 77; ср.: Ю.М.Лотман, Об оппозиции "честь" - "слава" в светских текстах Киевского периода.- *Труды по знаковым системам*, вып. 3, Тарту 1967, 101-102.

⁶⁰ Та же самая сопоставленность индивидов прослеживается в границах отдельной семьи: раннесредневековые имущественные отношения не предусматривали права майоратного наследования.

межгрупповыми конъюнкциями. Выход из этого противоречия достигался, во-первых, за счет того, что всякий член общества мог уйти из него, постригшись в монахи, и, во-вторых, благодаря тому, что нижние слои общества, не обладая вертикальной мобильностью, тем не менее имели право на свободное присоединение к высшим слоям⁶¹ (на свободную координацию в условиях естественной для любого государственного устройства субординации).⁶² Волость искала себе князя. Крестьянин мог "отходить" на новые земли (акция, приурочивавшаяся к праздникам: к Рождеству, Соборному воскресению, Петрову дню, дню Рождества Богородицы - к тем моментам, когда весь социум переживал состояние гомогенности, равно участвовал в торжественном действии). Священнику не возбранялось в любое время покинуть его приход и переселиться в другую епархию. Боярин также мог менять властителя, пускаясь в "отъезд"; отношение между князем и боярином строилось по формуле: "А бояром и слугам межи нас вольным - воля"⁶³ (знаменательно, что высшая привилегия боярина - это получение им части пошлин, полагававшихся князю, т.е. партиципирование княжеских доходов).

⁶¹ С другой стороны, моральные императивы раннего средневековья требовали от лиц с высоким социальным рангом христианского смирения, уравнивающего всех членов общества перед лицом сакральных авторитетов: "Силнии убоитесь силнѣйшаго" (М.Н.Сперанский, *Переводные сборники изречений...*, 175 (вторая пагинация); "Старѣшину ли ты поставили суть, не възносятся, буди в них акы един от них" (там же, 12 (вторая пагинация)).

⁶² Многочисленные утверждения исследователей о якобы сугубо иерархической упорядоченности социальных и иных ценностей в раннесредневековой культуре, нуждаются, как правило, в уточнениях или, вообще, не выдерживают проверки фактами. Так, например, С.С.Аверинцев, обсуждая средневековую оппозицию "священное - священнейшее", находит ее отражение в "...архитектуре храма: весь храм - священное место, но алтарь - священнейшее" (С.С.Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, 105). Между тем, хотя эта оппозиция, действительно, релевантна для раннесредне-вековой культуры, она вступает там в сочетание с и-отношением: пусть алтарь - "священнейший" локус церкви, но в русских до-монгольских церквях это место не отгорожено иконостасом от остального пространства, открыто для молящихся мирян (см.: Е.Голубинский, *История русской церкви*, т.1, вторая половина тома, 149).

⁶³ Ср. обсуждение этой вассальной свободы: В.Сергеевич, *Русские юридические древности*, т.1. Территория и население, СПбетербург 1890, 306.

5. Проблема негативной оценки в раннесредневековой аксиологии

5.0. Перечень фактов, выбранных из разных областей раннесредневековой культуры, но одинаково удовлетворяющих тезису о ее конъюнктивной природе, было бы не сложно продолжить. Однако мы не будем заниматься экстенсией расширением предлагаемой здесь исследовательской модели и попытаемся теперь ответить на "трудный" для нее вопрос о том, какова была судьба разграничительных аксиологических отношений в условиях господства конъюнкции.

Из разбора оппозиций субъект/объект и культура/природа вытекает, что в текстпрактике раннего средневековья преобладало представление о преодоленной раздельности их полюсов. Более замысловатая ситуация возникала тогда, когда общественное сознание этого исторического периода было вынуждено конъюнктивно интерпретировать такие противопоставленные одно другому явления, которые были наделены не просто контрастными смыслоразличительными признаками, но и взаимоисключающими знаками идеологической оценки. Подобного рода коллизия разрешалась по меньшей мере тремя способами.

5.1.1. Первый из них состоял в том, что явление, как будто бы подлежащее отрицанию, не отбрасывалось вовсе за черту культурных значимостей, но занимало в их инвентаре место добавочной, второразрядной, сниженной, но допустимой или ограниченно допустимой ценности.

Не учитывая этого аксиологического процесса, было бы трудно понять многие из сторон христианской рецепции языческого наследия.

Христианскому сознанию, естественно, надлежало отмежевать себя от язычества, что достигалось путем такого толкования предшествующей культуры, в результате которого она была воспринята в качестве мировоззрения, замкнутого на себе, не способного к производству культурных ценностей с помощью конъюнктивных операций. В "Повести временных лет" читаем о языческих ритуалах:

Си же творяху обычая кривичи и прочии погани, не вѣдуше закона Божия, но творяще сами собѣ законъ (ПЛДР-1, 30).

К тем языческим ценностям, с которыми боролась христианская идеология, принадлежал, в частности, культ рода, подвергавшийся порицанию, начиная уже с евангельской притчи о том, как Христос потребовал от человека, собиравшегося похоронить отца, чтобы тот отказался от похорон ("Остави мертвым погребсти своя мертвецы: ты же шед возвещая царствие Божие" [Лука, XI, 60]). Этот мотив был подхвачен аги-

ографической литературой: центральный конфликт в житии Феодосия Печерского разыгрывается между будущим святым и его матерью, которая запрещает сыну совершать богоугодные поступки, противоречащие, с ее точки зрения, родовой традиции:

"Молю ти ся, чадо, останися таковааго дѣла, хулу бо наносиши на родъ свой..." (ПЛДР-1, 312).

Феодосий вынужден бежать из семьи в монастырь; негация родовых связей подытоживается тем, что и мать святого постригается в монахини (становясь тем самым сопоставимой с сыном, всутпая с ним в и-отношение).⁶⁴

Рассмотренный пример (как и множество сходных) дает, между прочим, повод утверждать, что раннесредневековая культура (ввиду ее всеобъемлющей конъюнктивности) отнюдь не была сугубо маскулинизированной. Она призывала опасаться женщин и обвиняла их в греховности (ср. хотя бы "Физиолог": "И ты (...) человекъ бѣгаи женъскаго полу",⁶⁵ - или суждение Кирилла Туровского: "И никтоже от женъ рожденныхъ безскверненъ"⁶⁶) лишь постольку, поскольку они в роли продолжательниц рода олицетворяли собой человеческую способность к

⁶⁴ Ср. негативное значение, вкладываемое "Словом о полку Игореве" в лексему 'внук' во всех случаях, когда она появляется в тексте: 'внуком' (в том числе Велесовым) именуется здесь Боян, чье искусство оспаривается автором; 'внуками' названы наследники Всеслава, чьи крамолы навели поганных на Русскую землю; ветры, мечущие стрелы в Игоревое войско, - это "Стрибожи внуци"; в безусловно отрицательном семантическом окружении всплывают словосочетания: "...жизнь Дажь-Божа внука..." и "...въ силах Дажь-Божа внука"; наконец, сам Игорь там, где он осуждается в памятнике, представлен как внук Олега Святославича. Ср.: Д.С.Лихачев, *"Слово о полку Игореве" и культура его времени*, Ленинград 1978, 26-30. В каролингской Европе борьба с родом вызвала беспрецедентное ужесточение запретов, налагаемых на инцест. Церковь не разрешала браки с двоюродными родственниками вплоть до седьмого колена (Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris 1981, 40 ff). Православию известны те же самые запреты. Брак, таким образом, не должен был ни в коем случае вести к возвращению в родовую семью.

⁶⁵ А.Карнеев, *Материалы и заметки по литературной истории Физиолога*, СПб.Петербург, издание Императорского Общества любителей древней письменности 1890, 355.

⁶⁶ *Творения святого отца нашего Кирилла епископа Туровского...*, 160.

авторегулируемому, осуществляемому вне связи с метафизическим миром, самодостаточному и самоценному становлению и бытию (не случайно "Вопрощание Кириково" запрещало женщинам входить в церковь в течение 40 дней после родов). Помимо же своей родовой функции, женщина могла возводиться на достаточно высокую ступень ценностной иерархии⁶⁷ и делаться авторитетным носителем культурогенной информации (так, о мытарствах, испытываемых человеком при переходе от земной жизни к небесной, древнерусский читатель узнавал из помещенного в переводном житии Василия Нового рассказа богоугодной Феодоры;⁶⁸ показательно, впрочем, что включение здесь женщины в ряд христианских авторитетов не нивелирует ее по отношению к мужскому миру, но превращает в источник специальных знаний именно о муках рождения, нового жизненного начала, однако, метафизически реинтерпретированных).

Итак, на уровне эталонного поведения раннее средневековье разрушало культ рода. В то же самое время христианство не исключало возможности маркированного почитания родовых зависимостей в повседневной практике. Князю давалось два имени (если не считать еще одного - промежуточного, получаемого им от священника сразу после рождения): первое - христианское и второе - княжеское, родовое.⁶⁹

⁶⁷ Ср. о двух противоположных подходах к женщине в раннем западноевропейском средневековье: Joan M. Ferrante, *Woman As Image in Medieval Literature. From the Twelfth Century to Dante*, New York and London 1975, 30 ff.

⁶⁸ Проходя через мытарства, во время которых душа отделяется от тела, человек попадает в нейтральную сферу, расположенную между землей и небом, с одной стороны, и между раем и адом, - с другой. Под этим углом зрения кажется слишком категоричной мысль Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского о том, что древнерусская культура, в противоположность западноевропейскому средневековью, никогда не знала "промежуточных нейтральных сфер..." и основывалась исключительно на дуальном ценностно-смысловом членении универсума (Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский, Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). - *Труды по русской и славянской филологии*, т. XXVIII. Литературоведение (Ученые записки Тартуского государственного университета, вып. 414), Тарту 1977, 5 и след.). Однако в эпоху Московской Руси представления о чем-то, эквивалентном католическому чистилищу, действительно не существовало, как об этом свидетельствуют хотя бы "Записки о Московии" Сигизмунда Герберштейна.

⁶⁹ См. подробно: В.Л.Комарович, Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. - *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XVI, Москва-Ленинград 1960, 89 и след.

Этот обычай - не что иное как двухшаговая конъюнкция: крестильное имя присоединяет его обладателя к тезоименному небесному патрону; к христианскому имени, в свою очередь, добавляется родовое, которое занимает более низкое ценностное положение, на что указывает его синтагматическая позиция в соответствующих текстах, где оно регулярно следует за христианским именем; так обстоит дело в Ипатьевской летописи под 1173 годом; так же - в "Поучении" Владимира Мономаха:

Азъ (...) нареченый въ крещении Василий, русьскимъ именемъ Володимиръ... (ПЛДР-1, 392).⁷⁰

5.1.2. Раз чужое, языческое не лишено права на присоединение к своему, христианскому, то и свое - в обратном порядке - может в определенных обстоятельствах становиться, пусть и временно, эквивалентным дохристианскому. Раннее средневековье создает мифопоэтику, которая будет впоследствии всякий раз обуславливать собой смысловую структуру текста, если он описывает поведение, нарушающее поступательный ход истории.

Так, в начале "Слова о полку Игореве" его заглавный герой, осуждаемый за самостийность, за самовольство, выступает в качестве аналога Адама.

Б.М.Гаспаров замечает по поводу концептуализации мирового древа в "Слове":

Само название "мысленного древа", быть может, связано со специфической разновидностью мифа о мировом древе, одной из реализаций которого является образ древа познания.⁷¹

Это наблюдение заслуживает дальнейшего развития. Упоминание о "мысленном древе" расположено в непосредственном соседстве с картиной солнечного затмения:

Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружинѣ своей: "Бра-

⁷⁰ Нарушения такой синтагматической последовательности бывают мотивированными. В тексте, повидимому XVII в., "Книга, глаголемая Лѣтописецъ..." вначале приводится княжеское имя, затем - крестильное ("Бѣ сей (...) князь (...) сын святому благовѣрному и великому князю Всеволоду, а во святом крещении наречен бысть Гавриил..." (ПЛДР-3, 210)), однако это расположение имен объясняется тем, что Всеволод-Гавриил был язычником по рождению.

⁷¹ Б.М.Гаспаров, *Поэтика "Слова о полку Игореве"*, 140.

тие и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти, а всядемъ, братие, на свои бръзья комони да позримъ си-него Дону". Спала князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи искусити Дону Великаго. "Хошу бо,- рече,- копие приломити конецъ поля Половецкаго; съ вами, русици, хошу главу свою приложити, а любо испити шеломомъ Дону" (ПЛДР-2, 374).

Надо думать, что "древо познания" далеко неспроста объединено по смежности с таким рассказом о выступлении в поход против половцев, который отводит Игорю роль лица, охваченного 'хотением', 'желанием' (ср. этимологически еще более яркое "любо"). Покидая Русскую землю, Игорь обрекает себя на смерть сообразно тому, как согрешивший Адам становится смертным после изгнания из Едема. Поступок князя - грех, требующий искупления. Солнечное затмение в этом аспекте обратно акту творения, разделению света и тьмы (ср. "прикрыты" в проекции на мотив опоясания Адама). В великопостной службе, в стихах, живописующих затворение рая, как и в выросших из них духовных стихах об Адаме,⁷² также говорится о затмении солнца. Глаголы насыщения "искусити", "испити" усиливают параллель между действиями Игоря и грехопадением вкусившего запретный плод Адама. Игорь, как и Адам, негативно корреспондентен Христу, откуда Игорь хочет "главу свою приложити", тогда как Христос (например, Лука, IX, 58) не находит для этого места (невозможность сна отвечает идее бессмертия - ср. спящих учеников и бодрствующего учителя в Гефсиманском эпизоде).⁷³ Если сказанное верно, то интерпретируемой становится присутствующая в плаче Ярославны цитата из "Шестоднева" Иоанна экзарха Болгарского: "тресвѣтлое слънце".⁷⁴ Будучи христианским толкованием "Бытия", "Шестоднев" уместен в функции источника там, где повествуется о начале восстановления нарушенного Игорем миропорядка. Самое обращение Ярославны к различным стихиям выглядит в этой смысловой ретроспективе не столько реликтом язычества, сколько соответствующим христианскому мифу творения. Стоит обратить внимание и на сопутствующие рассказу о битве Игоря с половцами мифо-

⁷² Ср.: О.А.Савельева, "Плач Адама". Круг источников и литературная семья памятника.- *Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма* (Археография и источниковедение Сибири), под ред. Е.К.Ромодановской, Новосибирск 1985, 164 и след.

⁷³ Точно так же в сне Святослава переворачивается евангельский мотив превращения воды в вино, как это заметил Б.М.Гаспаров ("Поэтика "Слова о полку Игореве", 50).

⁷⁴ В.П.Адрианова-Перетц, Об эпитете "тресветлый" в "Слове о полку Игореве".- *Русская литература*, 1964, Т 1, 87.

логемы земледельческого цикла (битва как сеяние и т.п.): ведь изгнав Адама из рая, Бог сделал его хлебопашцем. С грехопадением перекликается в "Слове о полку Игореве", наконец, метафора брак=смерть.⁷⁵

В концовке текста очутившийся в языческом времени и пространстве Игорь вновь приобщается христианству.

5.2. Вторым путем усвоения негативных (порожденных альтернативной идеологией) ценностей заключался в консервации их функций (в механизме культуры или в структуре текста): старая ценность, замещаемая новой, втягивалась в процесс специфической трансформации, которая сохраняла валентности выбывшего элемента, иначе говоря, не затрагивала и-отношений, существующих в какой-либо предзаданной стру-

⁷⁵ Косвенным, но очень существенным, подтверждением предлагаемой здесь интерпретации "Слова о полку Игореве" служит апокриф об Адаме, взывающем из ада об освобождении (апокриф имеет разные названия: "Слово о святых пророцѣх", "Сказание святаго Иакова брата Господня на въскресение друга Божия Лазаря"). Этот апокрифический текст начинается явным пересечением со "Словом о полку Игореве": "Ему же гл(агола)ше Д(а)в(ы)дъ сѣдя въ преисподнемъ адѣ, *накладая многоочитая персты на живыя струны, а въспоемъ пѣс(ни) тихиа и веселья, дружина моя, дн(е)сь; положим пла(ч)ь и скорбь, утѣшимъся Г(о)с(поде)мъ Б(о)гамъ нашимъ*" (Donald Raymond Hitchcock, *The Appeal of Adam to Lazarus in Hell*, The Hague - Paris - New York 1979, 55; здесь же (202-204) - анализ соприкосновения апокрифа и "Слова о полку..."; ср. в "Слове...": "Боянъ же, братие, не 10 соколовъ на стадо лебедѣй пушаше, нъ своя *вѣшиа прѣсты на живая струны въскладаше...*" (ПЛДР-2, 372)). Вероятнее всего, апокриф был создан вслед за "Словом о полку Игореве" и тем самым рецепировал свой источник как сопоставимый с историей изгнания Адама из Едема. Но наши рассуждения не меняются и в том случае, если хронологическое соотношение "Слова..." и апокрифа об Адаме было обратным. Рецепция "Слова о полку Игореве" как "адамического" текста подтверждается литературой XVII в. В "Повести о Горе-Злочасти" грешный герой, с одной стороны, возводится к Адаму, а с другой,- помещается в обстоятельства, дословно напоминающие положение, в котором очутился князь Игорь: "Полетѣлъ молодецъ яснымъ соколомъ, / а Горе за нимъ бѣлым кречатомъ. / Молодецъ полетѣлъ сизым голубемъ, / а Горе за нимъ сѣрым ястребомъ. / Молодецъ пошелъ в поле сѣрым волкомъ, / а Горе за нимъ з борзыми вѣжлецы" (ПЛДР-10, 38); ср.: "А Игорь князь поскочи горностаемъ къ тростию, и бѣлымъ гоголемъ на воду, възврѣжеся на бѣръзъ комонь, и скочи съ него босымъ вѣлкомъ, и потече къ лугу Донца, и полетѣ соколомъ подъ мѣглами..." (ПЛДР-2, 384).

ктуре. Таково, скажем, изученное Б.А.Успенским перерастание языческого культа Велеса-Волоса в христианское поклонение Николе, который унаследовал от антецедента основной набор его функций (среди прочего, функцию покровителя скота),⁷⁶ т.е. большинство его конъюнктивных связей с социофизической реальностью.

В художественных текстах тот же самый фактор обуславливал христианизацию отдельных мотивов внутри таких текстов, которые в целом принадлежали к дохристианскому эстетическому фонду. Так, в русской былине повсеместно распространен мотив победы героя над противником с помощью случайно подвернувшегося под руку предмета (допустим, тележной оси); этот сюжетный ход контрастно сопрягает былинную с другим фольклорным жанром - сказочным, где герой берет верх над антагонистом, предварительно добывая себе чудесное (действующее вместо персонажа) оружие. Между тем в ряде былин случайным предметом, используемым в битве, становится (не раз обсуждавшаяся фольклористами) "шапка земли греческой", метонимически указывающая на страну, откуда к русским пришло православие.⁷⁷ Христианский мотив здесь изофункционален в сравнении с исконными фольклорными семантическими элементами, не носящими христианской окраски.⁷⁸ Аналогично: инвариантный былинный мотив тождества человека и его одежды может выступать как христианская ценность в тех случаях, когда богатырь перед боем облачается в каличье платье и затем уничтожает вражеское войско (ср. чудесную одежду в христианской письменности: в "Киево-Печерском патерике" власяница князя-монаха Святоши исцеляет его брата Изяслава и спасает его от смерти в походах; "сѣгрѣшившю же ему нѣкогда, не смѣ възяти ея на себе, и тако убиень бысть в рати..." [ПЛДР-2, 506]).

Короче говоря, поскольку конъюнктивное сознание не было склонно по самому своему характеру к тому, чтобы нарушать сочетательные способности доставшихся ему в наследство ценностей, постольку оно и не реорганизовывало форму содержания (competence) фольклорных жанров, видоизменяя лишь их субстанцию содержания (performance).

⁷⁶ Б.А.Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей* (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского), Москва 1982, *passim*.

⁷⁷ См. также: И.П.Смирнов, *Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов*, 27-28.

⁷⁸ Ср. так называемые конфессиональные замены и в жанре волшебной сказки (например, ангел в роли дарителя): В.Я.Пропп, *Трансформации волшебных сказок* (1928). - В кн.: В.Я.П., *Фольклор и действительность*. Избранные статьи, Москва 1976, 165, 169.

Это суждение подразумевает, что любая форма содержания может быть преобразована тогда и только тогда, когда она утратит изначально свойственные ей объединительные связи, когда будет взята под сомнение взаимосовместимость ее элементов. Культура раннего средневековья, однако, не была в состоянии допустить подобной утраты даже применительно к оспариваемым ею ценностям без того, чтобы не ввергнуть себя во внутреннее противоречие. В конечном счете именно эта тенденция создала для фольклора те благоприятные условия, в силу которых он стал искусством, параллельным христианской книжности, и продолжил в роли добавочной художественной культуры феодальной эпохи свое существование (как форма содержания) и развитие (как субстанция содержания). Мы говорим пока только о предпосылках коэкзистентности фольклора и литературы в древней Руси. О тех факторах, вследствие которых эта возможность культуры сделалась в высшей степени актуальной реальностью, будет сказано ниже, в заключительной части книги.

5.3.1. Конъюнктивная трактовка чужих, почерпнутых из языческого прошлого, ценностей могла вести, в-третьих, и к тому, что они ассимилировались раннесредневековой культурой в качестве ее собственных негативных сущностей. На это обстоятельство обратил внимание уже Е.В.Аничков, исследовавший обозначения языческих богов как бесов в древнерусских памятниках.⁷⁹

Что касается самих отрицательных сущностей, сконструированных внутри христианского мировоззрения, - бесов, то они обрели статус неустранимых из действительности контрсил, постоянно сопresentствующих в ней, наряду с положительным началом.

Отрицательно то, что не поддается конъюнкции. Известная на Руси византийская повесть о бесе Зерефере ставила вопрос, простит ли Бог беса, и, отвечая утвердительно (ибо Бог, конечно, не может служить препятствием даже для такого объединения), тем не менее доказывала читателю, что сам дьявол не готов приобщиться обычаям христиан ("древнее зло ново добро быти не может"⁸⁰). Дьявольское зло абсолютно и неизменно, коль скоро его содержание определяется в первую очередь тем, что оно не в состоянии примкнуть к миру добра (в "Слове" Мефодия Патарского различные языческие племена и чудовища поме-

⁷⁹ Е.В.Аничков, *Язычество и Древняя Русь*, СПб. 1914, 108 и след.

⁸⁰ *Памятники старинной русской литературы*, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко, вып. 1, СПб. 1860, 204.

щаются за непреодолимыми железными воротами, куда их заключил Александр Македонский).

Но представляя зло в виде неприсоединимого к миру добра, ранне-средневековая мысль не могла, как ни парадоксально, примириться с этим, казалось бы, вполне естественным для нее результатом, т.к. он имплицировал чисто противопоставительное отношение на множестве всех значимых для культуры явлений, которое должно было бы упорядочиваться как раз по обратному принципу. Поэтому полученное противопоставление перемножалось с конъюнкцией, вследствие чего абсолютное зло усваивало себе признак заданного миру, неискоренимо пребывающего в нем вплоть до конца культуры (как настаивал на этом все тот же приписываемый Мефодию Патарскому апокриф, предсказывая такой всемирный катаклизм, по ходу которого чудовища, запертые Александром Македонским, низринутся на человечество).

Если исключаящее наличный порядок спарено с этим порядком и если, далее, в мире релевантна одна только парность (конъюнктивность), то у человека не остается в таком мире третьего пути, никакой иной альтернативы, кроме выбора между добром и злом, праведным и неправедным поведением. Это раскрывает нам логическую подоплеку строгого дуализма раннесредневековой культуры, ее нелюбви к разного рода амбивалентностям (ср., к примеру, запрещение масок в проповедях Луки Жидяты), ее жажду установить окончательную всеохватывающую истину (идея Страшного суда), однако сказанного еще недостаточно, чтобы разобраться в происхождении столь сложного явления, каким был носитель абсолютного зла - бес.

Функция дьявола как существа, порождающего мир зла, - быть вторым творцом, имитатором, создателем ложных ценностей, злокозненным рекреатором, антитворцом (разрушителем), одним словом, отрицательной креативной силой.⁸¹

Генетически бес связан с мифологической фигурой трикстера - пародийного подражателя демиурга и изготовителя ошибочных предметов (для производства которых он использует кал, грязь и другие неподходящие материалы). "Повесть временных лет" недвусмысленно подтверждает этот генезис христианского беса в сцене спора Яна Вышатича с

⁸¹ J.R.Döring-Smirnov, Der erzählte und der erzählende Teufel.- *Russische Erzählung*. Utrechter Symposium zur Theorie und Geschichte der russischen Erzählung im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. von R.Grübel, Amsterdam 1984, 65 ff; J.R.Döring-Smirnov, Dämonologische Vorstellungen in zwei anonymen russischen Erzählungen des XVII. Jahrhunderts.- *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 1985, vol. XXXI-XXXII, 101 ff.

волхвами: именно дьявол способен внушить людям веру в то, что человек был создан из ветоши и банного пота:

Она же [двое волхвов; обратим внимание на парность этих персонажей,- И.С.] рекоста: "Богъ мывъся в мовници и вспотивъся, отерся вѣхтемъ, и верже с небесе на землю. И распрѣся сотона с Богомъ, кому в немъ створити челоуѣка. И створи дьяволъ челоуѣка, а Богъ душу во нь вложи. Тѣмже, аще умреть челоуѣкъ, в землю идетъ тѣло, а душа к Богу". Рече има Янь: "Поистинѣ прельстилъ вас есть бѣсъ" (ПЛДР-1, 190).

В апокрифическом "Сказании, как сотворил Бог Адама" дьявол непосредственно берет на себя функции трикстера: он протыкает Адама палкой (из-за чего в человеческое тело открывается доступ болезням) и пачкает его "каломъ и тиною и възгрями" (ПЛДР-2, 148).

Но вразрез с трикстером, бес - это такая отрицательно оцениваемая креативная сила, которая нуждается для осуществления своих злоумыслов в человеке (вот почему, между прочим, Сатана не творит второго - неправильного - человека, как это может делать трикстер в мифах, а портит первого, сотворенного Богом). "Мерило праведное" (сборник, попытавшийся суммировать раннесредневековые моральные и прочие установки после того, как Киевская Русь была разрушена татаро-монголами) замечает: "А бѣсъ бѣсу не завидитъ, но челоуѣку"⁸². Как и всякий иной созидатель, бес интерпретируется в системе раннесредневековой культуры с конъюнктивной точки зрения.

Особенно незащищены от бесовских происков те люди, которые пребывают в полном отъединении от мира; в рассказе о Никите-затворнике, вошедшем в состав "Киево-Печерского патерика", игумен предупреждает собравшегося "в затворъ" монаха:

...уне ти есть, да пребудеши посрѣдѣ братиа (...) Самъ видѣль еси брата нашего, святаго Исакиа Печерника, како прелшень бысть от бѣсовъ (ПЛДР-2, 516).

Противник людского рода, нуждающийся в содействии со стороны жертвы,- не кто иной как соблазнитель (ср. "Предисловие"). Стоит человеку нарушить ту или иную объединяющую его с христианским социумом связь, как она тут же заменяется негативной конъюнкцией с бе-

⁸² *Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband MERILO PRAVEDNOE*, eingeleitet und herausgegeben von Rudolf Schneider (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, tom XXIII), Freiburg 1986, 56.

сом, поскольку бытие вообще немыслимо вне сети и-отношений.⁸³ С другой стороны, чтобы вступить в схватку с дьяволом, необходимо уединиться (героическое поведение - это затворничество, столпничество, пустынноничество, пещерная жизнь⁸⁴ и иные формы абсолютного отпадения от общества, требующие от героя особого мужества в борьбе с бесовскими искушениями).⁸⁵

Репертуар бесовских акций, направленных на ложное созидание, сводится в раннем средневековье по преимуществу ко всяческим имитациям (к притворному объединению с силами добра). В цитированном

83 Невольное же одиночество совокупляет человека не с самим бесом, но с лицами, ставшими орудиями дьявольских происков: "Киево-Печерский патерик" повествует о том, как Моисей Угрин потерял брата (убитого присными окаянного Святополка) и вскоре после этого, повторив историю Иосифа Прекрасного, оказался жертвой "скверного" вождения, испытанного к нему одной знатной польской дамой.

84 Раннехристианские катакомбы и сменившие их пещерные монастыри, возможно, следовало бы рассматривать, если и не в генетической, то все же в типологической связи с хтоническими жилищами перво-бытного человека. Выбор первобытным человеком пещеры как места обитания был, скорее всего, обусловлен культом рода и земли. Приобщенность земле пещерного жителя как бы обеспечивала ему возобновляемость его родового бытия. Возвращение христианства к этой локализации жизни служило преодолению культа плодородия, коль скоро монах, погружаясь в подземный мир, отказывался от родовых обязанностей.

85 Забегая вперед (ср. главу II), скажем, что раннесредневековое уединение существенно несходно с позднесредневековым обособлением монахов-исихастов от монастырской братии: в первом случае одиночество влечет за собой контакт с дьяволом (оно было бы негативно, если бы не победа праведника над нечистой силой), во втором - оно имплицитно партиципацию божественной энергии (т.е. имеет сугубо положительный смысл). Ср. наблюдение Г.П.Федотова (*Святые древней Руси*, New York 1959, 129): "Новое подвижничество, которое мы видим со второй четверти XIV века, существенными чертами отличается от древнерусского. Это подвижничество пустынножителей. Все известные нам монастыри Киевской Руси были городскими или пригородными. Большинство их пережило Батыев погром или позже было возобновлено (Киево-Печерский). Но прекращение святости указывает на их внутренний упадок. Городские монастыри продолжают строиться и в монгольское время (напр., в Москве). Но большинство святых этой эпохи уходит из городов в лесную пустынь".

рассказе о затворнике нечистый дух прельщает монаха, принимая образ ангела; в другой главе "Киево-Печерского патерика", повествующей о преподобных отцах Федоре и Василии, бес является в обитель в облике монаха - "мнимого брата" (ПЛДР-2, 574).

Финальная цель дьявольского соблазна - аннулирование социальных и общекультурных конъюнкций: как явствует из "Киево-Печерского патерика", бес может инспирировать кражу (разъединение имущества), вражду между неразлучными друзьями (распад межличностных отношений), отлынивании от литургии (отрыв от сакральных ценностей). Бес одаривает монаха половинчатым знанием: Никита-затворник, по дьявольскому наущению, делается знатоком книжной премудрости, но помнит наизусть исключительно книги Ветхого Завета, не имея никакого представления о Новом.

Посредством конъюнкции бес сопрягает человека лишь с тем, что таит в себе следы дьявольских начинаний,- благодаря пособничеству нечистой силы Никита удачно пророчествует, но его прорицания касаются только тех событий, которые были вызваны Сатаной:

Бѣсъ убо приходящаго быти не вѣсть, но еже самъ съдѣя и научи злыа челоувѣкы, или убити, ли украсти, сиа възвѣщаетъ (ПЛДР-2, 518).

Победа над дьяволом-имитатором воплощается, прежде всего, в разоблачении бесовских козней, откуда раннесредневековый мотив особо прозорливых Божьих угодников (таков в "Киево-Печерском патерике" старец Матфей, опознавший беса в поляке, который разбрасывал среди братии во время церковной службы сонные цветы). Бесов можно даже заставить работать на благо монастыря - вращать жернова, таскать бревна (ибо нет такого враждебного начала, которое не было бы присоединимо к своему), но эта конъюнкция нечистой силы с человеческим общежитием, как правило, недолговечна и смертельно опасна для праведника, добившегося ее осуществления ("Слово о святых преподобных отцах Федоре и Василии").

6. От анализа к синтезу

6.0. Сопоставимость вступала в логическую композицию с противопоставимостью и во многих иных случаях, коль скоро на первом этапе своего развития раннесредневековая культурная практика остро нуждалась в дифференцированном подходе к концептуализуемым явлениям: говоря попросту, формирующемуся конъюнктивному сознанию жизненно важно было выяснить, что с чем объединять.

6.1. Вычленение дифференциальных признаков явлений протекало на этой начальной фазе становления христианской культуры таким образом, что каждое из свойств, отличавших осмысляемый предмет, в то же самое время делало его сопоставимым с каким-либо иным предметом. Если множество (А) противопоставляется множеству (В), то получаемый отсюда признак (а) объединяет (А) и (А'), тогда как противоположный признак (в), соответственно, связывает конъюнкцией (В) и (В'). Эту познавательную технику можно было бы назвать сопоставлением через разделение (или, если угодно, дизъюнктивной техникой).

С помощью подобного рода приемов толковались, например, всяческие вводимые в память культуры тексты. Кирилл Туровский в "Притче о человеческой душе и о теле..." последовательно разграничивал всех актантов разбиравшегося им дохристианского рассказа (о хромце и слепце, которым было поручено стеречь виноградник), одно-однозначно сравнивая каждого из трактуемых им персонажей с взаимоисключающими абстрактными категориями (домовитый хозяин виноградника - это Бог, хромец - человеческое тело, слепец - душа и т.д.). Автор притчи специально подчеркивал взаимоисключительность обсуждавшихся в ней категорий:

От твари (...) творца разумѣй (...) Аще бо и нарицается Христос челоуѣкомъ (...) ни единого бо подобья имѣть челоуѣкъ Божья (ПЛДР-2, 294),-

и предостерегал от снятия границ, которые размежевывают духовную ипостась человека, предназначенную небесам, и его телесную ипостась, сопричастную земле (Бог наказывает хромца-тело и слепца-душу за то, что они, совокупившись и помогая друг другу, обокрали виноградник). Тот же Кирилл Туровский противопоставлял в "Слове на антипасху" иудейскую субботу и христианское воскресение ("неделю")⁸⁶ так, что первый из праздников корреспондировал со спасением одного народа (от египетского пленения), тогда как второй - со спасением всякого человека (от ада и смерти). Близко к этому митрополит Иларион дифференцировал библейских героинь (Сарра и Агарь) по признаку свободы/несвободы, чтобы затем сопоставить каждой из них по отдельности понятия "закона" и "благодати".

⁸⁶ Ср. о русском воскресении: Michael S. Flier, Sunday in Medieval Russian Culture: *Nedelja versus voskresenie*. - *California Slavic Studies*, XII. Medieval Russian Culture, ed. by H. Birnbaum and M. S. Flier, Berkeley - Los Angeles - London 1984, 105-149.

В результате использования сопоставлений через разделение складывалась такая ситуация, когда одна конъюнкция строго обособлялась от другой; картина мира и правила жизни строились из конъюнкций, находящихся во взаимодополнительном распределении. Если, допустим, отличительной чертой князя было занятие охотой (ср. эту тему в "Поучении" Владимира Мономаха), то представителям сакральной власти охота категорически запрещалась:

Аще попъ ловит звѣри или птици, да извержется сана.⁸⁷

Первоначальная система раннесредневековых запретов предусматривала, следовательно, недопустимость участия субъекта в тех конъюнкциях, в которых места обоих аргументов и-предиката были уже заполнены. И, наоборот, вступив в ту или иную объединительную связь, субъект тут же утрачивал право быть членом еще одной конъюнкции, контрастной или дополнительной по отношению к первой: священник может служить в церкви на утро после того, как ночью случилось извержение семени, однако если при этом ему во сне явилась женщина, он, совершив это, пусть даже мысленное, объединение, не допускается до отправления литургии; согласно апокрифическому "Хождению Богородицы по мукам", едва ли не сильнее всех должны страдать в аду попадьи, которые после смерти мужей второй раз вступили в брак. Хотя Богородица по ходу развертывания этого апокрифического повествования и заступает за грешников, погруженных в адскую тьму, тем не менее Христос не избавляет их от мучений (не снимает границу), но лишь дарует им временную передышку от Великого Четверга до Троицына дня.

Тот, кто включен сразу в две различные конъюнкции, опознается в первых известных нам собственно древнерусских текстах как безусловно отрицательный персонаж: окаянный Святополк ("Сказание о Борисе и Глебе", "Повесть временных лет") был зачат Ярополком от гречанки, но, убив Ярополка, его брат Владимир взял беременную гречанку себе в жены, и, таким образом, будущий преступник "...бысть отъ дъвою отыцю и брату суцю" (ПЛДР-1, 278).

Подведем промежуточный итог: первоначальная фаза раннесредневековой культуры характеризуется преобладанием аналитических методов, распространявшихся как на конструирование текстов, так и на регламентирование социально значимого поведения. В этом плане от-правная позиция раннесредневековой системы мышления совпадает с

⁸⁷ Н.Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы*, т.2, Москва 1863, 303.

исходными пунктами всех иных культурных систем, т.к. дифференциация концептуализуемых реалий является неустранимой предпосылкой для воплощения в жизнь любого системообразующего отношения. Поскольку трансформация культур во времени осуществляется посредством отрицания данного, постольку каждая из систем обладает малой диахронией, выражающейся в переходе от аналитизма к с и н т е т и з м у при сохранении доминирующего в системе отношения⁸⁸ (тогда как большая, внешняя диахрония представляет собой негацию именно этого фундаментального отношения).

6.2. Развертывание раннесредневековой культуры также определялось сменой аналитизма синтетизмом, но рубеж этого внутрикультурного движения не был здесь столь отчетливым, как в позднейших диахронических системах.⁸⁹ Рождение нового в рамках раннесредневековой ментальности не влекло за собой забывания данного, уничтожающей критики того, что уже было достигнуто. Известное и подлежащее познанию, созданное и создаваемое сосуществовали друг с другом. Как раз по этой причине центральное положение среди раннесредневековых жанров захватила хронография: новые записи об исторических событиях присоединяются в летописях к старым, равно участвуя в формировании целого текста; готовая летопись переписывается и дополняется еще одной, входя в летописный свод; летопись маркирует даже года, не заполненные происшествиями, что позволяет летописцу компенсировать в записях отсутствие аддитивной последовательности в протекании исторических инцидентов.

Но хотя грань между аналитической и синтетической ступенями раннего средневековья трудно уловима, она все же может быть прослежена (что касается древнерусских памятников, то начиная приблизительно с XIII в.).

Своеобразие синтетизма раннесредневековой культуры проявлялось прежде всего в отмене запрета на участие какого-либо актанга в двух различных конъюнкциях. Реальность структурировалась так, что выступала в качестве набора дважды упорядоченных с помощью объединений элементов:

⁸⁸ Об аналитических и синтетических стадиях развития культурных систем см. подробно: И.П.Смирнов, *Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов*, 230 и след.; И.Р.Деринг-Смирнова, И.П.Смирнов, *Очерки...*, 115 и след.; I.P.Smirnov, *Thesen zur synchronisch-diachronischen Typologie der Avantgarde.- The Slavic Literatures and Modernism*, ed. by N.Å.Nilsson, Stockholm 1987, 13 f.

⁸⁹ Ср.: Д.С.Лихачев, *Развитие древнерусской литературы...*, 4-7.

(A & B) & (A & non-B),

в то время как в аналитический период правило, организующее картину мира, имело вид:

(A) & (A') V (B) & (B').

С XIII в. тематический потенциал раннесредневекового искусства расширяется за счет мотивов, подразумевающих перераспределение и-отношений между всевозможными аргументами, т.е. переключение аргумента из одной конъюнкции в другую.

"Повесть о Николе Заразском" изображает перевозку чудотворной иконы из Корсуня в Рязань, причем этот акт перемещения особо почитаемой ценности в новую сеть и-отношений совершается сверх и даже против воли хранителя иконы, вынужденного уступить распоряжениям Николы-угодника. Святой указывает и путь перевозки: не напрямик - через половецкие степи, как хотел бы поехать избранный им для этой цели Астафий, но в обход опасных половецких земель - морем; тем самым Корсунь и Рязань предстают как города, принадлежащие к двум строго разделенным пространственным областям (или, иными словами, к двум взаимодополнительным пространственным конъюнкциям), и все же благодаря вмешательству высших сил один город уступает другому свой атрибут.

В "Повести о битве на Липице" междоусобная схватка новгородцев с суздальцами завершается тем, что обе стороны могут продолжать свое суверенное существование (о победителях, не позарившихся на чужие владения, говорится, что они "...милостиви суть и до хрестьянства добръ" [ПЛДР-3, 124]); в то же время, однако, бывший на стороне победителей-новгородцев ростовский князь Константин в итоге получает в княжение побежденный Владимир, меняя свою социо-конъюнкцию.

В житии Александра Невского поездка князя в Орду не рассматривается как компрометирующий героя поступок. В проповедях Серапиона Владимирского, также затрагивавших тему татаро-монгольского нашествия, синтезирующая тенденция вызвала еще более парадоксальный результат: образцом соблюдения и-отношений оказывается здесь не христианская, а языческая культура; от прихожан требуется, чтобы они усвоили себе те конъюнктивные этические нормы, которые показательны для враждебного лагеря:

Погании бо, закона Божия не вѣдуше, не убивают единовѣрныхъ своихъ, ни ограбляютъ, ни обадятъ, ни поклепятъ, ни украдутъ, не запрятъся чужаго; всякъ поганый брата своего не продасть (...) а мы творимъся, вѣрнии, во имя Божие крещени есмы и, заповѣди его слышаще, всегда неправды есмы исполне-

ни и зависти, немилосердья; братью свою ограбляемъ...
(ПЛДР-3, 454).

Вкратце: не поощряй раннее средневековье на своей синтетической стадии участия личности одновременно в двух объединениях, не было бы и русско-татарского симбиоза как длительной формы существования русской культуры.

Ввиду того, что наступление новой, синтетической, стадии ранне-средневековой культуры совпало на Руси с началом татаро-монгольского нашествия, нейтрализация контрастов между разными конъюнкциями часто принимала в текстах этого времени особую, конкретно-исторически (а не только абстрактно-диахронически) обусловленную, форму: повествование могло строиться как трагический рассказ о совместном исчезновении сразу всех и-отношений; таковы, например, "Слово о погибели Русской земли" и "Повесть о разорении Рязани Батыем". В последнем тексте разные конъюнкции исчезают по ассоциативному принципу (если дано $(A \& B) \& C$, то аннулирование A влечет за собой также сведение на нет $(B \& C)$: Батый казнит посланного к нему с дарами князя Юрия Федоровича Рязанского, после чего княгиня Евпраксия бросается на землю с "превысокаго храма", но не одна, а вместе с сыном. Аналогично: после уничтожения татарами на границах рязанской земли русского войска гибель настигает и всех до единого горожан, но к этой аннулируемой конъюнкции (воины и горожане) присоединяется еще одно, ранее обособленное, звено - из Чернигова прибывает Евпатий Коловрат с малой дружиной и также гибнет; кумуляция смертей сопровождается трижды звучащим рефреном:

Вси равно умроша и едину чашу смертную пиша (ПЛДР-3, 188).

В такого рода случаях раннее средневековье достигает той последней черты, на которой оно теряет свое логико-смысловое содержание. Именно поэтому мотив совместного (синтетического) исчезновения всех конъюнктивных членов может еще использоваться и в конце XIV в., когда русская культура начала отказываться от раннесредневековых ценностей и представлений, замещая их иными - позднесредневековыми, - ср. летописную повесть о нашествии Тохтамыша:

Вси лежать и почиша, вси уснуша, вси посьчени быша и избьени быша, усьчениемь меча умроша. Нѣсть позвонения в

колоколы, и в било нѣсть зовущаго, ни текущаго; не слышати в церкви гласа поюща... (ПЛДР-4, 202).⁹⁰

7. Взаимозависимость физического и метафизического миров

7.0. Если принять предложенное во вступлении к этой главе разграничение двух соперничающих во времени типов культур, то следует отнести раннее средневековье к тем эпистемологическим системам, которые познают трансцендентное в разных его манифестациях как эмпирическое, мыслимое - как чувственно воспринимаемое (по терминологии Д.С.Лихачева, это - "первичный стиль", противостоящий "вторичному стилю" позднего средневековья ⁹¹).

7.1.1. Функциональная зависимость мыслимого, дедуцируемого от чувственно воспринимаемого, индуцируемого выражается, вообще говоря, в том, что бесконечное осознается в качестве конечного (ср. соответствующую Писанию идею финитной вселенной в "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского: "Минуеть образъ мира сего, и небо и земль мимоидета"⁹²); прошедшее и/или будущее - в качестве настоящего (так, новгородский архиепископ Антоний в 1200 году видел в царьградской церкви святого Михаила рог, в который "...вструбят аггели во Второе пришествие Господне"⁹³); неизъяснимое - в качестве опытно постижимого (в "Хождении" игумена Даниила предпринимается попытка дать окончательное каузальное объяснение тому способу, каким небесный огонь сходит на гроб Господень: материальный носитель огня -

⁹⁰ На примере русского символизма А.А.Хансен-Леве разработал убедительную модель трехтактового внутреннего развития этой диахронической смысловой системы (Aage A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive*, Bd.1, Diabolischer Symbolismus, Wien 1989, 16 ff). Как нам кажется, триадическая модель могла бы быть применена и при рассмотрении иных периодов (ср хотя бы три поколения поэтов-романтиков: Жуковский, Батюшков и др. - Пушкин и его "плеяда" - Лермонтов, Бенедиктов и др.). Не исключено, что татаро-монгольское владычество, ослабив генеративные способности русской культуры, помешало ей в эпоху раннего средневековья пройти еще одну, третью, стадию эволюции.

⁹¹ Д.С.Лихачев, *Развитие русской литературы...*, 172 и след.

⁹² Rudolf Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes...*, Bd. 1, 71, 73.

⁹³ *Книга Паломник. Сказания мест Святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 году (= Православный Палестинский сборник, вып. 51, т. XVII, вып. 3), СПбетербург 1899, 19.*

вовсе не голубь и не молния, как полагают иные, но небольшая туча, которую сам паломник вместе с его единоверцами мог наблюдать).

Продолжим этот список: неживое (трансцендентное по отношению к познающему субъекту) должно осмысляться, в соответствии с подобного рода логикой, в качестве одушевленного, субъектного (ср. хотя бы мотив оживающего изображения у того же архиепископа Антония); сон (мир фантазии) - в качестве яви (именно во сне сакральные силы открывают избранныкам путь дальнейшей жизни); безумие (рефлексия, не соотнесенная с рефлекслируемым) - в качестве одной из допустимых поведенческих норм (ср. сакрализацию юродства⁹⁴); код - в качестве сообщения (что придавало дополнительный стимул для развития жанра толкований, трансформирующих код чужого текста в сообщение; та же самая тенденция порождала представление о том, что кодирующим устройством сообщений на естественном языке служит еще одно сообщение, отправителем которого был Бог, - в апокрифе "О всякой тваре" читаем: "Слово Божие не само ся преложи в слово челоуѣку, но сила слова Божия дает слово челоуѣку"⁹⁵). Наконец, но менее всего в последнюю очередь, божественное конституируется как человеческое (Христос).

7.1.2. Обсуждаемая здесь зависимость трансцендентного от эмпирического хорошо прослеживается на материале раннесредневековых описаний рая и ада. Идеальные пространственные области не отделяются в этих описаниях от физического пространства.

"Хождение" игумена Даниила, например, уверяет читателей, что место адских мук расположено под виденным автором Содомским морем, со дна которого исходит смола, наглядно доказывающая справедливость утверждаемого. Владимир Мономах считал, что "...птица небесная из ирья идут" (ПЛДР-1, 398). Идея непосредственного свидетельства о райской жизни организует тематику апокрифа "Сказание отца нашего Агапия". В апокрифе "О Макарии римском" рассказывается, как путешествуящие монахи встретили озеро, полное грешников, которых отверг от себя Бог, а затем обнаружили прекрасную церковь и источник бессмертия. В еще одном апокрифическом тексте ("Хождение Зосимы к рахманам")⁹⁶ земной рай принимает более детализованные черты: пра-

⁹⁴ Специально о древнерусских юродивых см.: Д.С.Лихачев, А.М.Панченко, *"Смеховой мир" древней Руси*, 93-191.

⁹⁵ Н.Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы*, т.2, 347.

⁹⁶ Ср. об этом сочинении: В.К.Шохин, *Древняя Индия в культуре Руси (XI-середина XV в.)*, Москва 1988, 230 и след.

ведник Зосима достигает страны, где живут люди, ранее воздерживавшиеся от вина и блудного смешения с женами; жители этого края пребывают в постоянном общении с ангелами и не знают счета годам: "и яко же един день, тако вси суть".⁹⁷

В других произведениях существование эмпирического рая также признавалось, но было отнесено к ожидаемому будущему, к периоду после Страшного суда ("Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской"):

...и посем упразднятся съкровища небеснаа и открыется рай по всей земли и будетъ царство на земли.⁹⁸

Ссылки на видеоопыт при изображении рая и ада продолжались в древнерусской письменности вплоть до середины XV в. Так, новгородский архиепископ Василий писал:

...не речено Богомъ видѣти челоукомъ святаго рая, а муки и нынѣ суть на западѣ. Много дѣтей моихъ новгородцевъ видоки тому: на Дышющемъ мори: червь неусыпающий, и скрежетъ зубный и рѣка молненная Моргъ, и что вода входитъ въ преисподняя и паки исходитъ трижды днемъ (ПЛДР-4, 44).

Впрочем, цитируемое "Послание архиепископа Новгородского Василия к владыке тверскому Феодору" уже не просто провозглашало, но лишь защищало идею увиденного потустороннего. Оно было ответом на высказанное во время идеологической "распри" между духовными лицами мнение о том, что рай следует представлять себе как "мысленный". "Послание" маркирует, таким образом, грань между "примарной" культурой раннего средневековья и "секундарной" позднесредневековой культурой, которая инверсировала разбираемую здесь функциональную связь, сделав трансцендентное отправным пунктом для постижения эмпирического.

7.2.1. Однако сказанное не полностью проясняет оригинальность раннесредневековой метафизики. Отличие раннего средневековья от всех остальных "примарных" культур, также выводивших знание о трансцендентном из непосредственного опыта (таких, как Ренессанс, просветительство XVIII в., реализм второй половины XIX в., постсимволизм), заключалось в том, что эта познавательная система парадоксальным

⁹⁷ Н.Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы*, т. 2, 79-80.

⁹⁸ Там же, 181.

образом одновременно и утверждала зависимость мыслимого от чувственно воспринимаемого, и предусматривала коммутацию разбираемых эпистемологических величин (что, собственно, и обеспечило христианской религии ее трансисторизм, ее приемлемость и для "первичных", и для "вторичных" эпистемологий). В силу того, что объединение любых двух элементов сохраняет свое значение при их перестановке (если верно, что $A \& B$, то верно, что $B \& A$), зависимость трансцендентного от эмпирического превратилась в конъюнктивной культуре во взаимозависимость (вспомним слова П.М.Бицилли о "мосте", перекинутом в средние века от потусторонней к данной нам действительности).

Как раз по этой причине в ряд центральных постулатов христианского учения входит идея воздаяния. С одной стороны, рай и ад размещаются в участках земного пространства, причем пребывание там рисуется как продолжение земного бытия. С другой стороны, само физическое бытие человека оказывается всего-лишь подготовкой к посмертному спасению, которое выступает как награда за соблюдение заповедей Христа. Тем самым эмпирическое ставится под контроль трансцендентного.

Конечное (жизнь индивида) осмысляется и оценивается с точки зрения бесконечного (вечная жизнь), настоящее - с точки зрения будущего, рационально объяснимое и одушевленное - с точки зрения иррационального и неодушевленного (вера в загробное существование) и т.д.

Эти суждения позволяют углубить трактовку примеров, демонстрировавших раннесредневековую реализацию тех универсально распространенных оппозиций, в которых один член указывает на мыслимое, а другой отсылает к чувственно воспринимаемому.

Так, явление святого во сне, изменяющее затем судьбу человека, делает сон событием, которое можно не только мыслить, но и переживать наяву, однако при этом переживаемая реальность становится прямым продолжением сна. Сакрализация юродства, фиксируемая в житиях и в культовой практике, и придает безумию черты приемлемой для социума формы сознания, лишаемой трансрационального оттенка, и регулирует само общественное сознание так, что оно оказывается вынужденным понимать себя как некую аномалию по отношению к юродству, возводимому в ранг авторитетного образца. Раннесредневековые толкования, переводя код интерпретируемого текста в сообщение, в то же самое время отнимают у подвергаемого интерпретации словесного материала его референтное содержание, его соотнесенность с фактическим миром, т.е. не видят в сообщаемом ничего, кроме кода, кроме иносказания, кроме шифрованности. Божественное принимает в образе Хри-

ста земные черты, но человек, в свою очередь, может стать святым, если будет вести жизнь подвижника.

Вследствие предполагаемого конъюнктивными операциями закона идемпотентности (если $A \& B$, то $A \& A = A$ и $B \& B = B$), взаимная зависимость божественного и человеческого отнюдь не ликвидирует автоидентичности этих категорий, каждая из которых остается равной самой себе. Поскольку человек, который заслужил своими поступками всяческих почестей, остается все-таки равным себе, постольку он удостоивается канонизации как святой лишь после смерти. Вместе с тем всякий трансцендентный феномен может быть постигнут эмпирически, и поэтому творящие чудеса мощи святого служат наглядным доказательством его святости. Нетривиальным подтверждением раннесредневекового правила, устанавливающего взаимную корреляцию двух миров - данного и мыслимого, может служить тот факт, что в 1044 г. были выкопаны и крещены останки Ярослава и Олега, а затем захоронены вновь рядом с прахом брата этих князей, Владимира Святого: над мертвым допустимо совершать такие операции, будто оно является "как бы живым", однако лишь для того, чтобы над "как бы живым" проделать те же операции, что и над мертвым.

Раннему средневековью хотелось бы, чтобы перемещение в запредельное не означало исчезновения из физической среды, чтобы одно и то же явление знаменовало собой пребывание как посюстороннего в потустороннем, так и потустороннего в посюстороннем. Этим обуславливалось регулярное использование в раннесредневековой книжности мотива левитации - вознесения, не уводящего далеко от земли. Игумен Даниил видел во время паломничества на Кипре никак не закрепленный крест, парящий в воздухе; в "Хождении апостолов Петра, Андрея, Матфея, Руфа и Александра" рассказывается, как городские старейшины поставили в воротах города нагую блудницу, чтобы она соблазнила апостолов, однако Андрей совершил чудо, подвесив женщину за волосы "на аеръ"; способностью отрываться от земли была наделена Мария Египетская и т.д.

Сугубо отрицательно то, что разрывает обоюдную зависимость эмпирического и трансцендентного, например (и в первую очередь), непроницаемые для зрения области, где сенсорное восприятие принуждено уступить место догадке, исчислению возможностей, мыслительному эксперименту, чем объясняется высокая степень встречаемости в раннесредневековых текстах мотива тьмы, подлежащей рассеянию светом, с которым отождествляются все сакральные герои христианства. Один из "коллективных символов", порожденных раннесредневековой культурой, - это представление о "сердечных" ("духовных", "внутренних")

очах", которое сливает воедино моменты чувственного и сверхчувственного освоения мира.

Средневековая апология света имеет в виду такую физическую субстанцию, которая объединяет. Как писал Вл.Соловьев:

В свете физическом (...) все предметы и явления получают возможность быть друг для друга (открываются друг другу) во взаимных отражениях чрез общую невесомую среду ("Общий смысл искусства", 1890⁹⁹).

7.2.2. Раннесредневековые тексты фактически имеют только одну функцию - компенсирующую: они восполняют отсутствие взаимосвязи между социофизическим и потусторонним мирами (всякий текст компенсирует, раннесредневековый делает это в первую очередь и на свой манер).

Назначение раннесредневекового текста в социальной коммуникации, во-первых, состоит в том, чтобы сохранить память об ушедшем и исчезнувшем, чтобы реверсировать превращение эмпирических данностей в трансцендентные сущности. Причина создания текста - это очень часто смерть реальных исторических лиц (жития; воинские повести, рассказывающие не столько о победах, сколько о гибели и пленении героев; обличительные повести, раскрывающие механизм кровавых преступлений; своеобразные книжные плачи, как, например, "Слово о погибели Русской земли"; предсмертная автобиография). Любым из таких текстов открыт доступ в летопись, которая кроссжанровым путем воплощает устремленность словесного творчества к удержанию памяти о преходящем.

Во-вторых, текст может указывать на недостаточную зависимость социофизического мира от метафизического, предупреждать об опасности потери этой зависимости или же устанавливать подобного рода функциональную связь там, где она еще не была налажена (церковная проповедь; сборники правоучительных изречений; вопросно-ответные сочинения, информирующие читателей о сверхчувственных сущностях, скажем, "Беседа трех святителей"; пророчества и видения, подчиняющие настоящее будущему; хождения, компенсирующие дефицит знаний о тех местах, где двустороннее соответствие эмпирического и трансцендентного простирается наиболее явным образом).

Выдвигая на передний план компенсирующую функцию, раннесредневековый текст обретает тем самым особый семиотический статус: он создает такую вторую реальность, которая дополняет первую, непосред-

⁹⁹ В.С.Соловьев, *Сочинения в двух томах*, т.2, Москва 1988, 393.

ственно данную общественному сознанию. Мир текстов не конкурирует с миром переживаемых фактов, не замкнут в себе, не является самодостаточным (и потому не подвластен идее "искусства для искусства"¹⁰⁰). Текст всегда имеет внеэстетическую цель (культовую, познавательную, социально-регулятивную, политическую)¹⁰¹. Он замещает собой не любую реальность, но лишь такую, которая была референтной, а стала мыслимой, либо, наоборот, ту, которая является мыслимой, но должна или может стать референтной.

8. Форма смысла и форма текста

8.0. Чтобы начать обсуждение вопроса о том, как манифестировала себя конъюнктивная логика в области внутренней организации текста, необходимо принять во внимание, что всякий смысл имеет трехкомпонентную структуру, которая формируется из содержания значения (интенциональный смысл), объема значения (экстенциональный смысл) и комбинаторной способности значений.

За производство каждого из этих компонентнов отвечает особая логическая операция.

Значение обладает содержанием (интенционалом) тогда и только тогда, когда оно вводит обозначаемый предмет в определенный семантический класс, т.е. по некоторому признаку объединяет данный предмет с другими.

Значение может иметь объем (экстенционал) лишь при том условии, если класс равнопризнаковых предметов противопоставляется иному классу, т.е. если мощность этого класса как-либо ограничена.

Наконец, комбинаторная способность значения подразумевает, что у него есть имплицативные свойства, позволяющие ему участвовать в логическом выводе, в построении умозаключений, в развертывании аргументации.

Итак, смыслообразование приводит в действие три логических процедуры - конъюнкцию, дизъюнкцию и импликацию. По ходу диахронических трансформаций элементарный трехсоставный смысл подвергается вторичному упорядочению, переструктуровке - в зависимости от того, какое отношение доминирует в диахронической системе. В качестве продукта конъюнктивного сознания раннесредневековым текстам была присуща гипертрофия интенциональной семантики.

¹⁰⁰ Ср.: Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris 1972, 37.

¹⁰¹ Ср.: Д.С.Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы*, 48 и след.

8.1.1. В процессе смыслопроизводства, гипертрофирующего интенциональную семантику, объемы значений текста (события, которые в нем изображаются) и последовательность значений (история, которая складывается из этих событий) полагаются заданными, составляют пресуппозицию сообщения.

В этих условиях автор текста по большей части не конструирует сам цепочку передаваемых им событий, но извлекает ее из фактического мира или из предшествующей литературы. По существу дела, мы не знаем таких раннесредневековых сочинений, событийное содержание которых было бы маркировано как продукт персонального авторского вымысла. В сюжетной основе текста лежит либо достоверное происшествие, подтверждаемое летописью, либо жизненная судьба реального лица, регистрируемая очевидцем, либо сюжет чужого текста (если перед нами жанр толкований) и т.д.

Несколько особняком стоят в этом ряду нарративы, описывающие трансцендентные области. Хотя обычно такого рода описания сопровождаются ссылкой на чужой авторитетный опыт (задающий сочинителю сюжетную линию его произведения), они тем не менее могут обходиться и без этого, когда действие разыгрывают сакральные персонажи (как, например, в "Хождении Богородицы по мукам"), т.е. герои, чья аутентичность вообще не должна ставиться под сомнение. (Впрочем, нельзя не отметить того недоверия, с которым средневековая культура относилась к текстам последнего типа, подозревавшимся, как правило, в фиктивности и причислявшимся, в конце концов, к апокрифической литературе).

Заданность событийного содержания то и дело тематизировалась, превращаясь из предпосылки изображения в изображаемый предмет (мотивы родовой предопределенности судьбы или явления сакральных сил, направляющих течение событий).

История, формирующая пресуппозицию текста, могла разворачиваться эксплицитно по мере рассказа или же свертываться в намек на факты, одинаково известные и автору, и читателям (слушателям): так, референтной подоплекой архетипической метафоры битва-брак в "Слове о полку Игореве" ("...ту кроваваго вина не доста, ту пирь докопчаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую" (ПЛДР-2, 376) была помолвка сына князя Игоря с половчанкой, дочерью Кончака.¹⁰²

¹⁰² Д.С.Лихачев, "Слово о полку Игореве" и культура его времени, 134 (со ссылкой на устное сообщение И.У.Будовница). Ср. также технику аллюзии в "Пригче о человеческой душе и о теле...", в которой Кирилл Туровский, как известно, намекал на епископа

8.1.2. Если объем и последовательность значений фиксировались в пресуппозиции текста как его данное, то содержанию значений была отведена роль интродукта текста (=inventio, в терминах риторики) - той смысловой величины, которая конструировалась автором в качестве искомого, нового, собственно авторского. Текст был нацелен, прежде всего, на то, чтобы включить получаемую извне историю в класс родственных инцидентов, актуальных для христианской культуры, чтобы атрибутировать последовательности событий культурно релевантный абстрактный признак, который позволил бы объединить ее с иной последовательностью.¹⁰³

Конструирование интенционалов совершалось с помощью того приема, который А.К.Жолковский и Ю.К.Щеглов называют в их каталоге "приемов выразительности" "согласованием":

Согласование (...) X-а с Y-ом по а - замена элемента X на элемент X1, который включает в себя все существенные свойства X-а, но кроме того содержит свойство а, присущее некоторому элементу Y.¹⁰⁴

Иначе говоря, история, запечатлеваемая в повествовании, имела два содержания: первое из них (потенциальное) придавало событиям черты "естественных", ожидаемых, не отклоняющихся от повседневной нормы действий (= X); второе, вытесняющее первое (= X1), вменяло событиям такой признак (= а), по которому они могли быть согласованы с действиями (= Y), маркированными как культурно значимые, как нарушающие инерцию обыденного сознания. Генерализованно: нарушения читательского ожидания в литературном произведении составляют константу художественного творчества по той причине, что словесное

Федора ("душа", "слепец") и Андрея Боголюбского ("тело", "хромец"); толкование, которое Кирилл Туровский давал дохристианской притче, требовало от слушателей еще одного толкования, соотносящего текст с фактическим миром; тем самым реципиент должен был проделать работу, согласованную с авторской,- толковать толкуемое.

¹⁰³ Здесь - источник абстрагирования раннесредневековых текстов от физических подробностей, характеризующих место, время и субъекта изображаемого действия; главное для пандизъюнктивности - обоснование сопоставимости, а не сами по себе сопоставляемые элементы; об абстрагировании см.: Д.С.Лихачев, *Поэтика древнерусской литературы...*, 109-122.

¹⁰⁴ А.К.Жолковский, Ю.К.Щеглов, *Поэтика выразительности. Сборник статей* ("Wiener Slawistischer Almanach", Sonderband 2), Wien 1980, 16.

искусство всегда делает наглядным переход от нейтральной смысловой величины к такой, которая соотносима с другой по принципу, релевантному для данного этапа истории культуры. Неожиданное, занимательное в литературе производно от ее историчности.

Вернемся от этого обобщения к осуществлявшейся в раннесредневековых текстах замене X-а на X1. В "Сказании о Борисе и Глебе", например, послы советуют Глебу после смерти Бориса не встречаться со Святополком ("естественное" поведение), но Глеб хочет принять мученическую смерть, которая объединит его с погибшим братом:

Уне бы съ тобою умрети ми, неже уединену отъ тебе въ семь житии пожити (ПЛДР-1, 290).

Следует учесть, далее, то, уже обсуждавшееся, обстоятельство, что всякое явление с точки зрения раннего средневековья воплощает в себе взаимную зависимость эмпирического и трансцендентного. Поэтому окончательное содержание, которое обретало изображаемое в тексте событие, должно было ввести героя сразу в два семантических класса - физических данностей и метафизических сущностей. Прием "согласования" обладал в раннем средневековье той особенностью, что превращал элемент X1 в связанный конъюнкцией как с Y-ом (эмпирический план), так и с элементом Y1 (трансцендентный план). Продолжим начатый пример: сознательно принимаемая мученическая смерть объединяет Глеба не только с Борисом, но и с Христом, возводит князя в ранг святого угодника.

Применительно к нарративным произведениям все это означало, что их сюжет строился посредством двух структурообразующих процедур. Одной из них была амплификация, которая добавляла к совершающейся здесь и сейчас истории еще одну, также происходящую *hic et nunc* и имеющую сопризнак с первой цепочкой событий (ср.: убийство Бориса → убийство Глеба, который мог бы избежать смерти). Другой процедурой было установление параллелизма, который делал две эти последовательности сопоставимыми с третьей - трансцендентной по отношению к разворачиваемому сюжету (смерть братьев как параллель к подвигу Христа).

Обзор раннесредневековых нарративов показывает, что совместное использование амплификации и параллелизма было приемом, универсально распространенным в повествовательной практике этого времени, хотя, разумеется, и варьирующимся от текста к тексту. Жизнеописание Владимира Мономаха открывается мотивом приближающейся смерти автора ("Сѣдя на санех, помыслих в души своей и похвалих Бога, иже мя сихъ днєвъ грѣшнаго допровади" (ПЛДР-1, 392)) и предназначается

служить образцом для его детей или любого из читателей (таким образом, Мономах рассчитывает на то, что его жизнь, отступающая в сферу прошлого, в предание, в трансцендентное, не останется без эмпирической параллели, которой явится жизнь наследников князя). Этим, однако, "Поучение" не ограничивается. К нему прилагается письмо к Олегу Святославичу, прощающее убийцу сына Мономаха (тем самым описывавшиеся в автобиографии действия амплифицируются - в перформативном высказывании - за счет еще одного поступка, объединенного с предшествующей ему событийной цепочкой признаком христианской терпимости и братолюбия).

Регулярное использование параллелизмов, которые реализовались в нарративах в форме отступлений от сюжетной последовательности, и амплификаций, образующих второй ход повествования, заставило средневековых книжников выработать специальную метатекстовую формулу возвращения к основной теме: "но на подлежащее слово возвратимся", "но на прежереченная возвратимся" и т.п.

8.2.1. Одновременному употреблению амплификации и параллелизма особенно явно соответствовало в плане грамматической манифестации раннесредневековых текстов преобладание особой риторической фигуры - гендиадиса (= связанные союзом "и" как минимум две лексические единицы с повторяющимися семами). На материале "Похвального слова Кириллу-философу" эту фигуру подробно исследовала М.И.Лекомцева,¹⁰⁵ которая заключает, что выражения, типа: "въ псалмѣхъ и ꙗ́зньхъ" или "въсѣхъ чины и труды в себѣ съвършивъ", - суть не что иное как перечисления членов некоторых лексико-семантических парадигм. Гендиадис можно интерпретировать как риторическую фигуру, которая переводит амплификацию и параллелизм в план лексико-синтаксической организации текста: если союз "и" выполняет здесь функцию амплификатора, развертывающего лексическую цепочку посредством присоединения однородного члена, то тавтология (наличие у всех членов цепочки общего семантического множителя) демонстрирует параллельное, совместное вхождение элементов в некий смысловой класс.

По сути дела, тот же двойной принцип амплификативно-параллельной связи порождал и другие излюбленные авторами раннего средневековья риторико-стилистические приемы. К гендиадису близок такой

¹⁰⁵ М.И.Лекомцева, Семантика некоторых риторических фигур, основанных на тавтологии (на материале "Похвального слова Кириллу-философу" Климента Охридского).- *Структура текста*, Москва 1980, 184-197.

способ организации лексической ткани текста (полиптотон), когда на синтагматической оси грамматически сочетаются между собой две различающиеся флексиями формы одного и того же слова, например:

Претерпите *братъ брату* (1) и всякому челоуѣку, а не въздадите *зла за зло* (2), *другъ друга* (3) *похвали*, да и Богъ вый *похвалить* (4) (Лука Жидята).¹⁰⁶

В противоположность гендиадису полиптотон эксплицирует не семантические классы, а парадигмы словоизменения, однако и эта фигура представляет собой как параллелизм (возникающий за счет совпадения корневых морфем), так и амплификацию (связное чередование функциональных морфем одного и того же слова).

Словообразовательные парадигмы обнаруживал еще один регулярно встречающийся в раннесредневековых текстах прием выразительности - *figura etymologica*¹⁰⁷ (например: "украсно украшена" в "Слове о погибели Русской земли" (ПЛДР-3, 130) или "понесут *под испод*" у Антония Новгородского¹⁰⁸, или "изволи волею" в несторовском "Чтении о святых мучениках Борисе и Глебе"¹⁰⁹).

Парадигмы словосложения раскрывала так называемая органическая параномасия,¹¹⁰ выступавшая в виде соединения двух сложных слов с общей корневой морфемой (допустим, "блудолюбивши паче неже бо-голюбивши" в "Слове" Мефодия Патарского¹¹¹).

Как видно, во всех этих случаях мы имеем дело и с семантическим повтором, и с вытягиванием на синтагматической оси цепочки альтернативных языковых форм (лексических и морфологических). С точки зрения раннего средневековья эти формы обслуживают не разные значения, но одно и то же значение. Коль скоро они сопричастны одной и той же смысловой величине, они выступают не столько как альтернативные, дискретные, сколько как совместимые.

8.2.2. Стремление раннесредневековой стилистики преодолеть альтернативность форм за счет подчеркивания их совместимости объясняет особенности книжного стиха этой эпохи. Книжная поэзия избегала маркировки делимитативных отношений внутри стихотворного текста,

¹⁰⁶ С.Бугославский, *Поучения* ..., 28.

¹⁰⁷ Об этимологических фигурах в раннесредневековой словесности см. особенно: Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, 131.

¹⁰⁸ *Книга Паломник*..., 20.

¹⁰⁹ Д.И.Абрамович, *Жития святых мучеников Бориса и Глеба*..., 7.

¹¹⁰ Heinrich Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1963, 92.

¹¹¹ П.А.Лавров, *Апокрифические тексты*..., 17.

членящих его на соизмеримые по некоторому (слоговому, интонационному) признаку отрезки. Конец стихов не отмечается, как правило, обязательной рифмой или урегулированным повтором клаузул. Маркируется не конец строки, а ее начало и при том так, чтобы отмеченные элементы могли образовывать развертывающуюся сверху вниз связную семантическую последовательность, выражающую (повторяющую) основную тему произведения.¹¹² Благодаря тому, что начало последующего стиха продолжает или дублирует начало предыдущего, соизмеримые отрезки текста отчасти теряют свою автономность, завершенность. Они оказываются вариантами единой иницирующей стихи тенденции.

На практике это могло достигаться различными путями. В молитвословном стихе, описанном К.Ф.Тарановским,¹¹³ в первой позиции большинства строк повторялись такие грамматические формы, как звательный падеж и повелительное наклонение, которые при чтении сверху вниз связывали адресата текста с обращенными к нему предикатами - просьбами, славословиями и т.п. В получившей широкое хождение на Руси "Азбучной молитве"¹¹⁴ центральная тема текста (апелляция книжника к Богу за помощью при письме) отразилась в алфавитном упорядочении первых букв каждого стиха. По наблюдению В.Н.Топорова, в "Прогласе" Константина Философа, "...тема его и ее основные лейтмотивы выявляются при анализе первых полустиший (сильных) или даже первых слов стиха", которые к тому же аллитерируют друг с другом.¹¹⁵

¹¹² В.Н.Топоров, "Проглас" Константина Философа как образец старославянской поэзии.- *Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность*, Москва 1979, 37; ср. о единоначатиях в византийской церковной поэзии: Е.М. Верещагин, К проблеме краесогласия слов в византийской гимнографии.- *Вопросы языкознания*, 1984, Т 4, 40 - 41.

¹¹³ Кирилл Тарановский, Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI-XIII вв.- *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists*, Prague, 1968, vol.1, The Hague-Paris 1968, 377-381.

¹¹⁴ Э.Г.Зыков, Судьба "Азбучной молитвы" в древнерусской письменности.- *Труды Отдела древнерусской литературы* (Древнерусская литература и русская культура XVIII-XX вв), т. XXVI, Ленинград 1971, 177-191.

¹¹⁵ В.Н.Топоров, "Проглас" Константина Философа..., 37.

*

Хотя раздел о раннем средневековье на Руси подошел к концу, проведенное нами исследование представляет собой лишь самое первое, далекое от законченности, приближение к материалу. И не только потому, что характеристики, которые были даны выше этой диахронической системе, были слишком суммарны, игнорировали ее частные манифестации, всю конкретность составляющих ее текстов. Дело еще и в том, что мы добывали сведения о раннесредневековой культуре, выводя их исключительно из утверждения, касающегося ее логического (конъюнктивного) содержания. Между тем, она, подобно остальным большим историко-культурным периодам, обладает не только логическим, но и психическим смыслом.

Диахронические системы, коль скоро они абсолютизируют какое-то определенное отношение между предметами, возникают в силу того, что сознание фиксируется на одной из возможностей, которыми оно располагает, на одной из множества логических операций, которые оно способно осуществить в принципе. Сказанное означает, что создателем культуры на том или ином этапе ее эволюции может стать не всякий индивид, но только такой, чей личный опыт налагает на его сознание подходящие для данной фазы логические ограничения, чья психика вынуждает его быть фиксированным на построении умозаключений, соответствующих данному шагу диахронического движения.¹¹⁶ Каждый исторический тип культуры творится неким психотипом. Диахронические штудии обязаны в идеале иметь в виду оба плана, которые мы здесь называли, - и логический и психический, быть психо-логическими исследованиями, проследивать логику истории одновременно с историей (культурогенной) психики. Наше определение раннего средневековья страдает, помимо суммарности, еще и односторонностью.

Не решаясь на то, чтобы провести психоанализ раннего средневековья, мы все же рискуем поставить вопрос о том, в каком направлении могла бы развергиваться в этом случае исследовательская мысль.

Психичность, которая повсюду усматривает парность и - сообразно этому - коммутативность любых двух индивидов, не может быть ничем иным, кроме п а р а н о и д а л ь н о с т и. Позиция, которую занимает культурно-релевантный для раннего средневековья индивид, принадлежит ему в той же мере, в какой и его партнеру; и, наоборот: место другого - это и "мое" место. В обобщенном виде: любая индивидуальная

¹¹⁶ Ср. подробно: И.П.Смирнов, Тень творчества (о народе). - *Wiener Slawistischer Almanach* (= А.М.Пятигорскому к шестидесятилетию), 1989, Ив. 23, 215-222.

позиция уступаема. Доминанта раннесредневековой психики - мания преследования.

Одним из своих первоначал христианство полагает гонение Ирода на Христа-младенца; но и сам Христос изгоняет менял из храма и бесов из одержимых. Герой "Слова о полку..." пытается настичь отступающих половцев, а затем сам бежит из плена, преследуемый ими. Негативные персонажи пускаются в бегство, даже не будучи преследуемыми (таков Святополк в "Сказании о Борисе и Глебе"): параноидальность, в о п л о т и в ш а я с я в культурной практике, не желает мириться с параноидальностью, существующей лишь в фантазии. Идеал раннего средневековья - бегство от р е а л ь н о г о мира (монастырская жизнь, странничество, столпничество и т.п.); центральная категория этой поры - спасение; высшая инстанция - Страшный суд, от которого не укроется никто.

II. ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

1. Акция и реакция в истории культуры

1.0. Перед тем, как мы постараемся выявить ту скрытую логику, которой руководствовалась культура позднего средневековья, пришедшаяся на Руси на XIV-XV вв, когда совершился распад русско-татарского симбиоза и создалось самодержавное государство с центром в Москве, стоит еще раз обратиться к литературе начала татаро-монгольского ига, уже затронутой отчасти в предшествующей главе. К названным выше признакам этой литературы мы прибавим теперь еще один.

1.1. Во время татаро-монгольского нашествия русская раннесредневековая культура попала в такие обстоятельства, когда она была вынуждена использовать ее операциональный (конъюнктивный) потенциал для того, чтобы компенсировать поражение. Это задание пришлось ей тем более подстать, что компенсаторность, как говорилось, была имманентна раннесредневековому мышлению. Компенсация поражения протекала различными путями. Назовем для примера лишь два из них:

а) Изолированное положение, в котором северо-западная Русь очутилась после разгрома Киева и Владимиро-Суздальского княжества, нашло в "Житии Александра Невского" отклик в открывающем текст мотиве одиночества властителя перед сонмом врагов и возмещение в идее сверхъестественного союза, объединяющего новгородцев с небесными силами: в битве на реке Ижора войску Александра Невского помогают взять верх над противником 'ангелы Господни'.

Здесь, возможно, один из источников именно новгородской (уже позднесредневековой) ереси "жидовствующих", уподоблявшей ее распространителей богоизбранному народу Израелеву, - ср. проведенную в "Житии Александра Невского" параллель между небесной помощью, которую получил новгородский князь, и чудом, спасшим иудеев:

Еда приде Санахиримъ Асурийскый цесарь на Иерусалимъ, хотя плънити град святой Ерусалимъ, внезапно изиде ангелъ Господень, изби и от полка Асурийска 185 тысящъ, и, въставше угро, обрѣтошася трупья мертвы вся. Тако же бысть при побѣдѣ Александровѣ... (ПЛДР-3, 430, 432).¹¹⁷

¹¹⁷ Тот факт, что Иван III после устранения от власти новгородского владыки Феофила взял себе в 1480 г. духовником "жидовствующего" Алексея объясняется, вероятно, не только политическими мотивами, как думал В.Н.Бернадский (*Новгород и*

б) Поскольку христианство, усвоенное из Византии, не обеспечило Руси победы в борьбе с язычниками, продемонстрировало свою недостаточность в качестве инструмента, гарантирующего поступательный ход истории, постольку оно было удвоено - спарено с дополнительным, местным христианством. В цикл повестей о разорении татаро-монголами Рязанского княжества включен рассказ (уже разбиравшаяся "Повесть о Николе Заразском") о перенесении иконы Николы-чудотворца из Корсуни в Рязань. Культ Николы обосновывается как своего рода вторичная христианизация Руси, соположенная действиям князя Владимира, который завоевал Корсунь и вернулся оттуда в Киев вместе со святынями и священниками (недаром Астафий, переносчик чудотворного изображения Николы, страдает 'глазной болезнью' точно так же, как и Владимир после захвата Корсуни).¹¹⁸

новгородская земля в XV веке, Москва-Ленинград 1961, 320): "Нужно было оправдать свои действия по отношению к главе новгородской церкви и его имуществу добавочными доводами идеологического характера, ими снабжали Ивана III еретики..." Не обнаруживает ли этот поступок Ивана III определенное идейное родство первого русского самодержца, верившего, раз он принял эту функцию, в свою избранность, и еретиков, религиозно отождествлявших себя с народом-избранником? Неспроста "жидовствующие" играли при дворе Ивана III роль прорицателей, приобщая великого князя знанию, доступному лишь для избранных,- ср. в "Сказании о новоявленной ереси": "Толико же дръзновение тогда имеаху к державному протопоп Алексей и Федор Курицын, яко никто же ин: звездозаконию бо прилежаху, и многим баснотворениемъ и астрологи и чародейству и чернокнижию" (Н.А.Казакова, Я.С.Лурье, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века* (Приложение), Москва-Ленинград 1955, 471). Проникновение ереси "жидовствующих" в верхний эшелон государственной власти имеет глубокую обусловленность в истории русской культуры. Как недавно показал Вяч.Вс.Иванов, уже основоположный для русского самосознания рассказ начальной летописи о выборе князем Владимиром веры был построен по образцу, заимствованному у хазар, которые исповедовали иудаизм (Вяч.Вс.Иванов, О выборе веры в Восточной Европе.- *Природа*, 1988, N 12, 26-38).

¹¹⁸ Приписывание в народных верованиях Николе признаков Велеса-Волоса, языческого бога загробного мира, обуславливалось, похоже, среди прочего, тем, что поклонение Николе стало особенно актуальным как раз в период разгрома татарами Русской земли (ср. тему всеобщей гибели в повестях Рязанского цикла - / I. 6.2).

Итак, художественные тексты, сложившиеся в начальный период татаро-монгольского ига, восполняют с помощью и-отношения фактический дефицит того или иного плана, будь то нехватка союзных сил либо недостаточность господствующей веры для защиты страны от порабощения. На этом историческом отрезке русская культура сделалась механизмом, р е а г и р у ю щ и м на неблагоприятные для нее внешние условия.

1.2. Национальная культура способна к экстенсией или к интенсией перестройке.

В первом случае обновлению подвергается концептуализуемая культурой действительность, но не самый метод концептуализации. Так, упомянутые только что тексты вводят в реальность элементы, расширяющие ее объем (небесные воины в "Житии Александра Невского", добавочный культовый объект в "Повести о Николе Заразском").¹¹⁹ Экстенсией преобразования диктуются культуре извне, и тогда она рождается из реакции. В частности, они наступают тогда, когда культуре не хватает - по социоисторическим причинам - некоторой реальности. Они конкретны.

Во втором случае культура совершает переход от одного способа соотносить элементы к другому, трансформируя метод, посредством которого мыслится действительность. Тем самым культура активно воздействует на социоисторическую реальность. Культура делается агентом истории. Интенсией преобразования абстрактны, будучи реорганизацией мышления, логики, а не только мыслимого предмета. Благодаря им национальная культура вовлекается в трансэтническое, в пределе - всеобщее, всечеловеческое, логическое движение по стадияльно-диахронической оси.¹²⁰

О том, что Никола ассоциировался с христианизацией язычников, свидетельствует также фактическая история: христианизация мценских язычников в 20-х гг XV в. сопровождалась воздвижением в Мценске деревянного изваяния Николы (см.: А.И. Некрасов, *Древнерусское изобразительное искусство*, Москва 1937, 243).

¹¹⁹ Или же древнерусская литература, отзывавшаяся на татаро-монгольское нашествие, сужала объем описывавшейся в ней реальности (до нуля), как это имело место в текстах о всеобщей гибели.

¹²⁰ По-видимому, любая акция (не только культурно, но и индивидуально значимая) отличается от реакции как интенсией преобразование от экстенсией. Наряду с реакциями на недостаточность реальности, в культуре имеют место и реакции на избыточность мира. Первые из них - попытка

1.3. После того, как русская культура отозвалась на татаро-монгольское вторжение новшествами экстенционального порядка, она отвергла (с опозданием по сравнению с Западной Европой) конъюнктивное мышление, свойственное раннему средневековью. Место и-отношения заняло его отрицание, составившее логическую подоплеку позднего средневековья.

Не следует смешивать отрицание конъюнкции с дизъюнкцией. Последняя разделяет сопряженные множества, они обладают одновременно общностью и необщностью. Что до отрицания конъюнкции, то оно имеет иной смысл или, точнее сказать, иные смыслы:

Оно означает, если оно разделяет, что у двух множеств нет ничего общего, что два явления несовместимы, существуют изолированно. Полемизируя с раннесредневековой ментальностью, позднее средневековье изображало прежде коэкзистентные ценности в виде обособленных.

Но этим не исчерпывается позднесредневековая семантика.

Из логики, занимающейся отрицательными высказываниями, известно, что имеется, по меньшей мере, два класса отрицаний (в дальнейшем мы покажем, что необходимо учитывать и третий класс). Негация либо отнимает у негируемого его признаковое содержание, либо замещает это содержание тем, что его исключает.¹²¹

В нашем случае первая из этих негаций означает аннулирование и-отношения; именно она ведет к обособлению ценностей, лишая их основания, позволявшего им быть сопоставленными.

Вторая разновидность отрицания не просто опустошает и-отношение, но вытесняет его за счет той связи, которая ему противоречит. Понятно, что координации противоречит субординация, что согласованность исключается подчинением. Еще одной программой позднего средневековья было, следовательно, создание иерархий, построение сумм, сложенных из частей разного ранга, стремление спроецировать образ целого на части, из которых оно скомпоновано. (Медиевисты

превзойти существующее, вторые имеют редукционистский характер. Сколько-нибудь подробное обсуждение этих двух видов реакций увело бы нас слишком далеко от задач, поставленных в этой книге.

¹²¹ О так называемых контрадикторных и контрарных отрицаниях см., например: И.Н.Бродский, *Отрицательные высказывания*, Ленинград 1973, 83 ff; E.E.Harris, *Formal, Transcendental, And Dialectical Thinking. Logic And Reality*, New York 1987, 158; ср.: И.П.Смирнов, *Авангард и символизм (Элементы постсимволизма в символизме)*. - *Russian Literature*, 1988, XXIII, 165.

часто переносят, как мы видели, иерархизм позднего средневековья на ранний).

Условимся называть первую программу позднего средневековья **н е к о н ъ ю н к т и в н о й**, а вторую - **а н т и к о н ъ ю н к т и в н о й**.

Подобно всем прочим диахроническим системам, позднее средневековье представляло собой единство и множественность, целостность и разноголосицу; оно выдвинуло различные ценностно-смысловые установки, которые, не совпадая между собой, тем не менее восходили к одному и тому же началу - к негации и-отношения. Как бы парадоксально это ни звучало, позднее средневековье было полицентричным, вопреки своему моноцентризму.

И еще одно предварительное замечание. Начиная с И.Хойзинги¹²², позднее средневековье (если оно выделяется исследователями в специальную систему) понимается как вырождение раннего. Оно было, действительно, негативной культурой. Но не дегенеративной. Оно было негативно в отношении к раннему средневековью, но это еще не означает, что оно не было способно конституировать собственные, вполне оригинальные ценностные представления.

2. От согласованности к обособленности

2.1.1. Интертекстуальный анализ литературы XIV-XV вв не оставляет сомнения в том, что она постоянно подчеркивала раздельность или одиночество там, где тексты-источники атрибутировали своим персонажам парность.

Повесть "Убиение князя Михаила Тверского в Орде от царя Озбьяка", которая читается под 1318 годом в Московском летописном своде конца XV в., явно отсылает читателей к "Сказанию об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора" (о гибели тверского князя сказано: "...и причется с лики святыхъ (...) с тезоимѣнникомъ с великимъ княземъ Михаиломъ Черниговскимъ..."¹²³). В агиографическом рассказе о Михаиле Черниговском вкупе с князем на смерть добровольно идет и тот, кому татары предлагают стать новым князем,- боярин Феодор. Вразрез с этим в повести о Михаиле Тверском из двух претендентов на великокняжеский престол, совместно отправившихся в Орду на суд (вторым

¹²² Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden (1924), Stuttgart 1975.

¹²³ Полное собрание русских летописей, т. 25. Московский летописный свод конца XV века, Москва-Ленинград 1949, 165.

был Юрий Данилович Московский), мученичеству подвергается только один.

В "Житии святого Стефана епископа Пермского" Епифаний Премудрый прославляет создание пермского алфавита, опираясь, как показал Р.О.Якобсон,¹²⁴ на аргумент, использованный уже черноризцем Храбром в сказании "О письменах". Оба автора умаляют значение 'еллинской грамоты', указывая при этом на постепенность ее возникновения. Черноризец Храбр противопоставляет ее славянской, зародившейся в короткое время. Равным образом Епифаний квалифицирует пермскую. Но если в концовке сочинения "О письменах" фигурируют сдвоенные культурные герои, Кирилл и Мефодий, то Епифаний на разные лады тематизирует совершенную самостоятельность подвига, совершенного Стефаном Пермским:

Пермскую (...) грамоту единъ чрьнецъ сложилъ (...) единъ воединыи и уединяся (...) единъ единого Бога на помощь призываа...¹²⁵

2.1.2. Позднее средневековье разрушало в процессе интертекстуальной работы, наряду с парностью действующих лиц, и любую иную, которую оно находило в источниках, в том числе, риторические и-отношения.

Сравнение из "Слова о полку Игореве": "крычатъ телъгы полунощы, рци, лебеди роспушени" (ПЛДР-2, 374),- распадается в "Задонщине" на самоценные мотивы:

¹²⁴ R.Jakobson, The Kernel of Comparative Slavic Literature.- R.Ja., *Selected Writings*, vol. VI: Early Slavic Paths and Crossroads. Part One. Comparative Slavic Studies - the Cyrillo-Methodian Tradition, Berlin e.a. 1985, 47-48. Г.М.Прохоров предполагает, что в обсуждаемом отрывке "Жития Стефана Пермского" сказалось и знакомство Епифания с сочинениями Дионисия Ареопажита: Г.М.Прохоров, Сочинения Дионисия Ареопажита в славянской рукописной традиции (кодикологические наблюдения).- *Русская и армянская средневековые литературы*, Ленинград 1982, 93-94. Еще об одном возможном источнике ("Триодъ Постная") этой похвалы см.: Ф.Антонова, Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый.- *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XXXVI, Ленинград 1981, 226.

¹²⁵ *Житие святого Стефана епископа Пермского*, написанное Епифанием Премудрым, СПбетербург, Издание Археографической комиссии 1897, 71-72.

Уже бо въскригѣли телегы между Доном и Непром, идут хинове на Русскую землю (...) Тогда гуси возгоготаша и лѣбѣди крилы всплескаша (ПлДР-4, 100).

Таким же способом обращается автор "Задонщины" с взятым из "Слова о полку Игореве" сравнением битва-пир. В зачине "Задонщины" братья, московский и серпуховской князья, участвуют в трапезе, на которой ведется речь о предстоящей схватке с Мамаем. Пир и битва превращаются из синхронизированных смысловых величин, какими они были в "Слове о полку Игореве":

Ту ся брата разлучиста на брежѣ быстрой Каялы; ту кроваваго вина не доста, ту пирь докончаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую (ПлДР-2, 376),-

в расчлененные во времени и в пространстве события:

Князь великий Дмитрей Ивановичь с своим братом, с княземъ Владимиром Андрѣевичем, и своими воеводами были на пиру у Микулы Васильевича: "Вѣдомо намъ, брате, что у быстрого Дону царь Мамай пришел на Рускую землю, а идет к намъ в Залѣскую землю" (ПлДР-4, 96).

Заметим, что в этом отрывке "Задонщины" констатировано двоединство героев (соприсутствие братьев на пиру), однако не как таковое, но в контрастном соотношении с мотивом трагически разорванной парности, который содержится в источнике. Допущение в позднесредневековую картину мира парности (которой требовала историческая правда) было в глубине своей таким же преодолением предшествующей эстетической и эпистемологической системы, как и разложение прежде сдвоенного на самостоятельные составляющие.

2.1.3. Эволюция литературного мышления, наблюдающаяся в XIV-XV вв, во многом совпадает с языковыми процессами, протекавшими в этот период. Как раз к концу XIV в. из языка исчезают категории, в которых грамматикализовалась парность: двойственное число и звательная форма (сигнализирующая о коммуникативном партнерстве). Пусть этот языковой процесс и начался раньше, однако следует ли расценивать его только как внутриязыковой, если он нашел свое завершение в то время, когда конъюнктивность потеряла свой культуросозидающий смысл?

Согласно Б.А.Успенскому (чей вклад в изучение русского лингвистического мышления - как обусловленного культурно-диахронически - трудно переоценить), в XIV-XV вв "рус/ский/ язык начинает фиксиро-

ваться в языковом сознании как особая языковая система, противостоящая церковно-славянскому языку".¹²⁶ Тот же переход от сосуществования к сепаратизму Б.А.Успенский прослеживает и внутри самого церковно-славянского языка обсуждаемой эпохи, устанавливая, среди прочего, что в памятниках позднего средневековья "вариативным средствам выражения приписываются разные значения".¹²⁷ (Между тем в языке Киевской Руси конкурировавшие друг с другом формы, вроде "сынови"/"сыну" (дат. пад. ед. числа), имели равноправное употребление, т.е. выступали как члены лингвистической конъюнкции).

2.2.1.1. Расторжение конъюнктивных связей составляет как скрытый смысл позднесредневековой литературы, который становится очевидным, когда мы прослеживаем ее генезис, так и ее эксплицитное содержание.

Персонажи, посвящающие себя общей деятельности, разводятся по ходу сюжета в разные стороны. В "Житии преподобного Кирилла Белозерского", написанном Пахомием Логофетом, Кирилл и Ферапонт покидают свою обитель и добираются до места, показанного Богородицей, чтобы сообща безмолствовать; но там они разъединяются: каждый закладывает свой собственный монастырь, пространственно обособливаясь.

Пахомий повествует и о том, как Кирилл в молодости служил в монастырской поварне, томя себя тайным постом, "...да не познанъ будетъ подвигомъ дѣлатель".¹²⁸ Кирилл здесь и выпадает из объединительного отношения (мотив голодного повара), и находится в псевдообъединении с монастырской братией как внешне равный остальным, но в действительности существенно выделяющийся из коллектива. Эта квазиконъюнкция, впрочем, не продолжительна: подвижничество Кирилла вскоре оказывается известным, ибо, по слову автора, "немошно граду укръпится верху горы стоящу".¹²⁹

В своей усиленной (необратимой) форме распад и-отношения - это смерть одного из парных актантов. Из двух чернецов, Пересвета и Осляби, которых Сергей Радонежский посылает Дмитрию Донскому "от своего плъку" (ПЛДР-4, 146), первый, согласно "Сказанию о Мамаевом

¹²⁶ Б.А.Успенский, *История русского литературного языка (XI-XVII вв)*, München 1987, 195.

¹²⁷ Там же, 226.

¹²⁸ В.Яблонский, *Пахомий Серб и его агиографические писания. Биографический и библиографически-литературный очерк*, СПб. 1908, XI.

¹²⁹ Там же, XIII.

побоище", гибнет вместе со своим противником: парность-в-жизни оборачивается парностью-в-смерти - наступает смерть самой сдвоенности.

В 'хождениях' XIV в. явственно сквозит интерес авторов к реликвиям, принадлежащим к классу *disiecta membra*; вот как Стефан Новгородец пишет о константинопольской церкви Иоанна Предтечи:

...ту рука святаго Иоанна правая, а лъвая на Иерданѣ (ПЛДР-4, 38).

Несопоставимость персонажей, являясь нормой позднесредневековой культуры, не нуждается в том, чтобы быть доказанной посредством чуда, сверхъестественным путем; в Епифаниевом житии Стефан Пермский, спорящий с идолослужителем, поджигает 'храмину', предлагая волхву руку об руку пройти сквозь огонь; тому, кто останется цел после этого испытания, должен будет подчиниться народ; испытание, однако, не совершается; жрец-язычник избегает его, "устрашився шума огненаго"¹³⁰.

С другой стороны, если и-отношение является биофизической необходимостью, то разъятие входящих в такую конъюнкцию элементов преподносится как чудо (суть всякого чуда - в торжестве мыслительной нормы, присущей данной культуре, над законами природы). Наиболее разительный пример этого плана - одна из вступительных сцен "Жития Сергия Радонежского", в которой ребенок, пребывающий в физическом симбиозе с матерью, тем не менее рисуется самостоятельным - он начинает вешать, еще не родясь:

И бысть же и чюдо нѣкое прежде рождениа его: прилучися нѣчто сицево, его же не достоит мльчанию предати. Еще бо ему въ утробѣ матернѣ носиму, въ единѣ от дний дневи сущу недели мати его вниде въ церковь по обычаю, въ время, егда святую поют литургию. И стояще с прочими женами въ притворѣ, и внегда хотяху начати чести святое Евангелие, людем мльчащим, тогда абие внезапно младенецъ начят въпити въ утробѣ матернѣ, яко же и многим от таковаго проглашения ужаснутися о преславнѣмъ чюдеси, бывающемъ о младенци семъ (ПЛДР-4, 264, 266).

Значительную часть позднесредневекового литературного наследия составляют памятники, которые восхваляют чужеземцев, подвизавшихся на Руси, будь то литовец в "Сказании о князе Довмонте Псковском"

¹³⁰ Житие святого Стефана епископа Пермского, 52.

или татарин в "Повести о Петре, царевиче ордынском" (написана, вероятно, в конце XV в.), т.е. лиц, не сливавшихся со средой уже в силу их национального происхождения.

Играть чужую роль,- вот то, что рекомендует индивиду позднее средневековье. Оно легитимирует отрыв личности от занимаемой ею позиции в обществе, помещает человека туда, где он оказывается исключением из правил. Монаху разрешается стать воином. Пересвет и Ослябя - отнюдь не единственные примеры в этом ряду. В одной из редакций "Сказания о князе Довмонте Псковском" старший брат заглавного героя крестится и принимает иноческий сан, но позднее покидает монашеский коллектив, чтобы объявить войну,- он собирает рать и мстит убийцам отца:

...князь инок Вышелег-Давид слыша отца своего избиение, и не хотяшу ему сего сотворити, еже мстити кровь отца своего Мендовга, но Богу попустившу на них за кровь христианскую, понеже много пролияша без правды. И снем с себя Вышелег ризы иноческия и облечеса в воинское одеяние, но устава мнишескаго храняше и никако же остави.¹³¹

Раннее средневековье однозначно осуждало переход сакрального лица в мирскую действительность. В "Слове о вере латинской, или ваяжской" Феодосий Печерский бранил католиков за то, что их священники участвуют в воинских походах:

А попове ихъ не женяться законною женитвою (...) и на войну ходять и оплатъкомъ служить.¹³²

Точно так же и культура XVI в., боровшаяся со средневековьем, скептически относилась к идее монаха-воина - ср. в "Валаамской беседе":

И не достоит иноку храбро вооруженных полкех ездити с вершники, аки воину и на брань.¹³³

¹³¹ В.И.Охотникова, *Повесть о Довмонте*. Исследование и тексты, Ленинград 1985, 205-206.

¹³² Федор Буслаев, *Русская хрестоматия*. Памятники древней русской литературы и народной словесности с историческими, литературными и грамматическими объяснениями и словарем, Москва 1904, 19.

¹³³ Г.Н.Моисеева, *Валаамская беседа - памятник русской публицистики середины XVI века*, Москва, Ленинград 1958, 168.

2.2.1.2. В темпоральном плане отсутствие конъюнктивности дает тему беспрецедентных подвигов: так, "Житие Стефана Пермского" обращает внимание читателей на то, что миссионерство героя протекает в местах, где не побывали апостолы. В послании Кириллу Тверскому Епифаний Премудрый поощряет Феофана Грека за нетрадиционность его иконописания:

Сия же вся егда назнаменуяшу ему или пишушу, никогда же нигдѣ же на образцы видяще его когда взирающа, яко же нѣцыи наши творят иконописцы... (ПЛДР-4, 444).

Неконъюнктивное время лишено длительности, каждый его момент довлеет себе, бытие в нем скоротечно, "акы рѣчнаа быстрина" (Епифаний Премудрый¹³⁴); если бы не писательский труд, увековечивающий жизнь 'великих мужей', то она была бы подобна "сну преходящу или цвѣту утренему, иже при вечере усыхающу" (Пахомий Логофет в "Житии Кирилла Белозерского")¹³⁵; сходные мотивы - в покаянных стихах XV в.:

Горе тебе, убогая душе,
Солнце ти есть на заходе,
А дене при вечере,
И секира при корени.¹³⁶

Тогда как искони древнерусское летописание не пропускало даже бессобытийные 'пустые года', Московский летописный свод конца XV в., со своей стороны, рассказывает под 1394 годом о бессмысленной, не достигшей своей цели, акции:

Тое же осени замыслиша на Москвѣ ровъ копати (...) И много бысть убытка людемъ; поне же поперекъ дворовъ копаша и много хором розметаша, а не учиниша ничто же.¹³⁷

Формальное преодоление зияний во времени, осуществлявшееся за счет называния дат вне зависимости от того, заполнены они событиями или нет, сменяется регистрацией действия, которое пусто по своему со-

¹³⁴ Житие святого Стефана епископа Пермского, 5.

¹³⁵ В.Яблонский, Пахомий Серб..., II.

¹³⁶ А.И. Копанев, Список покаянного стиха XV в. - *Рукописное наследие древней Руси* (по материалам Пушкинского Дома), ред. А.М. Панченко, Ленинград 1972, 249. Ср. о дискретном понимании времени Петраркой: Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 49.

¹³⁷ Полное собрание русских летописей, т.25, 221.

держанию. Это действие не может быть продолженным, оно разрывает темпоральную цепь.

Раз время дискретно, то в прошлом есть то, что оказалось полностью отделенным от настоящего. Отсюда позднесредневековый (так называемый "предвозрожденческий") интерес ко всему, что отчуждено от современности, например, к забытому святому, чьи мощи, как это изложено в цикле легенд об Иоанне Новгородском, открываются лишь благодаря тому, что камень, сорвавшийся с церковной стены, разбивает плиту на могиле до того никому не ведомого лица.¹³⁸

Московский летописный свод конца XV в. приурочивает к 1401 году обнаружение константинопольских реликвий, замурованных в одной из суздальских церквей:

В то же лѣто изобрѣтены быша страсти Господа нашего Исуса Христа, ихъ же нѣкогда принесе боголюбивый епископъ Деонисей Суздальскый из Царягорода (...) По тем же нѣколико время въ градъ Суздали сокровены быша, в каменой стѣнѣ церковной заздани быша, сея же весны обрѣтены быша...¹³⁹

В памятниках позднесредневековой словесности распространяется мотив восстановления разрушенного (в "Житии Никона Радонежского" заглавный герой заново отстраивает Троицкую Лавру после нападения татар; восстановительные работы в Твери описываются в "Инока Фомы Слове похвальном о благоверном великом князе Борисе Александровиче").¹⁴⁰

Пространственный образ позднесредневекового мира вторит темпоральному. Человек XIV-XV вв убежден в том, что существует еще не открытое, замкнутое в себе пространство, terra incognita, куда не ведет ни один из уже проложенных маршрутов (ср. хотя бы "Хождение за три моря" Афанасия Никитина). Между тем в раннесредневековом восприятии всякая известная точка в пространстве сопряжена с другой известной. Упоминание одного географического пункта в "Слове о полку Игореве" тут же влечет за собой название еще одного топонима:

¹³⁸ Об этом сюжете см. подробно: Л.А.Дмитриев, *Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний*, Ленинград 1973, 148 ff.

¹³⁹ *Полное собрание русских летописей*, т.25, 231.

¹⁴⁰ Ср. архитектурные реставрации в начале XV в.: Д.С.Лихачев, *Культура Руси эпохи образования русского национального государства (конец XIV-начало XVI в.)*, Ленинград 1946, 106.

... Олегъ (...) ступаетъ въ златъ стремянь въ градъ Тьмутороканъ, той же звонъ слыша давный великий Ярославъ сынъ Всеволодъ, а Владимиръ по вся утра уши закладываше въ Черниговъ (ПЛДР-2, 376).

Тому [Всеславу Полоцкому] въ Полотскѣ позвониша заутреннюю рано у святыя Софеи въ колоколы, а онъ въ Киевѣ звонъ слыша (ПЛДР-2, 384).

2.2.1.3. Негативные, опасные для человека, природные явления выдаются поздним средневековьем за результаты сложения. В трактате "О земном устроении" говорится о том, что землетрясения вызываются соединением воздушной и земной стихий:

... наплѣншимся жиламъ Земли вѣтры и хотящим изыти внѣ вѣтромъ убо многом и великом сущемъ, занеже быти имъ внѣ, въ сердци Земли, широки жилы, и пришедше къ лицу Земли, и обрѣтше жилы тѣсны къ лицу и не могуше изыти, и понуждаеми и понужают землю и съмушаютъ ее въ мѣсто оно, на нем же вѣтри сълучаются, и потрясается землѣ она (ПЛДР-5, 204, 206).

В той мере, в какой герой позднесредневековой словесности не ограничен в свободе волеизъявления, он склонен к тому, чтобы уединяться от окружающего его коллектива; и напротив: возвращение в социоконъюнкцию есть подчинение чужой воле. В "Житии Сергия Радонежского" святой "исходит" из монастыря, останавливается в дальней пустыни, "и не обрѣтенъ бысть" (ПЛДР-4, 370); назад, в Троицкую Лавру, Сергия возвращает увещевание митрополита.

Присоединение персонажа к группе или к другому персонажу недолговечно. В Пахомиевом "Житии Никона Радонежского" герою хотелось бы монашествовать вместе с преподобным Сергием, но тот отправляет его к молчальнику Афанасию. Когда же Афанасий отпускает Никона к Сергию, то Сергей умирает. Став игуменом, Никон по прошествии некоторого времени бросает братию, "и шед пребываше въ особнеи кѣлии",¹⁴¹ так что монахам приходится избрать нового игумена. Точно так же примыкания к коллективу и отпадения от него ритмически чередуются в сюжете "Жития Моисея, архиепископа Новгородского".

Размыкание того, что должно быть строго отграничено от остального мира, порождает смертельную опасность. "Притча о Вавилоне граде" излагает историю о том, как Навуходоносор перед тем, как уйти из

¹⁴¹ В.Яблонский, *Пахомий Серб...*, LXXII.

жизни, замуровывает в городской стене чудодейственный "меч само-сѣкъ", заповедуя наследникам не притрагиваться к нему. Сын Навуходоносора, Василий, вынимает оружие из тайника, когда город окружают несметные полчища врагов. Заклятый меч уничтожает самого Василия, а Вавилон приходит в запустение. В повестях "О нашествие Тохтамыш" и "Об ослеплении Василия II" поражение обуславливается тем, что осажденные сами отпирают врагу ворота города.

Те формы обособленности, которые невозможны при жизни человека, делаются достигаемыми в момент наступления смертного часа. В "Рассказе о смерти Пафнутия Боровского" приближение кончины показано как нарастающий, движущийся вверх по социальной лестнице, отрыв героя от мира. Вначале Пафнутий не принимает у себя удельного князя Михаила Александровича, затем возвращает непрочитанной даже царскую грамоту. Предсмертный аутизм Пафнутия Боровского доходит до максимума, когда он, не желая встретиться с мирянами, собравшимися в монастыре, остается за пределами церкви во время богослужения¹⁴².

Когда какой-либо вид разрозненности вообще противоречит практическому рассудку, тогда он локализуется в инациональной среде: в "Слове о рахманах" утверждается, что в их стране мужчины и женщины живут порознь, на противоположных берегах великой реки, совокупляясь лишь раз в году.

2.2.2. Идея непарности определяет собой все отношения, могущие быть релевантными в тексте, и среди них отношение между замещающими и замещаемыми значениями.

Будучи один раз названной, реалья не допускает никаких сравнений; тем самым порождается такая риторическая ситуация, в которой текст развернуто и последовательно отбраковывает доступные автору сопоставления данного референта с иными, - ср. панегирик в концовке "Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского":

Кому уподоблю великаго сего князя, рускаго царя? (...) Аггела ли тя нареку? Но в плоти суща аггелскы пожилъ еси. Человѣка

¹⁴² Пафнутий Боровский переживает время, хотя бы и уже перед смертью, глубоко индивидуально. Ср. об "индивидуализации" восприятия времени в западно-европейской культуре XIII-XIV вв: Klaus Schreiner, "Diversitas temporum". Zeiterfahrung und Epochengliederung im späten Mittelalter.- *Poetik und Hermeneutik*, Bd. XII. Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, hrsg. von R. Herzog und R. Koselleck, München 1987, 385 ff (здесь же литература вопроса).

ли? Но выше челоуѣческаго сущѣства дѣло свершилъ еси. Пръвозданнаго ли тя нареку? Но той, примѣ заповѣдь сдѣтеля, преступи, ты же обѣты своа по святомъ крещении чисто съхрани (...) Иосифа ли тя явлю цѣломудренаго и святого плода, обладавшаго Египтомъ? Ты же в цѣломудрии умъ дрѣжаше и властитель всей земли явися. Моисея ли тя именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языки въ своемъ княженіи имяше... (ПЛДР-4, 226).

С другой стороны, если слово, которое сдваивает в себе прямой и переносный смыслы, входит в текст в качестве тропа, то зачеркиванию, наглядному опустошению подлежит буквальное значение этой лексической единицы - ср. у Епифания Премудрого:

Глад же глаголю не гладъ хлѣбныи, но глад, еже не слышати слова Божиа¹⁴³.

Когда неконъюнктивность распространяется на внешние оболочки словесных знаков, тогда стиль "плетения словес" стремится продемонстрировать, что лексические единицы, сходящиеся по звучанию (парономастически или как рифмы), никак не совпадают между собой по смыслу:

Не посла бо мене Христос бити, но благоуѣстити, и не повелѣ ми мучити, но учити (...) ни повелѣ казнити, но наказати съ милостию.¹⁴⁴

Подчеркнем, что слова, противопоставленные Епифанием Премудрым формально-грамматически ("бити"- "благоуѣстити", "мучити"- "учити", "казнити"- "наказати" [в значении: 'заповедать']), не образуют семантических оппозиций, различны, но не дизъюнктивны по смыслу.

В письменности XV в. входят в моду криптограммы, отчуждающие смысл текста от его внешней языковой оболочки (ярчайший пример этой тайнописи - "Лаодикийское послание" Федора Курицына).

Некоторое значение сопоставимо только с самим собой, откуда в литературе XIV-XV вв. распространяются конструкции, состоящие из большого числа синонимов; так, Епифаний Премудрый называет в "Житии Стефана Пермского" языческих богов 'идолами бездушными, кумира-

¹⁴³ Житие святого Стефана епископа Пермского..., 18.

¹⁴⁴ Там же, 56. См. также: J. Børtnes, The Function of Word-Weaving in the Structure of Epiphanius' *Life of Saint Stephan, Bishop of Perm*.- *California Slavic Studies*, 1984, XII, 315.

ми глухими, болванами безгласными, истуканами бессловесными';¹⁴⁵ в том же тексте встречаем: "устуди устнѣ мои, прохлади языкъ мой..."¹⁴⁶ За счет такого риторического развертывания высказываний речь автономизируется, становится орнаментом, делается независимой от мира референтов¹⁴⁷, предвосхищает (устное сообщение Светлы Матхаузеровой) "самовитое слово" футуристов.

Замкнутые на себе, эмансипированные от связи с референтами, словесные знаки трактуются так, как если бы их этимологические значения были самой реальностью. В летописной повести о поражении русских войск от татар в 1377 г. гидроним "Пьянь" (на реке, носящей это имя, произошла битва) окружается рассказом о безудержном пьянстве русских воинов:

А гдѣ наѣхашу в зажитѣи мед или пиво, и испивашу до пьяна без мѣры и ѣздятъ пьяни. Поистиннѣ за Пьяною - пьяни! (ПЛДР-4, 88).

2.2.3. Статус автора в литературе XIV-XV вв предусматривает, что отправитель сообщения может быть так или иначе дистанцирован от события, которое он описывает.

Не всегда, но достаточно часто автор не 'самовидец' совершившегося - он специально разъясняет, что пользуется чужой информацией (в "Житии Кирилла Белозерского" Пахомий Логофет оповещает читателей, что получил необходимые ему сведения о преподобном от настоятеля Кирилло-Белозерского монастыря Касьяна).

Еще одна форма обособления автора от изображаемого им события - отказ от оценки акций, которые предпринимают действующие лица, нежелание быть ни единомышленником, ни противником героев, т.е. неготовность вступать с ними ни в конъюнкцию, ни в дизъюнкцию. Составитель "Новгородской четвертой летописи" поместил под 1443 годом статью о новгородских пожарах, засвидетельствовав, что горожане безжалостно казнили тех, кого они подозревали в поджигательстве, но уклонившись от подтверждения или опровержения этих подозрений:

¹⁴⁵ *Житие святого Стефана епископа Пермского*, 45.

¹⁴⁶ Там же, 101.

¹⁴⁷ Ср. о стиле "плетения словес" в этом аспекте: Д.С.Лихачев, *Развитие русской литературы X-XVII веков...*, 89.

...а Богъ вѣсть, испытаа сердца человеѣческаа, право ли есть глаголющая.¹⁴⁸

2.3.1. Обесценивание координации, прослеженное на литературном материале, точно так же было свойственно религиозной жизни позднего средневековья.

Именно в XIV-XV вв церковь уставно вменяет верующим в право по их собственной инициативе покидать духовников, если на тех лежат 'тяжкие вины'.¹⁴⁹ Петр, бывший митрополитом в 1308-1326 гг, перебирается на жительство в Москву, не перенося, однако, туда же из Владимира митрополичью кафедру.¹⁵⁰ Нил Сорский призывает учеников к выборочному чтению, ограничивающемуся подлинно сакральным словом, диссоциирует тексты:

Свяжи себя законы божественных писаний и последуй тем, писанием же истинным, божественным. Писания бо многа, но не вся божественно суть.¹⁵¹

Позднее средневековье - время ересей, отхода верующих от официальной религиозности и их замыкания в обособленных коллективах.

2.3.2. Первое большое еретическое движение на Руси, "стригольничество", было вызвано к жизни представлением о том, что истинная религиозность сосредоточена за пределами церкви, вне объединения верующих с клиром (ср. западно-европейские ереси). Верующие самочинно отправляют религиозные обряды. Стефан Пермский порицал "стри-

¹⁴⁸ Полное собрание русских летописей, т.4, ч. 1. Новгородская четвертая летопись, вып. 2, Ленинград 1925, 439.

¹⁴⁹ С.Смирнов, Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта, Москва 1914, 53.

¹⁵⁰ Е.Голубинский, История русской церкви. Период второй, московский, т.2 (От нашествия монголов до митрополита Макария включительно), первая половина тома, Москва 1900, 140-141.

¹⁵¹ Г.М.Прохоров, Послания Нила Сорского.- Труды Отдела древнерусской литературы (Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В.П.Адриановой-Перетц), т. XXIX, Ленинград 1974, 140. Ср. также особо интенсивное распространение в XIV-XV вв Индекса ложных книг; соответствующие числовые данные приводятся в: Н.А.Кобяк, Индекс ложных книг и древнерусский читатель.- Христианство и церковь в России феодального периода (Материалы), под ред. Н.Н.Покровского, Новосибирск 1989, 360-361.

гольников" за то, что они сами возводили себя в сан священнослужителей:

Завистию (...) стрекаеми вы, стригольницы, востасте на святители и на попов, сами себе хотяще прехватити честь.¹⁵²

Поскольку верующие суть сами священнослужители, постольку мир есть храм. Пребывать в мире и в миру - значит: находиться в некотором сакральном пространстве, в том числе аналогичном монастырскому. Недовольные 'мздоимством' клира (симонией), "стригольники" молились на распутьях и на городских площадях; исповедовались земле; совершали, повидимому, монашеский постриг, не уходя, однако, в монастырь;¹⁵³ обращались с сакральными целями к небу, как это удостоверяет "Послание Фотия митрополита во Псков":

А как ми пишите о тех помрачении, что как тие стригольницы, отпадающе от Бога и на небо взирающе беху, тамо отца себе наричают: а понеже бо самых того истинных еуаггельских благовестей и преданей апостольских и отеческих не верующе, но како смеют, от земли к въздуху зряще, Бога отца себе нарицающе, и како убо могут отца себе нарицати.¹⁵⁴

Ересь "жидовствующих" была идейно иной, нежели "стригольничество", но совпадала с ним по внутренней логике, операционально. Из двух составных частей Священного Писания "жидовствующие" признавали только Ветхий Завет, аннулируя значимость Новозаветного предания¹⁵⁵ - отказываясь видеть в Христе Сына Божьего, отвергая, соответственно этому, догмат о троичности Божества, веру в воскресение Христово и во Второе пришествие. "Жидовствующие" ставили под сомнение и еще одну конъюнкцию - ту, которая предполагает сопричастие

¹⁵² Н.А.Казакова, Я.С.Лурье, *Антифеодалные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века* (Приложение), 239.

¹⁵³ Ср. "стригольническую" традицию в "Выбранных местах из переписки с друзьями" Гоголя: "Монастырь ваш - Россия! Облеките же себя умственно ризой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней" (Н.В.Гоголь, *Полн. собр. соч.*, т. 8 /Ленинград/ 1952, 301).

¹⁵⁴ Н.А.Казакова, Я.С.Лурье, *Антифеодалные еретические движения на Руси XIV-начала XVI века* (Приложение), 254.

¹⁵⁵ Ересь "жидовствующих" отозвалась в "Апокалипсисе нашего времени" (1917-1918) Розанова; ср. хотя бы: "Библия - нескончаемость. Евангелие - тупик" (В.В.Розанов, *Избранное*, München 1970, 467).

инобытия в бытии, почему они восставали против иконопочитания (коль скоро икона, по приводившемуся выше определению П.А.Флоренского, есть "окно" в "тот свет"), не умерщвляли плоть постом, не находили смысла в ожидании чудес от мощей, а также в 'иноческом жителстве'.

Если, по убеждению "жидовствующих", Мессия еще не родился, то с точки зрения позднесредневековых антииудейских сочинений Моисеев закон стал irrelevantным до появления Христа. В антииудейских толкованиях Ветхий Завет осмысливается в качестве памятника, который отрицает сам себя. Вот что говорится в "Словесах святых пророков" (дополняющих "Толковую Палею") про сапфирную чашу, созданную Соломоном:

Чашю содела в камени самфира. На нем же первый законъ Моисѣви вписа Богъ. В том же камени Соломонъ чашю от Бога умудрився учини, повѣдый духомъ, яко второму закону быти, а вашему [иудейскому,- И.С] отвержену.¹⁵⁶

Такая трактовка не просто привносит в библейские тексты новозаветный смысл, но и производит в них отмежевание этого смысла от собственно ветхозаветного, квалифицирует их как неконъюнктивное семантическое образование.

2.3.3. В рамках официальной религиозности неконъюнктивное мышление, пожалуй, наиболее заметно у исихастов.

Превыше всего ценя молчание, они подвергали себя коммуникативной изоляции.¹⁵⁷ Практикуя отшельничество, они сводили к минимуму социальные контакты монахов с мирянами - ср. у Нила Сорского:

¹⁵⁶ И.Е.Евсеев, "Словеса святых пророкъ" - противоиудейский памятник по рукописи XV века.- *Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества*, т.4, Москва 1907, 172.

¹⁵⁷ Влияние исихазма на последующую русскую культуру было очень значительным. Ограничимся здесь только одним примером - стихотворением Сологуба "Ангел благого молчания" (1900): "Грудь ли томится от зною, Страшно ль смятение вьюг,- Только бы ты был со мною, Сладкий и радостный друг. Ангел благого молчанья, Тихий смиритель страстей, Нет ни венца, ни сиянья Над головою твоей. Кротко потуплены очи, Стан твой окутала мгла, Тонкою влагою ночи Веют два легких крыла. Реешь над дольным пределом Ты без меча, без луча,- Только на поясе белом Два золотые ключа. Друг неизменный и нежный, Тенью прохладною крыл Век мой безумно-мятежный Ты от толпы заслонил. В тяжкие

Ныне же в далее от монастыря переселихся, понеже благодатию Божиею обретох место моему угодно разуму, занеже мирской чади маловходно...¹⁵⁸

Техника исихии, предписывавшая удержание дыхания при молитве, сокращала возможности, которыми тело располагает для обмена с окружающей средой. При этом исихасты требовали, чтобы обращение к Богу было замкнуто на "молитве Иисусовой"; тем самым прибавления одной молитвы к другой не допускалось.

После смерти тело исихаста не объединимо с прочими, как и при жизни. Нил Сорский просил в завещании:

Молю вас, повергните тѣло мое в пустыни сей, да изъядеть е звѣрие и птица, понеже (...) недостойно есть погребения (ПЛДР-6, 322).

Чтобы "отступити мира сего"¹⁵⁹, субъект, по Нилу Сорскому, обязан избавиться от "страстей", от влечения к объекту, должен хотеть только одного: не хотеть (ср. раннесредневековую телеологичность). Субъект и объект не коэкзистентны. По инициативе Сергия Радонежского, исихасты насаждали в монастырях 'общежительство', которое не разрешало монахам владеть личной собственностью.¹⁶⁰

Бог являет собой, по доктрине исихастов, как сущность (субстанцию), так и энергию.¹⁶¹ Человек не в состоянии приобщиться

дни утомленья, В ночи бессильных тревог Ты отклонил помышленья От недоступ-ных дорог" (Ф.Сологуб, *Стихотворения*, Ленинград 1978, 245-246).

¹⁵⁸ Г.М.Прохоров, *Послания Нила Сорского*, 142.

¹⁵⁹ Там же, 136.

¹⁶⁰ И.Хойзинга справедливо усматривает одно из различий между ранним западно-европейским средневековьем и поздним в том, что они, обличая человеческие пороки, ставят акценты на разных грехах: первое - на гордости, второе - на алчности и корыстолюбии (Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters...*, 30 ff). Исихастское 'общежительство' при всем своем своеобразии было, следовательно, лишь одним из проявлений общепоздне-средневековых веяний.

¹⁶¹ См. подробно, например: J.Meyendorff, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akundinos /1953/- J.M., Byzantine Hesychasm, Theological and Social Problems. Collected Studies, London 1974, 7 ff* (третья пагинация); J.Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 246 ff; Г.М.Прохоров, *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.-Труды Отдела древнерусской литературы*

Божественной сущности, однако способен воспринять Божественную энергию, узреть свет Фавора, достигнуть 'обожения'. Человек, следовательно, совершает разъединение двух Божественных начал - сущностного и энергетического. Содержанием человека служит неконъюнктивность.

Помимо того, что идея 'обожения' имплицитно разлагает двуединство на составляющие его элементы, она еще и показывает, что носители позднесредневекового сознания ставили себе задачей сделать эмпирическое (человеческое) функцией трансцендентного. Если в начальном средневековье посястороннее и потустороннее были коммутативными познавательными величинами, то в XIV-XV вв первая из них односторонне обуславливается второй. Соответственно этому: сообщение попадает в зависимость от кода, от значения знака (ср. хотя бы упомянутое выше летописное известие о пьянстве русских воинов на берегу реки "Пьянь"), чувственное определяется сверхчувственным (в "Сказании о Мамевом побоище" Дмитрий Волынец накануне сражения 'слушает землю' и выводит из уловленных им сверхъестественным образом 'примет' предсказание о том, что татары потерпят поражение) и т.д.

Из сравнения ересей и исихазма становится ясным, чем еретические трансформации религиозности, протекавшие в конце средневековья, отличаются от современных им нееретических преобразований христианства. Ереси безоглядно упраздняли один из двух членов какой-либо конъюнкции, бывшей в прошлом неоспоримой ценностью (так, что для верующих на "стригольнический" лад переставал существовать клир, а для "жидовствующих" читателей Ветхого Завета - Новый Завет). Религиозные же новшества, принимаемые официальной культурой, хотя и подразумевали взаимонезависимость ранее спаренных элементов, тем не менее вовсе не зачеркивали один из них (полный разрыв Нила Сорского с 'мирской чадью', конечно, не означал борьбы против мирских форм жизни в миру). Степень отрыва от раннесредневекового прошлого у представителей официальной религиозности была тем самым не столь высока, как у еретиков-нигилистов.¹⁶²

(Литературные связи древних славян), т. XXIII, Ленинград 1968, 103 и след.

¹⁶² Ср. о соотношении еретичества и исихазма: А.С.Архангельский, *Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси*, ч.1. Преподобный Нил Сорский, СПбетербург 1882, 278.

3. Дистрибутивность неконъюнкции и антиконъюнкции

3.0. Займемся теперь теми явлениями позднесредневековой культуры, которые охватываются определенным выше понятием антиконъюнктивности.

Тогда как неконъюнктивность реализовалась прежде всего в религиозной деятельности (как мы уже видели, в еретических движениях и в устройстве монастырской жизни), антиконъюнктивность нашла себе приложение в государственном строительстве, преобразовавшем к концу XV в. союз (конъюнкцию) русских княжеств в иерархию с центром в Москве. Изоляционизм и иерархизм служили средством исторически-специфического осмысления универсальной оппозиции сакральное vs. мирское.

Но этим дело не исчерпывалось. Неконъюнктивность и антиконъюнктивность использовались для концептуализации и других универсальных оппозиций. Назовем здесь, к примеру, противопоставление бытие vs. инобытие. Религиозный мир, контрастируя с профанным миром по признаку неконъюнктивность/антиконъюнктивность, в то же самое время сам распадался надвое: если земной религиозный порядок предусматривал действия, так или иначе изолирующие сакральное лицо, то небесный, инобытийный моделировался иерархически. Отсюда, скажем, чрезвычайный интерес позднесредневековой иконописи к изображению Троицы, неизбежно ставящем вопрос о соответствии "первоначалу" двух остальных элементов трехсоставной композиции (о соответствии боковых фигур центральной или охватываемых охватывающей).¹⁶³ По той же причине позднее средневековье (как в России, так и на Западе) было увлечено сочинениями Дионисия Ареопагита, в которых содержалось детальное описание небесного иерархического порядка.¹⁶⁴

¹⁶³ Проблема иерархического упорядочения на западно-европейском материале прекрасно исследована в: E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, Pennsylvania 1951, 30 ff. Как показано в этой работе, готическая архитектура и зрелая схоластическая мысль в равной степени компануют целое, будь то храмовое пространство или сумма теологических знаний, из гомологических единиц - так, что в одном случае всякий архитектурный элемент высшего структурного ранга передает свое свойство элементу низшего порядка, а в другом совершается наглядный - формализованный в членении трактатов на главы и подглавы - переход от общих вопросов ко все более и более частным.

¹⁶⁴ О рецепции этих трактатов на Руси см. подробно: Г.М. Прохоров, *Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков*, Ленинград 1987, 5 ff.

Неконъюнктивность и антиконъюнктивность не были прикреплены лишь к какой-то одной альтернативе, они наполняли собой самые разные противопоставления. Обобщим это соображение: диахронические превращения фундаментальных, трансисторических оппозиций обеспечиваются за счет того, что каждый этап в развитии культуры располагает набором конкурирующих, взаимодополнительных логикосмысловых программ. Вместе с тем: если бы в культуре не присутствовали универсальные оппозиции, вроде различения сакрального и мирского и т.п., если бы она не являлась неизбежно дуалистичной, то она не была бы способной к развитию. Дуализм открывает перед культурой возможность преобразовывать способ, которым сопрягаются поляризованные величины, потенцирует историю как смену отношений.

Остановимся вначале на том, как соотносились между собой в Московском государстве сакральная и мирская зоны.

3.1.1. В социальном универсуме централизм диахронически вытеснил идею совместного владения князьями Русской землей и в синхронии взял верх над стремлением отдельных земель (в первую очередь - Новгорода) к автономии, которое было отождествлено с изменой национальным интересам. Московское летописное сообщение о походе Ивана III на Новгород расценивает тамошний сепаратизм как выпадение из национальной принадлежности:

...поиде на них князь великий не яко на христиан, но яко на иноязычникъ... (ПЛДР-5, 386).

Светские тексты XIV-XV вв, вторя практике, иерархизирующей социальное бытие, нередко завоевывают себе читательское внимание тем, что повествуют о власти и властителях (такова, скажем, летописная "Повесть о Темир Аксаке", где дается длинное перечисление земель, 'попленных' ее героем; ср. еще популярность "Александрии" у позднесредневековых читателей).

В сакральном универсуме неконъюнктивность достигла своего высшего пункта, когда русская церковь не примкнула к Флорентийской Унии, которую всегдашний партнер Руси, Константинополь, заключил с Римом (1439), не прислушалась к пропаганде ее сторонника, митрополита Исидора, вынужденного бежать из Москвы, и стала автокефальной. Существенно при этом, что нежелание Москвы войти в объединительное отношение с Византией мотивируется в религиозно-полемиических сочинениях XV в. (например, в "Повести Симеона Суздальского о

Восьмом Соборе"¹⁶⁵) тем, что папству приписывается намерение поставить православие в иерархическую зависимость от католичества, т.е. навязать русской религиозной жизни внутренне не свойственное ей содержание.

3.1.2. Московские князья, проводя, с одной стороны, государственную политику, направленную на интеграцию русских земель под эгидой Москвы, с другой стороны, старались еще задолго до подписания Флорентийской Унии придать самостоятельность русской церкви. Этой церковной политикой светских правителей обуславливается кажущаяся непоследовательность Дмитрия Донского в замысловатой истории, разыгранной при попытке выдвинуть в митрополиты княжеского духовника и канцлера Митяя.¹⁶⁶

Вначале князь воспрепятствовал приезду в Москву Киприана, который должен был вершить духовную власть как над Великой Русью, так и над Малой, входившей в состав Литовского государства, и наметил в митрополиты своего ставленника Митяя. По словам Киприана ("Послание игуменам Сергию и Феодору"), Дмитрий собрался тем самым "двоити митрополию" (ПЛДР-4, 440). После смерти Митяя на пути в Константинополь там был рукоположен в митрополиты одной лишь Великой Руси спутник Митяя, Пимен, а за Киприаном было оставлено духовное правление над Малой Русью и Литвой. Тем не менее по возвращении Пимена в Москву он был арестован. Московский князь обратился к Киприану (1381) и с почестями принял его у себя.

На этом история Киприана не кончается. Дмитрий Донской вновь порвал с ним после нашествия Тохтамыша. Что же касается поведения московского князя до учиненного ему Тохтамышем разгрома, то оно сводится к следующему. Поддерживая то Митяя в противовес Киприану, то Киприана в противовес Пимену, Дмитрий Донской всякий раз противоречил решениям, прибывающим из Константинополя, демонстрируя тем самым свою свободу от Византии в церковных делах.

В неконъюнктивном времени, как мы писали, осуществляется восстановление забытого прошлого, в антиконъюнктивном прошлое интегрируется в настоящем на правах превзойденного образца. В анти-

¹⁶⁵ Ср.: Н.А.Казакова, *Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков*. Из истории международных культурных связей России, Ленинград 1980, 63-67.

¹⁶⁶ События, предшествовавшие и сопутствовавшие притязанию Митяя на митрополичью кафедру, подробно изложены в: Г.М.Прохоров, *Повесть о Митяе*. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы, Ленинград 1978, *passim*.

конъюнктивной современности явление, идущее из прошлого, повышается в ранге, возводится на более высокую, чем прежде, качественную ступень. Например, княжеская власть превращается в царскую. Притязания русских правителей на царский статус, ставшие реальностью в Москве, имели место в XV в. и в Тверском княжестве. В "Инока Фомы Слове похвальном о благоверном великом князе Борисе Александровиче" градостроительная деятельность тверского князя дает автору текста повод возвысить героя в сравнении с его предками до царского сана:

Отеческия же грады поновляше, но и еще же и новыя примышляяше. От благаго корени то и вѣтвь процвете блага (...) Но, въистинну, достоинъ есть великий князь Борисъ Александровичъ вѣнцу царьскому. Но смотряю же и ужасаюся! Но мню вѣра есть велика оного отца, великого князя Олександра Ивановича, но иже от благаго корени прозябшаго, и Богъ тамо предводит оного, а здѣсе предводитъ и плодъ (ПЛДР-5, 300; укажем попутно на подчеркнутую в этом отрывке зависимость эмпирического от трансцендентного).

Если образец, заданный прошлым, не сохраняется в современности, то государственный муж, не следующий завету, погибает. Мы уже затронули эту проблематику, разбирая "Притчу о Вавилоне граде", где результатом несоблюдения завета оказывается упадок царства (т.е. обращенно-иерархический исторический процесс). В этом же ряду стоит "Рукописание Магнуша": шведы заключают вечный мир с русскими, но затем нарушают его - буря топит шведские корабли.

Сообразно тому, как московская государственная идеология поощряла национальную церковь на отрыв от византийской, сама русская церковь признавала право Москвы на иерархическое господство не только в рамках великорусских княжеских владений, но и в более широких - имперских - пределах. Архиепископ Вассиан Рыло писал в "Послании на Угру" Ивану III:

Аще убо сице покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, *но нам и их поработит* (ПЛДР-5, 532).

В свою очередь, изъятие государством церковных земель (например, Иваном III у Геннадия Новгородского в 1499 г.) было актом, который не только усиливал светскую власть, но и идентифицировал сакральный

универсум в качестве поддающегося разъятию, в качестве неконъюнктивной сферы.

3.1.3. Обратимся к практике социального контракта, которая укоренилась в Москве.

Как мы уже знаем, в Киевскую эпоху лица, занимавшие подчиненное положение, например, бояре при княжеском дворе, обладали правом вольного перехода к другому господину.

Московские государи покончили с киевскими обычаями (мир, в котором нет конъюнкций, не ассоциативен - в логическом значении этого слова). Поворотным моментом в нарушении раннесредневековой договорной формулы 'а боярам межи нас - вольным воля' стала казнь Ивана Васильевича Вельяминова, сына московского тысяцкого, бежавшего из Москвы. В 1379 г. он был "потять мечемъ на Кучковъ полъ повелѣниемъ великаго князя", а вслед за ним был казнен и второй беглец из Москвы, Некомат Сурожанин.¹⁶⁷

Московское государство было юридически организовано так, что никакое внешнеполитическое изменение не могло нарушить утвержденный там иерархизм. Серпуховский князь, брат Дмитрия Донского, Владимир Андреевич, должен был по договору отсылать часть своих доходов московскому князю, который затем выплачивал за обоих 'выходы' Орде. В том случае, говорится в грамоте, подписанной московским и серпуховским князьями (1389), если отпадет необходимость выплачивать дань татарам, тогда собираемые в Москве 'выходы' будут поделены неравно - две трети достанутся Дмитрию и одну треть получит Владимир Андреевич ("а оже ны Богъ избавитъ, ослободитъ отъ Орды, ино мнѣ два жеребья, а тобѣ треть"¹⁶⁸). Грамота предусматривает участие Владимира Андреевича и в расходах, и в доходах Дмитрия Донского, оба раза отводя в этой интеграции серпуховскому князю менее значительное положение, чем порядковое место московского князя.

3.1.4. Русское религиозное сознание позднего средневековья, хотя и вполне признает, что светская реальность должна быть субординативной, конституирует себя самое во многом постольку, поскольку четко

¹⁶⁷ См. об этом: М.Дьяконов, *Власть Московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века*, СПбетербург 1889, 175-180.

¹⁶⁸ Цит. по: А.Е.Пресняков, *Образование великорусского государства. Очерки по истории XIII-XV столетий*, Петроград 1918, 180.

разграничивает области, в которых допускается действие неконъюнкции и антиконъюнкции.

Пафнутий Боровский в рассказе его ученика о предсмертных часах учителя последовательно деиерархизирует мирские ценности (не желая, как говорилось, вступать в контакт с удельным, а позднее и с великим князем).

Нил Сорский использовал иерархический принцип там, где он описывает человеческие 'страсти', которые монах обязан 'отсекать' от себя (тем самым было создано первое на Руси психологическое учение - своего рода негативная психология¹⁶⁹). Каждая из 'страстей' есть, по Нилу Сорскому, объединительная операция. Все вместе эти операции образуют пирамиду. Он перечисляет в "Монастырском уставе" пять периодов нарастания 'страсти': 1) 'прилог' (появление объекта); 2) 'сочетание' (оно происходит от 'произволения нашего' = воля субъекта обладать объектом); 3) 'сложение' (под ним подразумевается 'приклонение души к являемому образу' = субъект теряет на этом шаге свою субъектность, перестает властвовать над собой); 4) 'пленение' (совместное бытие субъекта и объекта); 5) собственно 'страсть' (обладание объектом входит "во нрав" субъекта, делается императивным для него).¹⁷⁰

Художественная литература позднего средневековья осуждает восхождение по социальной лестнице тех лиц, которые оказались религиозными избранниками. В этом - смысл истории Луки Колоцкого. Бедный человек находит на дереве икону Богоматери, от которой случаются многочисленные чудеса, обогащающие избранника. Лука устраивает двор как 'некий князь'. Один из княжеских ловчих пускает на двор к Луке медведя. Зверь задирает гордеца. Князь ставит на место его хором монастырь. Между сакральным и социальным пролегает нерушимая граница. В первой из этих зон человеку может быть дарована, по промыслу Божию, исключительность (мотив встречи Луки с иконой). Но из этого вовсе не следует, что такой человек имеет право возвышаться над остальными смертными в повседневной жизни. Иными словами, носителю сакральной неконъюнктивности не позволено в тот же самый момент воплощать собой светскую антиконъюнктивность.

Самоценность индивида потому и не стала на Руси социально значимым фактом в ту пору, когда это представление уже развивалось в Западной Европе, что восточное христианство - от исихазма до ересей -

¹⁶⁹ Ср.: Д.С.Лихачев, *Развитие русской литературы ..*, 96-97.

¹⁷⁰ Цит. по: А.С.Архангельский, *Нил Сорский и Вассиан Патрикеев*, 93 и след.

зарезервировало неконъюнктивность (которая потенцировала индивидуализм) за религиозной жизнью.¹⁷¹

3.2.1. Если в древнерусской книжности XIV-XV вв различие сакрального и светского поведения не составляло специальной задачи текста, то неконъюнктивность и антиконъюнктивность распределялись по различным иным контрастирующим друг с другом категориям и смысловым полям.

Так, в "Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича" неконъюнктивность/антиконъюнктивность чередуются при описании внешнеполитических и внутривнутриполитических действий героя. Экстравертно правление Дмитрия Донского метафоризируется как обнесение Русской земли стеной:

И страхомъ господства своего огради всю землю (ПЛДР-4, 210).

На это огражденное, замкнутое государство (ср. еще мотив возведения Дмитрием Донским стен вокруг Москвы) и покушается Мамай, но не в силах проникнуть в русские пределы.

С другой стороны, среди внутривнутригосударственных установлений Донского на передний план выдвигается его предсмертный наказ детям, согласно которому - в передаче текста - они должны княжить, составив строгую иерархию: старшему сыну завещается вся Русская земля ("и даль есть ему отчину свою - Рускую землю" [ПЛДР-4, 218]), а младшим - отдельные княжества ("и по жребью раздѣли имъ землю" [там же]).

3.2.2. В Летописной повести о Куликовской битве неконъюнктивное содержание вменяется, как и в "Слове о житии и о преставлении...", во вне нацеленным воинским предприятиям москвичей. Победу Дмитрия Донского обуславливает здесь его решение покинуть свое простран-

¹⁷¹ Хотя, конечно, отдельные ростки светского индивидуализма были заметны и в Московском государстве. Так, в летопись, составленную по заказу строительного подрядчика Василия Ермолина, вносится под 1469 годом известие о его личных заслугах, окружаемое данными общегосударственного значения и тем самым ценностно гипертрофируемое: "Тоѡ же весны князь велики Иванъ Васильевичъ послалъ на Казань рать судовую (...) Того же лѣта в Сергѣевѣ монастыри у Троици поставили трапезу камену, а предстатель у неѣ былъ Василей Дмитреевъ сынъ Ермолина. Тое же весны (...) князя великого рать пришла судовая подъ Казань безвѣстно..." (*Полное собрание русских летописей*, т. 23. *Ермолинская летопись*, СПб. 1910, 158).

во, форсировать Дон и вступить в бой на чужбине (ср. в "Слове о полку Игореве" пересечение границ родной земли как чреватое угрозой разгрома русских). Предпосылка победы москвичей - их оторванность от места постоянного пребывания. (Знаменательно, что и в "Сказании о Мамаевом побоище" залогом воинского успеха выступает неконъюнктивность, манифестированная, однако, иначе, нежели в Летописной повести: удачу в битве обеспечивает засадный полк Дмитрия Вольнца, т.е. изолированное до поры воинское подразделение).

Но в Летописной повести отсутствует описание интравертных акций Дмитрия Донского, каковые рисуются в "Слове о житии и о преставлении..." Воинской тактике русских противостоит поведение их противников. Именно оно оказывается иерархическим, но это - негативная ценностная пирамида. Противники москвичей в Летописной повести триедины:

Се бо всташа на нь три земли, три рати: первое - татарскаа, второе - литовскаа, третье - рязанскаа (ПлДР-4, 122).

Поражение, которое испытывают союзные армии, принимает в каждом случае форму бегства, причем эти формы образуют явственную трехслойную иерархию. Если татары бегут, уступая силе оружия, то литовцы пускаются в бегство, как только они узнают о победе русских на Куликовом поле, даже не успев начать бой:

Но точию слышав Ягайло Олгердович и вся сила его, яко князю великому с Мамаем бой былъ, и князь великий одолѣ, а Мамай побѣже - и без всякого пождания литва съ Ягайлом побѣгоша назад съ мноюю скоростію, никим же гоними. Не видѣша тогда князя великаго, ни ратии его, ни оружия его, токмо имени его литва бояхутся и трепетаху (ПлДР-4, 126, 128).

Олег Рязанский тоже бежит без боя, но мало того: его бояре являются в Москву и бьют челом Дмитрию Донскому с тем, чтобы он взял Рязанское княжество под свое покровительство.

3.2.3. В литературном творчестве Пахомия Логофета обособление и иерархизация различают - соответственно - внутритекстовые и межтекстовые отношения.

Как известно, Пахомий переработал "Житие Сергия Радонежского", написанное Епифанием, и самостоятельно сочинил "Житие Никона Радонежского", 'ученика и подражателя' преподобного Сергия. Выше (§ II. 2.2.1.3) уже было продемонстрировано, что во внутреннем смысло-

вом устройстве и того, и другого произведений преобладает неконъюнктивность (оба заглавных героя так или иначе отпадают от монастырского коллектива). В то же время "Житие Никона" расположено иерархической ступенью ниже, чем "Житие Сергия". Мотивы "Жития Никона" пропорционально уменьшают ценность интертекстуально сопряженных с ними мотивов из "Жития Сергия". (В данном случае нам неважно, кому именно, Пахомию или Епифанию, принадлежит в "Житии Сергия" тот или иной мотив и его стилистическое оформление. Существенно только, что исключительно Пахомиев текст "Жития Никона" организован неконъюнктивно как отдельно взятое произведение и вместе тем антиконъюнктивно в проекции на "Житие Сергия").

Сергий ребенком встречает в дубраве старца и жалуется, что ему никак не справиться с книжной премудростью; старец не кто иной как ангел Божий, посланный, чтобы даровать будущему святому знания и пророческий дар (цитируем "первую", по Н.С.Тихонравову, Пахомиеву редакцию):

По словеси ж святаго старьца, паче же по Божию откровению, начать стихословити (...) бысть же яко нѣкогда пророку Исаию от сѣрафима угольное прикосновение. Тако и сему дивному отроку. Тамо сѣрафимомъ, здѣ же старьцем.¹⁷²

В свою очередь, Никон видит в Сергии не просто человека, но "въ всем Христовъ образ на учителя възлагает".¹⁷³ Ученик уподобляет наставника Сыну Божию. В "Житии Сергия" наставником героя и впрямь является посланец Божий. Контакт с богоподобным человеком, о котором говорится в "Житии Никона" уступает по качеству сакральности контакту с небесным посредником в человеческом облике в "Житии Сергия".

Аналогично: Сергий основывает два монастыря: вначале Троицкий, а затем, удалившись от братии в место, называемое Кержач, еще одну обитель; Никон, хотя и не закладывает новых монастырей, возрождает Троицкую Лавру, сожженную во время 'нашествия безбожного Едигея', наследуя и здесь свойства Сергия в ослабленном виде (впрочем, в данном эпизоде ослабление имеет, скорее, количественную, а не качественную природу, как в предыдущем примере).

¹⁷² Н.С.Тихонравов, *Древние жития преподобного Сергия Радонежского*, Москва 1892, 8.

¹⁷³ В.Яблонский, *Пахомий Серб...*, LXIX.

3.2.4. Будучи, с одной стороны, нередко отчужденным от предмета изображения (§ II. 2.2.3) автор в литературе XIV-XV вв, с другой стороны, соотносит себя с предшествующим/последующим автором иерархическим способом.

Именно в эту эпоху возникает институт редакторов, в чью обязанность входит превзойти перелагаемый ими примарный текст (ср. совместное творчество разных авторов в литературе Киевской Руси). *Aemulatio* - это одна из несомненных целей, которые преследовал Пахомий Логофет, обращаясь к источникам, - ср. хотя бы цитируемые В.Яблонским допахомиеву Службу Михаилу и Феодору Черниговским ("...свѣтилницы двѣ свѣтлии сияюще...") и вариант Пахомия: "...свѣтилника пресвѣтлаго сияюще зарями..."¹⁷⁴

Ситуация, в которой участвуют автор, поставщик литературного сырья, и автор, возвышающий первичный продукт до степени эстетически приемлемого, отражается в позднесредневековых метатекстах, регистрируется самосознанием эпохи. Инок Соловецкого монастыря, Досифей, составляет жизнеописание соловецких 'начальников', Зосимы и Савватия, а вслед за этим - краткую справку ("Слово о сотворении жития Зосимы и Савватия"), в которой повествует о том, как он нашел для своего 'грубого писания' редактора, Спиридона-Савву, умело завершившего труд. Редакторская работа Спиридона-Саввы освящается в заметках Досифея авторитетом архиепископа Геннадия, заявляющего по этому поводу: "Се воистину добро!"¹⁷⁵

В предисловии к "Житию Стефана Пермского" Епифаний Премудрый, как это проследила F.S.Kitch (Wigzell),¹⁷⁶ не просто подхватывает общий для античности и средних веков мотив авторского самоумале-

¹⁷⁴ Там же, 187.

¹⁷⁵ Р.П.Дмитриева, "Слово о сотворении жития начальник соловецких Зосимы и Савватия" Досифея.- *Русская и армянская средневековые литературы*, Ленинград 1982, 134. Ср. также: Иван Некрасов, *Зарождение национальной литературы в Северной Руси*, ч. 1. О первичных редакциях жизнеописаний подвижников северной Руси XV, XVI и XVII века, Одесса 1870, 43-46. Знаменательно, что человек последующей эпохи, Максим Грек, умаляет в своем "Предисловии к Житию чудотворцов Соловецких" редакторские заслуги Спиридона-Саввы и тем самым компрометирует иерархизм: "Онъ же отчасти убо исправи и добрословиемъ украси, но не все, понеже убо, якоже выше рекохъ, тамо ради живущихъ челоувѣкъ..." [т.е. ради того, чтобы приспособить написанное к незатейливым языковым вкусам обитателей Соловецкого архипелага] (Максим Грек, *Сочинения*, ч. 3, Казань 1862, 265).

¹⁷⁶ Faith C.M.Kitch, *The Literary Style of Epifanij Premudryj*. Pletenije sloves (= Slavische Beiträge, Bd. 96), München 1976, 91 ff.

ния¹⁷⁷, но и "интенсивирует" уничтожение, в частности, за счет того, что добавляет сюда призыв совершенствовать текст, отдаваемый теперь на суд аудитории:

Но аще и не гораздо написана быша нѣкая, но обаче возможно есть нѣкоему добръишему и мудръишему о Господѣ, построити сиа и добръ починити я, не удобренаа удобрити, и не-утроенаа построити, и неухыщренаа ухитрити, и несвршенаа накончати.¹⁷⁸

В письме к неустановленному лицу неизвестный сочинитель "Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича" вводит результат своего писания в зависимость от молитвы, с которой обращается к Богу адресат этого послания, создавая, таким образом, иерархию (фиктивных) соавторов:

Аще ли дасть Святый Духъ глаголати, яко же хошемъ, то дѣйство - не мое управление, но твоя молитва.¹⁷⁹

3.3.1. На риторическом уровне антиконъюнкция порождает множество приемов выразительности, инвариантом которых является наличие в тропе или фигуре речи смыслового центра и выводимых из него значений.

Этому правилу отвечает, допустим, развернутая метафора. В плаче пермских людей по епископу Стефану семантическое ядро образует сопоставление деяний святого с возделыванием почвы, что имплицитно серию конкретных метафор второго порядка: победа над идолослужителями как вырывание сорняков из Пермской земли; проповедь как пахота; распространение книжной премудрости как сеяние; появление добродетелей у пермяков как вызревание колосьев и т.п. В целом эта метафора представляет собой смысловое движение от родового (миссионерство = земледельческий труд) к видовому (различные фазы этого труда) и к экземплярному (различные фазы победы над пермским язычеством)¹⁸⁰.

¹⁷⁷ См. подробно об этой топике: E.R.Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Zweite Auflage), Bern 1954 (1948), 93-95.

¹⁷⁸ *Житие святого Стефана епископа Пермского...*, 111.

¹⁷⁹ Цит. по: Г.М.Прохоров, Непонятный текст и письмо к заказчику в "Слове о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя рускаго".- *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XL, Ленинград 1985, 230.

¹⁸⁰ Вряд ли стоит специально распространяться насчет того, что развернутые метафоры используются не только в стилистике позд-

В том же ряду расположены речевые фигуры, состоящие из какого-либо базисного лексического элемента и его дериватов,- ср. в "Инока Фомы Слове похвальном о благоверном великом князе Борисе Александровиче" цепочку, начатую корневой морфемой, к которой прибавляется затем функциональная и, далее, второй корень:

...и не един ни единому знаемъ, но и вси единогласно (...) величали... (ПЛДР-5, 280).

В плане фоники иерархизм обнаруживает себя в таких (анаграмматических) конструкциях, в которых отбор лексических единиц зависит от звукового строя ведущего по смыслу слова, как, например, у Пахомия Логофета:

...радуися яко тебе ради радость всему миру восия (...) радуися тебе бо ради члвчьскыи род пръвыи въсход обрѣте (...) радуися творца всему миру и строителя в утробе своеи не-тъсно вмѣстивши породе (...) радуися и ты великий Новъ-град...¹⁸¹

3.3.2. Каково соотношение неконъюнктивной стилистики (§ II. 2.2.2) и антиконъюнктивных средств выразительности? В основе своей оно опять же дистрибутивно. Переход от одного типа приемов к другому может маркировать концовку текста или его раздела, дифференцировать разные предметы изображения и т.п.

Иногда распределение неконъюнктивных и антиконъюнктивных стилистических средств достигает в текстах XIV-XV вв. большой сложности. Вот как строится первая часть "Инока Фомы Слова похвального", в которой автор вспоминает о Флорентийском Соборе. Там, где передаются голоса всевозможных участников Собора, восхваляющих тверского князя, оба риторических типа применяются попеременно. В панегириках, воздаваемых Борису Александровичу вселенским патриархом и митрополитами, встречаются как изолирующие (неконъюнктивные) сравнения:

него средневековья. На риторическом уровне мы, вообще, не обнаруживаем сугубо специфических для какой-то одной культурной эпохи тропов и фигур. Речь идет здесь лишь о том, что глубинные логико-семантические программы, управляющие диахроническими системами, находят себе определенное соответствие в плане стилистики, выражают себя в подходящих для них словесных формах.

¹⁸¹ В.Яблонский, *Пахомий Серб...*, С.

Никийский же митрополитъ Висарионъ рече: (...) "И есть бо мнози велицеи князи на Руси, но не доспѣша такового тщанна и труда, еже послати и видѣти святыи сей соборъ, и яко же сей великий князь Борис" (ПлДР-5, 274),-

так и поливалентные сравнения, устанавливающие, что актант обладает отличительными признаками сразу множества других актантов и тем самым занимает среди них доминирующую позицию:

Ставропольский же митрополитъ Исаия рече: "И азъ же слышаю великаго князя Бориса житие его аки блаженнаго Иакова, а незлобие же Моисиево, и благоговиние целомудреннаго Иосифа" (ПлДР-5, 276).

Похвала, которую в концовке этой части текста слагает своему господину сам автор, организована сугубо неконъюнктивно - на манер, уже знакомый нам по "Слову о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича", т.е. как длинный перечень неравенств, в силу которых Борис Александрович делается фигурой, стоящей особняком в мировой истории. В заключение этого перечня говорится:

И искахъ много и в толкованныхъ и въ царствиихъ, не обрѣтохъ такового ни въ царѣхъ царя, ни въ князѣхъ князя, но яко же сего великого князя Бориса Александровича (ПлДР-5, 282, 284).

Недистрибутивное перемежение неконъюнктивных и антиконъюнктивных сравнений в славословиях патриарха и митрополитов, в конечном счете, служит достижению дистрибутивной цели, разграничивая многоголосую чужую речь и авторское слово, подчиненное (в данном отрезке сочинения) одному лишь неконъюнктивному принципу.

4. Квазиконъюнкция

4.0. Далеко не все смысловые процессы, протекавшие в позднесредневековой культуре, поддаются моделированию с помощью понятий неконъюнктивности и антиконъюнктивности.

Чтобы более или менее исчерпывающе концептуализовать словесную практику XIV-XV вв, следует принять во внимание, наряду с двумя разобранными способами отрицания и-отношения, третий способ. Он состоял в создании псевдообъединений, сопрягающих элементы в пары без достаточного на то основания. В конъюнкцию втягивались величины, заведомо не совместимые, разнокачественные, противоречащие друг другу. Если неконъюнктивный и антиконъюнктивный методы смыслопорождения негируют - каждый на свой лад - и форму, и содержание конъюнктивности, то псевдообъединения сохраняют ее форму, но делают это в приложении к таким явлениям, которые по их признаковому содержанию никак нельзя согласовать между собой. Реципиент приглашается в этом случае к тому, чтобы самостоятельно расшифровать за внешней конъюнктивностью внутреннюю несопоставимость явлений.

Итак, негация может быть либо аннулирующей свой предмет (= неконъюнктивность), либо субституирующей его противоположным предметом (= антиконъюнктивность), либо симулирующей его. Рассуждая так, мы сообщаем проблеме симулякра, столь занимающей сегодняшний постмодернизм, диахроническое наполнение. Симулякр - всегда диахроничен, однако он инновативен не по ту, а по эту сторону преодолеваемого и отвергаемого, инновативен под видом старого.

Ниже мы проанализируем некоторые из функций, которыми могла нагружаться фиктивная парность в литературе XIV-XV вв (без претензии на полноту списка этих функций).

4.1.1. Каждая историческая эпоха, с каким бы логико-идеологическим инструментарием она ни обращалась к действительности, сталкивается с жизненными положениями, которые с неизбежностью, так сказать, онтологически конъюнктивны. К ним принадлежит, например, вступление в брак. Одно из назначений псевдообъединительной процедуры заключалось в том, чтобы выхолостить у такого рода ситуаций их натуральную конъюнктивную сущность и придать им сугубую формальность тогда, когда история, передаваемая в тексте, требовала их изображения.

Убедительной иллюстрацией сказанного может служить метафоризация брака Дмитрия Донского в "Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича":

И по брагѣ цѣломудрено живяста, яко златоперсистый голубь и сладкоглаголиваа ластовица (...) и плотиугодиа не творяху (ПЛДР-4, 210).

Что сдваивание биологически несовместимых существ ('голубя' и 'ласточка') не является здесь простым промахом, результатом "авторской глухоты", подтверждает последующее настойчивое возвращение анонимного создателя этого текста к мотиву 'неплотского брачного союза':

...тѣло свое чисто съхрани до женитвы (...) И по брацѣ съвокупления тоже тѣло чисто съблюде, грѣху не причастно (...) В бернѣм телеси бесплотных житие съврѣшаше (ПЛДР-4, 214).

4.1.2. Снятие вынужденной конъюнктивности составляло порой цель не только отдельного мотива, но и текста в целом. Таково "Хождение за три моря" Афанасия Никитина, где и-отношения выступают в виде опасных, раз они угрожают лицу, пребывающему в среде иноверцев, потерей его конфессиональной идентичности.

"Хождение" структурируется так, что всякое и-отношение, складывающееся между православным героем и его окружением, тут же дезавуируется в качестве лишь формального акта объединения. Сразу вслед за упоминанием о том, что купцу, в силу местных обычаев, приходится спать с женами хозяев, у которых тот останавливается на ночлег, идет рассказ о случившемся на Спасов день чуде, благодаря которому герой сохранил свою веру, хотя и был понуждаем местным ханом переметнуться в мусульманство. В том же духе: замечание о дружбе Афанасия Никитина со многими индусами непосредственно сменяется констатацией того факта, что он, блюдя суверенность, объявил им свою истинную веру и подлинное имя:

И сказах имъ вѣру свою, что есми не бесерменинъ исаядениени есмь христианинъ, а имя ми Офонасей, а бесерменьское имя хозя Исуфъ Хоросани (ПЛДР-5, 456).

В восприятии Афанасия Никитина чужеземные святыни сопоставимы с христианскими как предметы массового поклонения, но отнюдь не по качественным характеристикам. Так, он сравнивает Парват с Иерусалимом (и Меккой), но при этом подробно останавливается на зоантропоморфности индийских богов, разумеется, противоречащей христианским представлениям о сакральном¹⁸².

¹⁸² Ср. сходное суждение Н.С.Трубецкого о проведенном Афанасием Никитиным сближении индийских сакральных изваяний со статуей Юстиниана в Константинополе: Н.С.Трубецкой, "Хождение за три моря" Афанасия Никитина как литературный памятник (1926).- Перепечатано в: Семиотика, под ред. Ю.С.Степанова, Москва 1983, 453.

Сопричастность автора чужим ценностям и одновременная отторгнутость от них находит свое выражение на словесном уровне текста в макароническом смешении родного языка с восточными.

Постепенно и-отношение, связывающее Афанасия Никитина с иноверцами, перестает быть только этикетной, социальной или какой-либо иной профанной конъюнкцией и распространяется на вероисповедальные действия героя, который, утратив в пути свои книги, не в состоянии более определять христианские праздники и решает поэтому держать пост по мусульманскому календарю. Правда, и здесь перед нами квазиконъюнкция: Афанасий Никитин заверяет читателей, что во время его, общего с мусульманами, поста он молился лишь Христу-Вседержителю, не призывая имени никакого другого бога. Тем не менее этот сюжетный пункт становится поворотным: с данного момента повествуется о возвращении героя на Русь (т.е. о его выходе из квазиконъюнкции, чья кажимость все заметнее убывает).

4.2. Еще одной задачей, которая решалась с помощью приемов квазиконъюнкции, было изображение ложного мировосприятия, подозревающего и-отношения там, где их нет.

В "Повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесу" дьявол мстит архиепископу,¹⁸³ являясь при всем народе в келью святого в обличье женщины. Новгородцы принимают симулированное объединение праведника с блудницей за действительное и изгоняют Иоанна, сажая его на плот, но чудо (плот сам по себе движется против течения Волхова) убеждает их в том, что они обманулись.

¹⁸³ Мечь беса вызвана тем, что Иоанну удалось зааминить его и затем перенестись с помощью нечистой силы в Иерусалим, к гробу Господню. Мотив использования праведником нечистой силы во благо, открывающий "Повесть...", не является специфически позднесредневековым, восходя, как показал Н.Н.Дурново, к Житию святого мученика Конона Исаврийского, известного в славянских переводах, начиная уже с XI в.: Н.Н.Дурново, Легенда о заключенном бесу в византийской и старинной русской литературе. - *Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества*, т.4, Москва 1907, 68 и след. Оригинально, однако, то, что черту в позднесредневековом тексте предназначается быть средством для достижения самой что ни на есть сакральной цели. Для производства конъюнктивной операции, ведущей к пространственному совмещению верующего и святыни, позднее средневековье подбирает инструмент, чья негативность абсолютна, - адскую силу.

Чудо, которое переживает Иоанн, эксплицируется следующим образом: в каждый последующий отрезок времени герой оказывается в пространстве, все более отдаленном от той точки, в которой он должен был бы очутиться по физическим законам. Чудо заключено в усиливающейся неконъюнктивности - в увеличении дистанции, пролегающей между ожидаемым местонахождением плота со святым и тем местом, где Иоанн и впрямь находится.¹⁸⁴

4.3. Последняя из функций псевдообъединения, которую мы здесь назовем, - это моделирование инонациональной православной культуры - вместе и чужой, и своей. На квазиконъюнктивном логическом фундаменте строится "Повесть о Дракуле" - сборник новелл о румынском князе 'греческой веры' Владе Цепеше. Неполное противостояние двух культур - интерпретируемой (иноправославной) и интерпретирующей (русской) - получило в "Повести о Дракуле" соответствие в осмыслении внутреннего механизма толкуемой культуры как стремящегося преодолеть квазиконъюнктивность, с одной стороны, и все же вырабатывающего ее, - с другой.

Дракула постоянно отыскивает тот или иной способ дифференцировать то, что является ложной совокупностью. После вынужденного отступления его войск он устраивает всем 'витязям' смотр и наказывает тех, кто ранен в спину, поощряя раненных в грудь. Дракула по отдельности допрашивает монахов, вдвоем пришедших в его владения, и сажает на кол того из них, кто не соглашается с порядками, царящими в 'Мунгьянской земле'. Герой "Повести..." производит различие и внутри семейной пары: обнаружив в доме бедно одетого крестьянина большие запасы льна, Дракула повелевает убить нерадивую жену, не удосужившуюся соткать полотно мужу на рубашку.

Если испытуемый князем персонаж в состоянии, подобно самому властителю, разделять формально объединенное, то такой человек отпускается с миром. Дракула подбрасывает ограбленному купцу деньги из своей собственной казны, купец возвращает их князю и избегает его гнева.

¹⁸⁴ В XVI в. этот мотив трансформируется. В "Повести о Василии, епископе Рязанском и Муромском" Ермолая-Еразма заглавного героя пытаются удалить из города, спуская его на 'малом судне' по реке. Василий, однако, бросает на воду 'мантию' и ступает на нее, после чего 'бурный дух' несет его назад, к городу. Чудо здесь происходит благодаря разноедействию двух стихий, водной и воздушной, имеющих взаимоисключающие векторы приложения их сил.

И напротив того: лица, не умеющие разлагать двусоставное на неравные, по сути, члены, должны расплачиваться за это. Дракула вопрошает 'нищих и странных' о том, хотят ли они быть "беспечалны на сем свѣтъ" (ПЛДР-5, 558). Те отвечают утвердительно, не догадываясь, что вопрос, который им ставится, лукаво-омонимичен, двузначен: неозабоченность "этой" жизнью может подразумевать как материальное благополучие, так и полную свободу от земного бытия. Алчных нищих Дракула сжигает вместе с храмом, в котором он их собрал. Сходным образом попадает в омонимическую ловушку турецкий 'царь': Дракула обещает турецкому послу 'идти на службу' его государю; турки принимают обещание за чистую монету - Дракула опустошает приграничную часть их земель. Турецкие послы вкладывают в слово 'служба' выгодный для них смысл 'помощь', 'вассальная зависимость', в то время как Дракула понимает под 'службой' не что иное как 'исполнение ратного и государственного долга'.

Дракула гибнет, потому что, погнавшись в схватке за противником, оторвался от своих воинов и был признан за 'турчина'. Перед этим румынский князь перешел в латинство. Тот, кто открывал под парностью несходство, делается, приобщившись католичеству, жертвой неразличения своего и чужого.

Как мы постараемся доказать в следующей части книги, культура, вошедшая в права после позднего средневековья, контролировалась дизъюнктивной логикой. Влад Цепеш в "Повести о Дракуле" - носитель дизъюнктивности, которую он водворяет на место квазиконъюнкций (решительно проводя, например, контраст между по-разному ранеными воинами). В этом плане "Повесть..." отпадает от корпуса поздне-средневековых текстов, обращена в будущее. Вместе с тем, приняв латинскую веру, православный по происхождению князь сам становится олицетворением ложного объединения. В этом сюжетном пункте текст еще пользуется поздне-средневековым смысловым репертуаром. "Повесть..." - переходное образование, в котором дизъюнкция торжествует лишь временно и гибнет, вновь обернувшись тем, что она отменяла, - квазиконъюнкцией.

Назовем в заключение этой главы несколько проблем, которые заслуживают первоочередного решения, если продолжать изучение позднесредневековой культуры под избранными нами углом зрения:

а) Прежде всего, было бы необходимо расширить рассматриваемый материал за счет не затронутых в нашей работе данных из области живописи и архитектуры Московской Руси. (Появление в западно-европейской позднесредневековой живописи элементов прямой перспективы, указывающее на происходивший здесь процесс обособления наблюдателя от изображаемого, не имеет параллели в древнерусской иконописи XIV-XV вв; тем интереснее было бы понять, каким образом в последней реализовалось преодоление конъюнктивности).

б) Важный аспект более полного осмысления позднего средневековья - выяснение жанровых инноваций, совершавшихся в эту эпоху. Обособительная тенденция объясняет, например, почему в позднем средневековье жизнеописание некоего персонажа может распадаться на ряд завершенных в себе текстов, ветвиться в рассказах об отдельных эпизодах из жизни героя (ср. цикл легенд, сложившихся вокруг фигуры Иоанна Новгородского). Категория квазиконъюнкции помогает ответить на вопрос, почему именно в XIV-XV вв на Руси распространяется новеллистичность: сюжетное напряжение, рождающееся из того, что какие-либо смысловые величины объединяются по внешнему признаку, будучи несовместимыми по существу, чревато неожиданным разрешением противоречия, допускает - конституирующее новеллу - особо радикальное нарушение читательского ожидания.

с) Мы лишь констатировали то обстоятельство, что обособительность и иерархизм распределились на Руси между религиозным и социально-политическим участками жизни, но не попытались реконструировать причину этого феномена. Чем был он вызван? Только ли борьбой с татарами, которая требовала концентрации и расширения власти московских государей, как это обычно полагают? Или основанием тому служила некая особенность традиционного национального сознания?

д) Сводится ли негация и-отношения только к тем трем методам (неконъюнктивность, антиконъюнктивность, квазиконъюнктивность), о которых шла речь в работе? Не располагало ли позднее средневековье и иными программами смыслопорождения? Быть может, к трем типам отрицания конъюнкции стоило бы прибавить еще один - простое сращивание конъюнктивных членов в неразложимое образование? Материал как будто дает повод для этого. Отсюда стало бы ясно, почему в стиле "плетения словес" входят в оборот сложные эпитеты (вроде: "свѣтолучная заря" и т.п.) или почему элементы параллелизма из "Слова

о полку Игореве" 'искать себе чести, а князю славы'¹⁸⁵ сливаются в "Задонщине" в одно целое: "ищут собѣ чести и славного имени" (ПЛДР-4, 102). Но дал ли этот способ преодоления конъюнктивной ментальности результаты не только в стилистике и интертекстуальности, но и в других сферах позднесредневековой культуры, был ли он столь же фундаментальным, что и остальные способы? Мы склонны ответить на этот вопрос утвердительно, но подкрепим наш ответ иллюстративным материалом позднее (см. § IV. 2.1.1).

е) Наконец, сосредоточившись на инновативной стороне позднего средневековья, мы не уделили внимания тому, как оно усваивало и приспособляло к новым культурно-идеологическим обстоятельствам ценности раннего, ничего не сказали о том, какие из этих ценностей и каким образом оказались непреходящими.

¹⁸⁵ О подобных двусоставных формулах в раннесредневековой литературе см.: В.В.Колесов, Из заметок по древнерусской поэтике.- *Slavic Linguistics and Poetics*. Studies for Edward Stankiewicz on his 60th Birthday 17 November 1980 (= International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, vol. XXV/XXVI), 1982, 239-245.

III. РУССКИЙ РЕНЕССАНС

1. Двойное отрицание

1.1.1. Как мы стремились продемонстрировать в предыдущей главе, разнообразие манифестаций и подсистем, в котором предстает перед нами некая культурная эпоха, вовсе не означает, что ее нельзя рассматривать как целокупность на глубинном уровне диахронического исследования. В каждую эпоху какое-либо системообразующее отношение (будь то раннесредневековая конъюнктивность или позднесредневековый отказ от конъюнктивного мышления) выступает как повсеместно приложимое, увековечивает себя. Именно поэтому переход к новому этапу в развитии культуры возможен только через негацию. Раз одно единственно данное отношение уступает место другому единственно данному, то второе должно быть отрицанием первого. Ибо эти два отношения в качестве одинаково всеобщих будут исключать всякое третье отношение, будут комплементарны, составят - по принципу "или/или" - универсум отношений.

Это соображение, однако, содержит в себе внутреннее противоречие. Пусть негативность (она же - идеологичность) лежит в основе всякой большой диахронической системы. Но тогда отрицание отрицания - следующий, по такой логике, шаг на диахронической оси после простой негации - повернуло бы историю культуры вспять, сделало бы диахронический процесс обратимым, отняло бы у культурно-исторического времени его однонаправленность. Прошрое тогда стало бы будущим.

Итак, у культуры нет иного способа переместиться в новое состояние, кроме негации, с одной стороны, а с другой,- как будто нет и надежды на то, чтобы быть историей в будущем (откуда, собственно, проистекают эсхатологизм и утопизм культуры - две разновидности одной и той же убежденности в том, что история прекращаема).

Следует предположить, что описанная нами ситуация все же разрешима в том случае, если в культуре существуют два пути отрицания: простого и двойного. Есть этапы, когда культура продвигается вперед за счет однократной негации того смыслопорождения, которое было значимо прежде, и есть такие периоды, когда отрицается и тезис, и антитезис, предшествовавшие настоящему. Культура, таким образом, стремится перепробовать все допустимые дополнения до того универсального множества, которое вбирает в себя самые разные виды связи между предметами. Она, безусловно, исчерпаема, но не здесь и сейчас, а там и потом.

1.1.2. Двойное отрицание прошлого (организуя такие эпохи, как раннее средневековье, Возрождение, Просвещение, реализм второй половины XIX в., постсимволизм) семантизируется в проводящих его культурах в виде с п а с е н и я культуры: Христос искупает первородный грех; ренессансная идеология делает человека богоподобным; Руссо освобождает его от цепей, в которые он был закован; Чернышевский, Ницше и Вл.Соловьев проповедуют явление нового человека; авангард пытается и впрямь начать историю еще раз - спастись от историчности.

В результате двойного отрицания оба подвергаемые негации антецедента становятся как бы равнозначными. Несмотря на то, что они, на деле, конфронтируют друг с другом, они оказываются для позднейших наблюдателей сравнимыми между собой, откуда возникают такие научные модели исторического развития, которые рисуют противоборствующие диахронические системы в виде нерасчлененного единства (в приложении к раннему и позднему средневековью ср. хотя бы понятие "феодализма" у Маркса или недифференцированное литературоведческое описание этих периодов в упоминавшейся книге Р.Цумтора "*Essai de poétique médiévale*", а также у многих других авторов).

Культуры, исходящие из однократной негации (вроде позднего средневековья, барокко, романтизма, символизма), абсолютизируют всё, что служит цели замещения: знаки - в противоположность референтам, подражания (стилизации) - в противоположность оригиналам, инобытие - в противоположность бытию, мыслимое - в противоположность наблюдаемому. Простая негация, направленная на предшествующую диахроническую систему, требует обесценивания замещаемого, в каком бы обличье оно ни выступало. Оно обретает ценность лишь при том условии, что трактуется в качестве псевдозамещающего, за счет чего реалии превращаются в как-бы-знаки, отсылающие к какой-то другой реальности. Только если известна эта другая - высшая, трансцендентная - реальность, можно сделать заключения о данных непосредственного опыта. Именно поэтому трансцендентное становится здесь отправным пунктом для познания эмпирического (ср. § I. 0.2.2.).

Существенная черта культур, вырастающих из двойного отрицания, заключена в том, что они располагают себя по ту сторону как субституируемого (отрицая отрицаемое), так и субституирующего (отрицая отрицающее), т.е. п о т у с т о р о н у з а м е щ е н и я. Двойное диахроническое отрицание формирует текстовые универсумы, в которых стерто их отличие от фактического мира. Если в однократно негативных культурах действительность эквивалентна текстам, то в двухкратно негативных, напротив, тексты эквивалентны действительности. Коль скоро за-

мещение иррелевантно, инобытийное фактично, схватывается в опыте. Мыслимое выводимо из наблюдаемого. Процесс познания физикализуется.

Мы сказали, что по ходу диахронических изменений культура использует для своей организации все мыслимые отношения. В этом плане диахронические системы неповторимы, а историко-культурное время линейно. Но вместе с тем культуре известны лишь два вида отрицания - простое и двойное. Поэтому небывалое прежде отношение утверждается либо в таких системах, которые отнимают ценность у замещаемого, либо в таких, для которых иррелевантно самое замещение. В этом смысле последующая эпоха в какой-то мере, конечно же не полностью, повторяет ту, которая предшествует предшествующей, а историко-культурное время относительно циклично.

1.2.1. Русская культура XVI в. отвергла и раннее, и позднее средневековье. Иными словами, она отрицала и конъюнкцию, и ее отрицание.

Если неверно, что некоторое явление связано с другим явлением и-отношением, и в то же время неверно, что оно не может находиться в и-отношении, следовательно, оно оппозитивно всему, с чем оно соотносимо. Хотя явление и не объединимо ни с чем, его нельзя считать на себе замкнутым. Некоторый X имеет с Y-ом общий признак и одновременно отгорожен от Y-а собственным свойством, которого нет у Y-а.

Культура, пришедшая на смену как раннесредневековой, так и позднесредневековой, покоилась на дизъюнкции и. Системогенерирующее отношение здесь - это отрицание как сопоставимости, так и несопоставимости вещей. Они несопоставимы, т.е. противопоставлены.

Из сказанного явствует, что дизъюнкция не просто отрицание конъюнкции (как того хотелось бы классической формальной логике - идеологичной уже потому, что она двузначна), но альтернатива и конъюнктивному, и негирующему конъюнктивности типам сознания.

1.2.2. Наша задача в дальнейшем будет состоять в том, чтобы доказать дизъюнктивный характер русской культуры XVI в.

С легкой руки К.Леонтьева Россия той эпохи, которая могла бы быть соположена общеевропейскому Возрождению, была исторгнута из поступательного движения мировой культуры. В статье "Византизм и Славянство" (1875) К.Леонтьев писал:

...Россия (...) не вступила тогда же [в XV-XVI вв., - И.С.] в период цветущей сложности и многообразного гармоничного творчества, подобно современной ей Европе Возрождения (...) Эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во

всех культурах, эпоха многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего, или частей (...) Нашу эпоху Возрождения, наш XV век, начало нашего более сложного и органического цветения (...) надо искать в XVII веке, во время Петра I или, по крайней мере, первые проблески при жизни его отца.¹⁸⁶

Позднейшая русская историософия солидаризовалась с К.Леонтьевым, если и не в деталях, то в принципе. Бердяев (1923) приурочил русский Ренессанс, якобы не состоявшийся в XVI в., к эпохе Александра I:

Нам не было дано пережить радость Ренессанса, у нас, русских, никогда не было настоящего пафоса гуманизма, мы не познали радости свободной игры творческих избыточных сил (...) В русской литературе и русской культуре был лишь один момент, одна вспышка, когда блеснула возможность Ренессанса, - это явление пушкинского творчества, это - культурная эпоха Александра I. Тогда и у нас что-то ренессансное приоткрылось.¹⁸⁷

Хотя отдельные параллели между русскими людьми XVI в. и деятелями западно-европейского Возрождения и проводились, никто пока еще не рискнул утверждать, что русская культура во времена Василия III, Ивана Грозного и Бориса Годунова была эквивалентной ренессансной культуре Западной Европы.

Наш тезис, согласно которому Россия была поглощена в XVI в. преодолением средневекового типа мышления в обоих его диахронических вариантах (начальном и конечном), с неизбежностью подразумевает, что мы ставим Московское государство этого столетия вровень с оторвавшейся от средневековья по ходу Ренессанса Западной Европой второй половины XV-XVI вв. Но тогда нам следовало бы признать, что дизъюнктивность была системообразующим принципом и в западно-европейском Ренессансе. Мы, действительно, так думаем. Однако у нас нет в этой книге, ограниченной русским материалом, возможности сколько-нибудь убедительно обосновать эту мысль.

1.2.3.1. Впрочем, мы можем хотя бы бегло указать здесь на несколько, достаточно репрезентативных для культурной практики западно-

¹⁸⁶ К.Леонтьев, *Собр. соч.*, т.5. Восток, Россия и славянство, Москва 1912, 115-116.

¹⁸⁷ Н.А.Бердяев, *Смысл истории*. Опыт философии человеческой судьбы, изд. 2-у, Paris 1969, 220.

европейского Ренессанса, фактов, которые самым непосредственным образом отвечают понятию дизъюнкции.

Разве не означает гелиоцентрическая система Коперника, что в космосе имеются два взаимоисключающих центра - культурно-биологический (Земля) и физический (Солнце)? Разве не дизъюнктивным подходом к реальности объясняется ренессансное учение о множестве миров, которое предполагает, что у л ю б о г о универсума есть альтернатива. Разве не дизъюнкция диктовала Макиавелли представление о двойной морали - одной, которой обязан руководствоваться властитель, и другой, подходящей для его подданных? Разве обожествленный Возрождением человек, властвующий над природой, не составлял оппозицию Создателю всего сущего? Разве итальянская вилла не расчленяла домашний очаг на городское и на сельское жилище? Разве не стремилась возрожденческая живопись передать разновременные события на одной и той же изобразительной плоскости?

Само собой разумеется, что, усматривая в дизъюнктивности логическое начало, обусловившее всякое преодоление средневековья, мы вовсе не исключаем того, что она воплотилась в русской культуре в особых, по сравнению с западно-европейской, формах. Одна из обычных ошибок, возникающих в процессе стадийного моделирования социокультурной истории, состоит в том, что какой-либо этнический вариант диахронической системы, в котором данная система выразилась особенно ярко и многосторонне (допустим, итальянский Ренессанс, французское Просвещение или немецкий романтизм), принимается научной мыслью (по принципу *pars pro toto*) за критерий при подходе к прочим национальным культурам. И тогда они расцениваются исследователями либо как лишь "испытавшие влияние" национальной культуры, взятой за образец, либо как "деформировавшие" ее исходную программу, либо как вообще не прошедшие ту или иную эволюционную стадию, и т.п.

1.2.3.2. Будь наши суждения о западно-европейском Возрождении претендующими на серьезность, а не столь гипотетически-куцыми, какими они - по необходимости - явились, нам пришлось бы пуститься в полемику с распространенными в научной литературе концепциями, которые выдвигают иные, чем дизъюнктивность, критерии для понимания ренессансной культуры. Хотя и не втягиваясь по настоящему в такого рода споры, мы все же наметим некоторые из тех направлений, в которых они могли бы вестись.

Так, М.Фуко определил преобладающее в Ренессансе отношение знака к референту как "подобие" ("*la ressemblance*") во всяческих его прояв-

лениях.¹⁸⁸ Но как было уже постулировано, любая культура, базирующаяся на двойной негации, уподобляет знаковый мир референтному, устанавливает какое-либо сходство первого со вторым. В чем тогда специфика именно ренессансного знака? (Коротко заметим: ее следует искать, с нашей точки зрения, в том, что "подобие" ренессансного знака референту вместе с тем предполагает контраст между ними. Чтобы сделать это парадоксальное соображение наглядным, напомним о пристрастии возрожденческих авторов к утопическому дискурсу: знак здесь референтноподобен (Мор и Бэкон конституируют описания идеального жизнеустройства как свидетельства очевидцев), но отсылает к такому миру, которого заведомо нет в наличии, - к безместности, подчеркнутой в названии текста Мора).

В других случаях Ренессанс сводится, начиная с Я.Буркхардта, к "индивидуализму", к "власти субъективного" (над объективным).¹⁸⁹ Когда исследователи касаются не субстанции ренессансного содержания, как Я.Буркхардт, а формы содержания, тогда последняя понимается обычно в качестве "гармонической" вразрез с "дис-гармоничностью" либо барокко (Г.Вельфлин),¹⁹⁰ либо "маньеризма" (А.Хаузер).¹⁹¹

¹⁸⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, 32 ff. Ср. также: Claude-Gilbert Dubois, *L'Imaginaire de la Renaissance*, Paris 1985, где идеи М.Фуко хотя и разделяются в целом, но все же подвергаются частичной критики (49 ff).

¹⁸⁹ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860, 1869).- J.B., *Gesammelte Werke*, Bd. III, Darmstadt 1955, 89 ff.

¹⁹⁰ Г.Вельфлин, *Ренессанс и барокко* (1888), СПб. 1913, 64-65.

¹⁹¹ Arnold Hauser, *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Manierismus seit der Krise der Renaissance* (1964), München 1979, 7 ff. Категорию "маньеризма", в том виде, в каком она выработана современной наукой, едва ли можно принять без самых серьезных оговорок. Обычно это понятие смешивает поздний Ренессанс и барокко (и точно так же в представлении о "сентиментализме" теряется различие между поздним Просвещением и ранним романтизмом, а понятие "Biedermeier-Zeit" размывает границу между вырождающимся романтизмом и нарождающимся реализмом). Д.Фрей, например, относит к "маньеризму" такого, типично барочного, художника, как Рембрандт (Dagobert Frey, *Manierismus als europäische Stilerscheinung. Studien zur Kunst des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1964, 48). О том, сколь диахронически абсурдной бывает идея "маньеризма", свидетельствует одно из высказываний А.Хаузера: "Manieristische und barocke Bestrebungen erscheinen am Anfang dieser Periode [в 20-30-е гг XVI в.,- И.С.] ebenso innig miteinander verquickt wie am Ende" (А.Хаузер, *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur...*, 20).

Даже если не вдаваться в существо этих научных моделей, ясно, что они методологически дефектны, как и все иные бинаристские попытки концептуализовать историю культуры. Поскольку в случае обоих противопоставлений: 'субъективное' vs. 'объективное' и 'гармоническое' vs. 'дисгармоническое' *tertium non datur*, постольку они отнимают у культуры во всей ее полноте и длительности право на многообразие и всегдашнюю историческую специфичность. ("Индивидуализм", согласимся мы, был присущ Ренессансу, как эпохе, противопоставлявшей любую единицу всем прочим и всему, однако он обнаруживается и в иных системах, допустим, в начальном символизме. И точно так же: "гармоничность", взятая сама по себе, - это не только ренессансный, но и, скажем, раннесредневековый феномен).

2. Социодизъюнкция

2.1.1. В сфере социальной жизни Московского государства господствовавшее в XVI в. дизъюнктивное мышление дает себя знать наиболее отчетливо в предпринятом Иваном Грозным расчленении страны на "земщину" и "опричнину"¹⁹².

Образование этой, внутренне оппозитивной, структуры власти было своего рода дизъюнктивным обменом, при котором Иван Грозный уступил царские prerogatives земскому правителю, Симеону Бекбулатовичу, и как будто попал в беспризнаковое положение, вместе с тем обязав своих опричников терроризировать земщину - полностью обесправливать противную сторону. Недизъюнктивный обмен, позволяющий обеим сторонам сохранять идентичность, был неприемлем для Ивана Грозного: не случайно он посвятил этому специальное послание, в котором отказался вернуть крымским татарам их военачальника Дивея, что могло бы спасти находившегося у них в плену опричника Василия Грязного.

Установление опричнины довело до логического максимума ту тенденцию, которая стала заметной в великокняжеском быту, начиная с

Барокко, таким образом, возникает в культурной истории, которой навязывается "маньеризм", чтобы исчезнуть и затем вернуться. Но течение времени необратимо, в том числе и времени культуры. Критика, направленная против толкований "маньеризма", не означает, впрочем, что нужно игнорировать те конкретные исследовательские наблюдения, которые были сделаны при использовании этой категории в приложении к культуре второй половины XVI в.

¹⁹² Ср. также несостоявшееся намерение Ивана Грозного завещать страну сразу двум сыновьям.

эпохи Василия III, а именно: стремление царя конституировать свое ближайшее окружение по контрасту с остальным социумом на всех его ступенях. Если верить свидетельствам С.Герберштейна (Sigismund Herberstein, *Rerum moscoviticarum commentarii* - 1556. Moskovia - 1557), Василий III противопоставил своих телохранителей, поселенных в слободе Наливки ("Nali"), прочим московским жителям, сняв в слободе ограничения, действовавшие за ее пределами (телохранителям дозволялось потреблять алкоголь ежедневно, а не по определенным дням, как это было принято на Руси¹⁹³).

И опричникам Ивана Грозного, и телохранителям Василия III не разрешалось вступать в контакт с лицами, не принадлежавшими к их среде. Сходным образом Иосиф Волоцкий запретил его приверженцам общаться с иноками, следовавшими за Вассианом Патрикеевым.¹⁹⁴ Соответственно, Вассиан Патрикеев заявил во время церковного суда над ним:

Иосифова монастыря у меня старцы и в кельи не бывали - яз их к себе не пушаю, и дела мне до них нет.¹⁹⁵

Какой бы ни была по своему происхождению группа, она не находилась в коммуникативном обмене с другой группой: информация, циркулировавшая в одном коллективе, не могла быть в дизъюнктивном обществе равно значимой и для иного коллектива (ср. еще наставление попа Сильвестра в "Домострое", сурово запрещающее слугам рассказывать посторонним лицам о делах их хозяев).

2.1.2. Культура XVI в. не признавала ни иерархических, ни обособляющих отношений, характеризовавших культурную практику XIV-XV вв.

Смена иерархичности дизъюнктивностью выразилась, среди прочего, в том, что Иван Грозный перешел от управления страной, функционировавшего по схеме: великий князь -> боярство -> подданные, к двоичному противопоставлению: абсолютный властитель vs. подданные.

Аннулированием обособлений объясняется, например, тот факт, что в XVI в. областные святые возводятся в ранг общерусских. Иван Грозный стимулировал этот процесс, отправившись, как сообщает "Летопи-

¹⁹³ Сигизмунд Герберштейн, *Записки о Московии*, Москва 1988, 132.

¹⁹⁴ См., например: В.Жмакин, *Митрополит Даниил*, Москва 1881, 105.

¹⁹⁵ Цит. по: Н.А.Казакова, *Вассиан Патрикеев и его сочинения*, Москва-Ленинград 1960, 296.

сец начала царства...", на поклонение муромским святым, Петру и Февронии, во время Казанского похода:

А самъ государь пошел из Володимеря июля 10, в недѣлю, к Мурому, и прииде в Муром того же мѣсяца 13, в среду. И приходитъ государь в соборную церковь града того же Рождества пречистые и к сродником своим [местное и центральное связываются генеалогическими узами,- И.С.] великимъ чудотворцамъ князю Петру и княгини Февронии и по всѣм святым мѣстом обходить с молениемъ.¹⁹⁶

В то время как местные сакральные лица становятся предметом общенационального культа, вокруг вновь канонизированных развертываются споры о их святости: Вассиан Патрикеев не признавал святыми митрополита Иону (мощи открыты в 1472 г.) и Макария Калязинского (мощи открыты в 1521 г.)¹⁹⁷; канонизация еще не означает для дизъюнктивно взирающего на мир религиозного деятеля, что он обязан придерживаться официального мнения церкви.

2.2.1. Организация в XVI в. элитарных групп, вроде опричного братства, была лишь одним из многих социальных фактов этого времени, дизъюнктивных по своему содержанию. Дизъюнкция охватывала и всевозможные другие проявления социальности, в том числе судебное дело.

Старец Зиновий Отенский в письме (между 1531-1547 гг) к дьяку Якову Васильевичу Шишкину, занимавшемуся судебными разбирательствами в Новгороде, призывал адресата к тому, чтобы тот безоговорочно различал правого от виноватого ("суд бо милости не имать") и, главное, не попустительствовал примирениям истца и ответчика:

А что судия миритися велит исцом, и та малая правда судиина, занеже дружит виноватому, а правому грубит, велит силою отступатися правому правого своего (...) А только судия велит миритися, ино будет изобижен правой (...) Отнюдь, государь, судье от суда отсылать не подобает на мир...¹⁹⁸

¹⁹⁶ Полное собрание русских летописей, т.29. Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александроневская летопись. Лебедевская летопись, Москва 1965, 86.

¹⁹⁷ В.Жмакин, Митрополит Даниил, 213 ff.

¹⁹⁸ Цит. по: А.И.Клибанов, В.И.Корецкий, Послания Зиновия Отенского к дьяку Я.В.Шишкину.- Труды Отдела древнерусской литературы, т. XVII, Москва-Ленинград 1961, 222-223.

Праведный суд, т.е. достижение истины через разделение, - одна из излюбленных тем в русской публицистике XVI в., которую развивают и Иван Пересветов в "Большой челобитной", и Курбский в концовке Первого послания к Ивану Грозному.

Судебник 1550 г. впервые в русской юридической практике предусмотрел - уже в самых начальных своих статьях - преследование судей, не соблюдающих законы: тот, кто утверждает дизъюнкцию, подвластен ей, как и все остальные члены общества.

Именно в XVI в. узакониваются наказания преступников путем членовредительства - отсечения рук, пальцев и пр.¹⁹⁹ Отсутствие того или иного телесного признака должно было отныне помещать подвергаемых судебному преследованию во всегдашнюю наглядную оппозицию к законопослушным гражданам.²⁰⁰

2.2.2. Поскольку для юридического сознания была релевантна дизъюнкция и только она одна, постольку оно не могло не уравнивать самые разные преступления, которые, вне зависимости от их конкретного характера, составили во всей их совокупности отрицательный полюс в оппозиции правовое/неправовое поведение,

Иосиф Волоцкий апеллировал к государственной власти с тем, чтобы она взялась за искоренение еретиков, вводя, таким образом, вероисповедальное инакомыслие в разряд уголовно наказуемых деяний:

Аще же кто речет, яко святии апостоли и преподобнии отцы повелѣша царемъ и княземъ и властелемъ во отмщение быти зло дѣлающим, еже есть убийцамъ и прелюбодѣмъ, татбу же и разбойничество и иная злая дѣла творящимъ, а не о еретичех, ниже отступницех, и аще убо о убийцах и о прелюбодѣях, и иже иная злая дѣла творящих, повелѣно бысть сице, множае паче о еретичех и отступницехъ подобает тако же быти, яко же свидѣтельствуеть Божественное Писание (ПЛДР-6, 332, 334).

Крайняя нетерпимость к новгородско-московским еретикам Иосифа Волоцкого, настаивавшего на том, чтобы они были подвергнуты физическому уничтожению, свидетельствует, что он представлял себе рели-

¹⁹⁹ Н.Евреинов, *История телесных наказаний в России*. Reprint of a Pre-Revolutionary Edition (Date and Place of First Publication not Indicated), New York 1979, 26 ff.

²⁰⁰ Ср. эстетизацию публичной казни в западной Европе XVI в.: Samuel Y. Edgerton, Jr., *Maniera and the Mannaia: Decorum and Decapitation in the Sixteenth Century.- The Meaning of Mannerism*, ed. by F.W. Robinson and S.G.Nichols, Jr., Hannover-New Hampshire 1972, 67-103.

гиозность в виде строгого контраста между признаковостью и беспризнаковостью: тот, кто отклоняется от общей религиозной нормы, должен исчезнуть. Раз вероисповедальная норма являет собой знаковый член противопоставления, а отступление от нее беспризнаково, значит, истинная религиозность предполагает убийство еретика, которое богоугодно, сакрально:

...егда же узритъ невѣрныя же и еретики, хотящих прельстити православныя, тогда подобаетъ не точию ненавидети их или осуждати, но и проклинати и язвити, и симъ руку свою освятити (ПЛДР-6, 326).

В светском варианте требование физически искоренять преступников было высказано Пересветовым. В "Сказании о Магмете-салтане" он сообщал о том, что в Турции - государстве, близком для автора к образцовости,

...таковому человеку смертная казнь бывает, что цареву заповедь преступает.²⁰¹

2.3. Подчиняя себе социальную динамику, дизъюнктивность создает особо резкое несоответствие между исходной и конечной ролями, которые индивид играет в общественной жизни. Чем ниже стартовая социальная позиция человека, тем выше финальная.

В открывающем "Степенную книгу" рассказе об Ольге, которая изображена здесь как первая из принявших христианство на Руси, подчеркивается 'неблагородная' генеалогия героини, ведущей свое происхождение "отъ рода же не княжеска, ни вельможеска, но отъ простыхъ людей".²⁰² Низким начальным социальным статусом наделена и будущая святая (дочь 'древолазца') в "Повести о Петре и Февронии Муромских". Старец Филофей, идеолог русского мессианизма, заметил о себе в "Послании к Мунехину о покорении разума Откровению": "я человекъ селской".²⁰³ В "Житии Новгородского архиепископа Серапиона" (написано между 1516-1538 гг) социодинамика, зиждущаяся на или-отношении, обсуждена особенно подробно:

²⁰¹ И.Пересветов, *Сочинения*, подготовил текст А.А.Зимин, Москва-Ленинград 1956, 158.

²⁰² *Полное собрание русских летописей*, т. 21, первая половина. Книга степенная царского родословия, ч. I, СПбетербург 1908, 6.

²⁰³ В.Малинин, *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*. Историко-литературное исследование, Киев 1901, Приложение, 33 (вторая пагинация).

Сей Серапион, о возлюблении, от села Пехорка именуемо, от предел великаго и пресловущаго града Москвы в двадесят попришь отстоя. Никто же ми да зазирает яко отечество худо блаженному прирещи и село оно именовавши (...) Слыша сего дивнаго мужа, яко от села есть и на толику высоту добродетельми възиде, яко [далее следует, возможно, цитата из Послания Филофея к великому князю Василию,- И.С.] гражданину быти небеснаго Иеросалима. Светел толико, яко и сам российского царства скипетродержащим знаему быти, яко и в туждих странах слышану быти, и знаменми и по смерти сияти. Поселянин ли еси дерзай, можеш бо быти гражданин небесный, яко же и Серапион, токмо управися в добродетель. Гражданин ли еси, внимай, и да не посрамит тя в день испытания поселянин сей, небесный град наследуя.²⁰⁴

Разбираемому здесь представлению о социодинамике как будто противоречит факт закрепощения крестьян в конце XVI в. Это противоречие, однако, присуще самому дизъюнктивному мировидению. Дизъюнктивная социодинамика может и переводить человека из самого низкого положения в самое высокое, и протекать так, что у личности отбирается 'личностность', свобода автоидентификации; укоренение крепостничества подразумевало, что крестьянин как правовая единица станет беспризнаковым, в отличие от его хозяина.

2.4.1. Культура XVI в. как на Западе, так и в России сделала утопизм привилегированным подходом к устройению социума. Утопический дискурс как нельзя лучше соответствовал дизъюнктивному мировоззрению: ведь всякая утопия проектирует желаемое общество как сугубо контрастное в сравнении с наличным. Идеальное государство лишено тех негативных признаков, которые автор утопии обнаруживает в обступающей его социальной повседневности, и, с другой стороны, определяется такими позитивными чертами, которых этой повседневности не достает.

Специфика русской утопии XVI в. заключалась в том, что она, вразрез с западно-европейской, не была философской, не распространялась на все социальные слои, не моделировала обновление общественного организма в целом. Русская утопия этого столетия имела классовый характер, предлагая частичные изменения социальной структуры в пользу той или иной группы лиц.

²⁰⁴ Цит. по: Г.Н.Моисеева, *Житие Новгородского архиепископа Серапиона.- Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XXI. Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы, Москва-Ленинград 1965, 152-153.

Ермолай-Еразм занимается в "Правительнице", прежде всего, установлением справедливости для крестьян, которая, по его мнению, пришла бы, если бы "различныя работныя ига" (ПЛДР-6, 652), создающие неравенство среди 'ратаев', были заменены единообразным для всех налогом обложением. Пересветов защищает в своей милитаристской утопии, каковой является "Большая челобитная", интересы лишь 'воинников' (служилого дворянства), надеясь на то, что они составят непосредственное окружение царя, после того как от власти будут устранены 'вельможи'.

Эта парциальность первых утопических проектов в России, по-видимому, отражала то особое положение, в котором пребывало Московское царство, - практически единственно православное на свете и, таким образом, не располагавшее возможностью порождать универсальную - всеместно (в том числе и всеклассово) - приложимую истину. Знаменательно, что Филофей отвергал философию (высказывание об общезначимом, всеприемлемом) как такой способ познания, на котором не почивает благодать, читай: который не подходит для богоизбранного - всему противостоящего - государства:

...аще ли философское сложение, их же не остьни Дух свя-
тый...²⁰⁵

Философия в России далеко не случайно началась с тезиса (сформулированного Чаадаевым) о превосходстве чужой религии (католицизма) над местной.

2.4.2. Дизъюнкция, как и любая иная логическая операция, не составляет достояния одного исторического периода, используется в практике культурного строительства всегда. Так, или-отношение питает собой утопию: хотя утопия и стала массовым продуктом как раз в XVI в., хотя она и достигла именно в это время самоосознания, локализовав себя, идеальное (по почину Мора), в у-топосе, в нулевом месте, противоположном в с я к о м у пространству, тем не менее она существовала, понятно, и до наступления дизъюнктивной эпохи. Большие диахронические системы культуры не обладают полной логико-смысловой спецификой. Своеобразие фаз в развертывании культуры относительно, оно возникает за счет того, что некая трансисторическая операция, будь то конъюнкция, отрицание конъюнкции, дизъюнкция и т.п., превращается из возможности культуры в ее императив, начинает доминировать над прочими логическими процедурами.

²⁰⁵ В.Малинин, *Старец Елеазарова монастыря Филофей...*, 33 (вторая пагинация).

Без этого история была бы только дискретной, т.е. историей, помимо жанровой преемственности, помимо интертекстуальности; без этого не было бы истории как того, что притягивает к себе интерес настоящего, без этого не было бы истории как дисциплины (не только в научном смысле слова).

Нужно, впрочем, обратить внимание на то, что утопии XVI в. усугубляют свойственную этому дискурсу дизъюнктивность. Она не только соотносит между собой данную и искомую форму социальности, как это обычно для любой утопии, но и организует искомую форму изнутри. В утопиях, созданных при Иване Грозном, рисуется такое равенство индивидов, которое складывается в результате их одинаковой отделенности от других лиц или другого лица. Отдавая 1/5 урожая со двора 'царям и вельможам', крестьяне в "Правительнице" оказываются сходно противопоставленными правящему классу (причем, выбранная Ермолаем-Еразмом мера налогообложения понимается им как естественная, ибо "едино зерно родит пять" [ПЛДР-6, 658])²⁰⁶: тем самым дизъюнкция натурализуется, преподносится в качестве от природы идущего миропорядка. Пересветов нивелирует различия внутри верхушечного слоя общества (между 'воинниками' и 'вельможами'), проводя идею абсолютной власти, 'царской грозы', уравнивая выдвинутых на привилегированную позицию людей в их соподчиненности царю.

2.4.3. Утопическое мышление, органически подходившее культуре XVI в., производило в этом столетии экспансию в самые разные жанровые области. Даже, казалось бы, сугубо деловые, хозяйственные инструкции, изложенные Сильвестром в "Домострое", пропитаны утопизмом.

Разумное ведение хозяйства, согласно Сильвестру, преследует цель накопить в доме запасы на черный день. То, что исчезает из внешнего мира (совсем или частично), остается наличным в мире семьи:

Выном году чево не родилоя или дорого, ино темъ запасомъ как даромъ проживет (...) А коли чево изобилно запасено в дешевую пору, ино в дороговлю и продасть, ино самъ ель и пиль даромъ, а денги опять дома: доброго человека и доброй жены николи ни в чем меженина не имет (ПЛДР-7, 132).

²⁰⁶ Ср.: Д.С.Лихачев, Иван Пересветов и его литературная современность.- В: И.Пересветов, *Сочинения...*, 37-38.

Родовое хозяйство, как видно, пребывает в дизъюнктивном отношении к окружающей среде. Но мало того. В эту дизъюнкцию привносится утопический смысл. В хозяйственном микрокосме достижима конечная, идеальная упорядоченность, сакрализующая его до такой степени, что он сопоставляется с раем (почему, собственно, духовное лицо и становится автором экономических поучений):

Ино то у добрых людей, у порядливой жены всегда домъ чистъ и устроенъ,- все по чину и упрятано, гдѣ что пригоже, и причищено, и приметено всегда: *в устрой как в рай войти* (ПЛДР-7, 120).

Оборотной стороной утопизма, подразделяющего социальность на совершенную и несовершенную, было распространенное в XVI в. представление о данной здесь и сейчас действительности как о бесструктурной, испытывающей распад, образующей немаркированный элемент в дихотомии 'организованность'/неорганизованность' (такова, например, картина 'градского недугования', набросанная Максимом Греком в сочинении под названием "Слово, пространне излагающе, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последняго жития").

3. Сакральное или мирское и сакральное "или".

3.1.1. Дизъюнкция в роли культуропорождающего начала вызывает к жизни дизъюнктивность при понимании дизъюнктивности. Примененная к какой-либо постоянно используемой нашим сознанием дифференциации, допустим, к различению природы и культуры, имманентного и трансцендентного, своего и чужого, текста и референта и т.п., дизъюнкция не предугадывает, какая из двух разграничиваемых величин будет лишена признаковости, а какая наделена ею. (Сама по себе дифференциация, повторим сказанное в разделе о позднем средневековье,- вовсе не обязательно дизъюнктивна).

Раз так, то открывается возможность толковать или-отношение по принципу или-отношения к или-отношению.

Каждая культура распадается на противоборствующие подсистемы на свой лад - в зависимости от того, в каких вариантах способна манифестировать себя доминирующая в ней логическая операция. Культуры несходны между собой не только как целокупности, но и как множественности, как сцены, где холизм прячется за разными масками. Дизъюнктивная культура спорит о том, как должна быть семагтизирована и аксиологизирована дизъюнкция.

Ниже мы рассмотрим с этой точки зрения религиозность XVI в. (взятую лишь в малых извлечениях).

3.1.2. В пору господства дизъюнктивности сакральное и профанное могли сопрягаться между собой двояко: либо как минус-профанное/профанное, либо как сакральное/минус-сакральное. Этим расхождением в интерпретации или-отношения объясняются разгоревшиеся в XVI в. прения между "нестяжателями" и сторонниками монастырских владений.

Если маркировано профанное, а сакральное трактуется в качестве немирского, то 'вотчины и волости' не должны передаваться монастырям, которые, прими они такого рода пожертвования, стали бы носителями чуждого им свойства. В одном из документов "нестяжательства", "Валаамской беседе" (не ранее 1547 г.), читаем:

То есть царское по иноком не милосердьство, но душевредство и бесконечная погибель, что иноком княже и боярское мирское жалование давати, аки воином, волости со христианы.²⁰⁷

Призыв к "нестяжательству" окружается в "Валаамской беседе" эсхатологическими мотивами:

А при последнем времени будут человецы и изволят быти мнози во иноцех, и сряжаются во образ той, аки женихи на женитву...²⁰⁸

Сакральное, которое выступает в виде минус-мирского, распространяется, как явствует из приведенной цитаты, тем интенсивнее, чем сильнее убывает профанная действительность, чем ближе она к полному завершению.

Любое обладание, и, быть может, прежде всего власть, коль скоро оно творит признаковость и тем самым профанность, не совместимо

²⁰⁷ Г.Н.Моисеева, *Валаамская беседа - памятник русской публицистики середины XVI века*, 163. Иначе, нежели "нестяжатели" XVI в., смотрел на монастырскую собственность Нил Сорский, хотя и их предшественник, но все же еще человек позднего средневековья: "Нил не выступает против монастырского землевладения, не доказывает его вредности, а лишь не советует гордиться и увлекаться "притяжением сел"" (Я.С.Лурье, *Идеологическая борьба в русской публицистике XV-начала XVI века*, Москва-Ленинград 1960, 341).

²⁰⁸ Г.Н.Моисеева, *Валаамская беседа - памятник русской публицистики середины XVI века*, 164.

для "нестяжателей" с иночеством и священством. Вот как сформулировал эту идею глава "нестяжателей", Вассиан Патрикеев, в "Собрании некоего старца":

...яко нелепо мертвецу на коне ездити, тако мниху власть приемлющу...²⁰⁹

И наоборот: если сакральное маркировано, а мирское нет, то религиозный институт, в частности, монастырь, имеет право на земли - ведь у профанного нет никакого собственного смысла, само по себе оно не существует. Обладание не противоречит сути сакрального.

Профанное возникает в результате того, что из сакрального вычитается определяющий его признак. Так полагал защитник монастырской собственности Иосиф Волоцкий. Споря с "жидовствующими" по поводу 'богоподобия человека', Иосиф Волоцкий настаивал на том, что человек (представитель профанного) только потому и может быть сочтен 'образом Бога', что всякий 'образ' теряет важнейшие черты оригинала:

Таколи мнитсѣ вамъ, безумнии просто, еже по образу бывающее, неизмѣнно и подобно тому самому, еже по образу, бываетъ; елмаже и тѣннаго царя ухищренны образъ все ли имать всебѣ, еже царь имѣть; никакѡ же! но елико ся вмѣщаетъ. Аще ли бы все имѣлъ, еже царь имать: то не бы образъ былъ царевъ, но самъ царь. Такоже и о челоувѣцѣ приемли!²¹⁰

Чем в большей степени мирское старается стать признаковым за счет сакрального, тем менее оно является вообще чем-то; в этом случае оно превращается в совершенное ничто - в безвластие в земной жизни и в бездушевность - в иной:

И ты, господине, - обращался Иосиф Волоцкий к Ивану Ивановичу Третьякову,- поразсуди себе, яко не точию власть

²⁰⁹ Н.А.Казакова, *Вассиан Патрикеев...*, 225.

²¹⁰ Иосиф Волоцкий, *Просветитель, или обличение ереси жидовствующих*, Казань 1903, 84; ср. размежевание 'образа' и оригинала в несколько ином контексте у Максима Грека ("Слово на люторы"): "По сему же [по Моисееву завету,- И.С.] творимъ образы подобна, и почитати же сихъ и поклонятися добро и богоугодно дѣло, точию не боготворити сихъ и не глаголати образу, яко сей есть Богъ нашъ, но образъ подобия плотскаго смотра... (Максим Грек, *Сочинения*, ч.1, Казань 1859, 486).

иземлет Бог от иже церковная и монастырская восхищати желающих, но и душа отъемлет страшными лютыми муками.²¹¹

3.1.3. Столкновение "нестяжателей" и иосифлян не исчерпывается разногласиями по вопросу о церковно-монастырском имуществе. Обе партии сформировали более или менее разветвленные общерелигиозные учения, которые были зеркально симметричны.

Вассиан Патрикеев зашел в своих взглядах, чьей подоплекой было отождествление сакрального с не-профанным, столь далеко, что впал, по выражению митрополита Даниила, отвечающему каноническим христианским представлениям, в ересь "нетленномнителей", упорно отказываясь признать у Христа, помимо божественной, также человеческую ипостась. На соборном суде Вассиан Патрикеев, не смущаясь своей ролью заведомо обреченного на проигрыш, заявлял:

Азь, господине, как дотолѣ говорилъ, такъ и нынѣ говорю: плоть Господня нетлѣнна до гроба и во гробѣ нетлѣнна.²¹²

В свою очередь, Иосиф Волоцкий, приравнивавший профанное к не-сакральному, безоговорочно отнимал у человеческого сознания способность толковать Священное Писание (которое было некогда доступно для усвоения лишь отцам церкви):

...мы, плотяни суще, духовнаа мудръствовати не можемъ.²¹³

Чтобы глубже разобраться в той логике, которой руководствовался Иосиф Волоцкий, следует учесть, что сакральное в своей отмеченности становилось для него эквивалентным иным признаковым элементам культуры, находящимся - по самой своей сути - в конфронтации с беспризнаковыми. Так, закон - всегда маркированный противочлен в оппозиции к недолжному, почему Иосиф Волоцкий усматривал у светских юридических установлений сакральное происхождение:

Аще убо святии отцы, иже на вселенскихъ и на помѣстных соборех бывшеи, и от святаго и животворящаго духа наставляеми, и учиниша божественная правила и законы и словеса святыхъ отецъ, и яже от устъ самого Господа святыхъ его заповѣди, со всѣми же сими и градстии законы сочеташа святии отцы древнии. И хто убо дерзнетъ сихъ отложить или поху-

²¹¹ *Послания Иосифа Волоцкого*, подготовка текста А.А.Зиминой и Я.С.Лурье, Москва-Ленинград 1959, 201.

²¹² В.Жмакин, *Митрополит Даниил*, 227.

²¹³ Иосиф Волоцкий, *Просветитель...*, 185.

лити, яже от Святаго Духа и святыхъ отецъ прията быша, и сочетана со всѣмъ божественнымъ Писаниемъ? (ПЛДР-6, 334).

3.2.1. Наряду с тем, что дизъюнкция была призвана в XVI в. специфицировать отношение между сакральным и мирским, она также сама стала в это время сакральной ценностью. В частности, дизъюнктивность освящалась постановлениями церковных соборов.

Многие из решений Стоглава (1551) представляют собой не что иное как широкое внедрение оппозитивности в религиозный и повседневный обиход. Стоглав возбраняет вход в алтарь "простымъ людемъ и второбрачнымъ"²¹⁴, усиливая тем самым противоположность между алтарной частью и остальными помещениями церкви (ср. выше об относительности этой разделенности в русской раннесредневековой культуре); выступает против погребения женщин в мужских, а мужчин в женских монастырях и против совместного мытья мужчин и женщин в банях; очищает православный ритуал от мусульманских влияний, запрещая прихожанам возлагать на себя в церквях головные уборы (ибо "то предание проклятаго и безбожнаго Махмета"; между тем "въ коейждо убо странѣ законъ и отчина, а не приходятъ другъ къ другу, но своего обычая кийждо законъ держать"²¹⁵). Стоглав подчеркивает, что парные элементы (двуперстие, символизирующее неразложимость в Христе божественного и человеческого) не только парны, но и контрастны ("вышний перстъ показываетъ Божество, а нижнии челоуѣчество"²¹⁶).

3.2.2. В XVI в. в царской (культуроопределяющей) поведенческой норме регулярный характер приобретает обычай, который самым безоговорочным образом сакрализует тот момент, когда человек оказывается в ситуации, максимально дизъюнктивной по своему субстанциальному содержанию, когда он прощается с жизнью. Василий III, а вслед за ними другие государи вплоть до Бориса Годунова, принимали, отходя, иноческий сан. Пострижение князя в смертный час иногда случалось на Руси и прежде (схиму принял Александр Невский). Тем не менее "Повесть о болезни и смерти Василия III" выставляет предсмертное решение своего героя перейти в иночество беспримерным. Иначе говоря, культура XVI в. постаралась монополизировать право на проведение этого,

²¹⁴ Стоглав, изд. Д.Е.Кожанчикова, СПб. 1863, 73. Что касается дискриминации "второбрачных", то "Стоглав" не приемлет гипертрофию конъюнктивности.

²¹⁵ Там же, 123.

²¹⁶ Там же, 106.

вполне подходящего ей, ритуала. Собравшиеся у постели Василия III его брат и бояре затевают распрю:

И ста ему встречу братъ его князь Ондръй Иванович, и Михайло Семенович Воронцов, и Шигона, глаголаху: "Князь велики Владимир Киевский умре не в черныцех, не сподоби ли ся праведного покоя? И иные великие князи не в черныцех преставилися, не с праведными ли обрели покой?" И бысть промежи ими пря велика (ПЛДР-7, 40).

С другой стороны, сопротивление наступлению смерти богопротивно.²¹⁷ Филофей сетовал в Послании к дьяку Мунехину на то, что во время морового поветрия в Пскове там предпринимались попытки спасти горожан от чумной эпидемии, - ведь борьба со смертью мешает человеку познать "своего творца и содѣтеля":

Пути загражаєте, дома пе(ча)тлѣете, попом претите к болящему приходити, мертвых тѣлеса из града далече измещете, увь таковаго неразумиа.²¹⁸

Убегая от смертельной опасности, гонимый святотатствует (ср. параноидальную природу раннесредневековой психичности) - лишает себя возможности приобщиться лику святых. В Первом послании к Курбскому Иван Грозный упрекал своего оппонента:

Аще праведен и благочестив еси, по твоему глаголу, почто убоялся еси неповинныя смерти, еже несть смерть, но приобретение? (...) И аще праведен еси и благочестив, про что не изволи еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?²¹⁹

²¹⁷ Точно так же богопротивны и прочие поползновения устранить из реальности присущую ей, согласно возрожденченскому мировоззрению, дизъюнктивность. По Максиму Греку, соглашение, достигаемое враждующими друг с другом лагерями, отрывает людей от Бога (иначе говоря, конъюнкция на Земле влечет за собой дизъюнкцию между земным и небесным). В этом духе Максим обобщил свои возражения Николаю Немчину (Булеву), который надеялся на сближение католиков и православных: "Ельма лучши есть похвально распряжение соединения, отлучающего отъ Бога" (Максим Грек, *Сочинения*, ч. 1, 234).

²¹⁸ В.Малинин, *Старец Елеазарова монастыря Филофей...*, 31, 28 (вторая пагинация).

²¹⁹ *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*. Текст подготовили Я.С.Лурье и Ю.Д.Рыков, Ленинград 1979, 14.

Казнь в алгаре, практиковавшаяся Иваном Грозным (и не только им, но и его современниками - итальянскими возрожденческими тиранами), как и облачение карателей-опричников в монашеское платье, не стали бы фактами культуры, если бы она не мыслила дизъюнкцию сакральной.²²⁰

3.2.3. Чем в большей степени индивид противостоит другим индивидам, тем он сакральнее. Этим был обусловлен завершившийся в XVI в. переход от великокняжеской к царской (священной) власти. Самодержец XVI в. вменял себе в обязанность блюсти чистоту сакральных учреждений (ср. Послание Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь, критиковавшее светские порядки среди части иноков) и устраивал церковные праздники, святословившие его правление (Иван Тимофеев рассказывает во "Временнике" о том, что Борис Годунов повелел чествовать память того дня, когда он дал согласие сесть на трон, крестным ходом, посвященным Богородице).

В Первом послании к Курбскому Иван Грозный отважился даже на то, чтобы, пусть и исподволь, сопоставить свою персону с троичным божеством.

Этот текст начинается со слов: "Бог наш Троица",²²¹ за которыми следуют рассуждения о божественной природе царской власти.

Позицию Сына Божьего автор Послания занимает затем, проводя параллель между собой и Христом, с одной стороны, а с другой,- между Курбским и Иудой:

Како ли убо ты не со Июдою предателем равно причтешися!
Яко же убо он на общаго владыку всех богатства ради возбесися и на убиение предаст, со ученики убо водворяшися, со иудеи же веселяшися, тако же убо и ты, с нами же убо пребывая, и хлеб наш ядыше [ср. преломление Иисусом хлеба на Тайной Вечери,- И.С.], и нам служити соглаголаше, на нас же вся злая в сердцы собираше.²²²

В том же плане: описывая свои страдания от бояр в детском возрасте, Иван Грозный дважды называет обидчиков царя "соимищем иудейским"²²³.

²²⁰ Ср. об 'обратной стороне титанизма' в культуре западно-европейского Ренессанса: А.Ф.Лосев, *Эстетика Возрождения*, Москва 1982, 120 ff.

²²¹ *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*, 12.

²²² Там же, 19.

²²³ Там же, 28, 29.

Вместе с тем Иван Грозный ассоциировал себя с Богом-Отцом. Покушение на жизнь своего ребенка Иван сравнивает со злодеянием Ирода:

И се ли убо доброхотны есте и души за мя полагаете, еже, подобно Ироду, ссущаго млеко младенца моего смертью пагубною хотесте света сего лишити?..²²⁴

В своем сходстве с Богом-Отцом Иван полагает себя вправе давать и отнимать жизнь по собственному произволению:

А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есми были.²²⁵

Наконец, Иван Грозный убежден в том, что российское самодержавие проникнуто Святым Духом:

Понеже смотрения Божия слова всюду исполняшеся, и божественным слугам Божия слова всю вселенную, яко же орли летанием обтекаше, даже искра благочестия доиде и до Российского царствия.²²⁶

Свою жизнедеятельность Иван Грозный изображает в виде распространения преобразовательной энергии, просветляющей (ср. свет Фавора) подданных:

Тщужеся со усердием люди на истинну и на свет наставити, да познают единого истиннаго Бога, в Троице славимаго, и от Бога данного им государя (...) Се ли убо горько и тьма, яко от злых престати и благая творити? Но се есть сладко и свет!²²⁷

По определению Ермолая-Еразма, составившего трактат о Троице, троичное божество 'самовластно' и 'самосильно' (ПЛДР-6, 626) - независимо ни от кого, кроме себя самого. Властитель, состоящий в дизъюнкции с окружающей его реальностью, ни от чего и ни от кого независимый, вочеловечивает собой божественную тринитарность, исключаящую как двойственность (в любых ее мультипликациях), так и

²²⁴ Там же, 25.

²²⁵ Там же, 26. О том, что Иван Грозный строил свою личность по аналогии с Саваофом, см. также: А.М.Панченко, Б.А.Успенский, *Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха.* Труды Отдела древнерусской литературы, т. XXXVII, Ленинград 1983, 68.

²²⁶ *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*, 12.

²²⁷ Там же, 34.

единичность, т.е. в известном смысле исключаящую и социальное, и индивидуальное.

4. Не-история, дискретный генезис, история противостояния

4.1.1. Под дуалистическим углом зрения то, что было историей, не явится таковой в будущем. В дальнейшем должна наступить эпоха без историчности, без инновативности.

В русской живописи XVI в. эта идея нашла яркую манифестацию в созданной при Иване Грозном иконе "Благословенно воинство небесного царя", или "Церковь воинствующая" (Успенский собор).²²⁸ Эта икона изображает три ряда всадников, среди которых присутствуют Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской и другие князья; воинов возглавляют Михаил Архангел и Иван Грозный; движение человеческих масс направлено от горящего земного города (Казани) к "небесному граду", помещенному в центре круга, в который заключена также Богородица с младенцем. Как ясно из пересказа иконы, репрезентант современности, Иван Грозный, ведет историческое (воплощенное в фигурах русских князей старшей поры) к неисторическому пункту, к месту, где царит панхрония.

В обстоятельствах, когда изменяемость мира заканчивается *hic et nunc*, современность ставит перед собой задачу подвести итоги, например, собрать в едином своде все сакральные тексты, значимые для данного региона, как это сделал митрополит Макарий в Великих Минеях Четыхх.²²⁹ Окажись, что составитель Великих Минеи Четыхх упустил из виду какое-то достойное внимания сочинение, тогда лакуну должен заполнить читатель, - этот компендиум священных книг не имеет права быть неполным:

А прочитающих,- писал Макарий,- молю сия святыя книги, иже могущих, зъ Божиею помощию, в них недоконченная таковая исправити, и за то от Бога восприимут сугубо въздаяние, а от всѣх святых - благословение, понеже в тѣх святых в Четыхх-Минѣях всѣ святыя книги четыхи събраны и написаны (ПЛДР-8, 480).

²²⁸ Ср. подробный анализ этой иконы: О.И.Подобедова, *Московская школа живописи при Иване IV*. Работы в московском Кремле 40-х-70-х годов XVI века, Москва 1972, 22 ff.

²²⁹ Ср. ту же тенденцию в индивидуальном творчестве: Максим Грек первым за всю историю русской письменности составил выправленное им самим собрание сочинений (см.: Н.В.Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977, 9).

Иван Федоров усматривал ценность внедренного им на Руси книгопечатания в том, что оно преодолевало диахроническую вариативность текста, означало конец исторического и начало неисторического, завершенного в себе, бытия текста. Рукописные книги, по словам Ивана Федорова,

...все растлѣни отъ преписующихъ, ненаученыхъ сущихъ и не искусныхъ в разумѣ, ово же и неисправлениемъ пишушихъ (Послесловие к "Апостолу" 1564 г., ПЛДР-7, 288).²³⁰

4.1.2. Составление Великих Миней Четких имеет ту же логико-смысловую обусловленность, что и историософия Филофея, по идее которого преемство царств пришло в Москве - третьем Риме к своему последнему пределу. В Москве подытоживается перенос империй с одного места на другое и открывается возможность спастись от истории, помимо Второго пришествия.

Филофей перекраивает теорию о наследовании Московским царством функций чужих столиц, начавшую свое становление в XV в. в связи с падением Константинополя. А.Л. Гольдберг верно указывал на то, что появившееся в XV в. (у митрополита Зосимы) определение Москвы как 'второго града Константина' ограничивает преемство царств лишь рубежами православного региона, тогда как, по Филофею, на Руси достигает своего конечного пункта "общемировой исторический процесс".²³¹ Столица Руси в роли 'вечного Рима', где *translatio imperii* застывает, оппозитивна сакральным столицам прошлого. Москва же в качестве 'второго Константинополя' - это обычная для позднесредневекового подхода к ценностям замена партнерства единичностью (Москва и Константинополь принимают вид Москвы-Константинополя).

Проводя мысль о 'Москве - третьем Риме', Филофей одновременно с этим требовал (в Послании к великому князю Василию) искоренить го-

²³⁰ Формулировка, к которой прибегнул Иван Федоров, была ходовой в XVI в.; см. об этом: А.С.Демин, Русские старопечатные послесловия второй половины XVI в. (отражение недоверия читателей к печатной книге).- *Тематика и стилистика предисловий и послесловий*, Москва 1981, 61.

²³¹ А.Л.Гольдберг, К предистории идеи "Москва - третий Рим".- *Культурное наследие древней Руси. Истоки. Становление. Традиции* [Юбилейный сборник, посвященный семидесятилетию Д.С.Лихачева], Москва 1976, 115-116; ср. также: Hildegard Schaefer, *Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt* (1929), Darmstadt 1957, 77.

мосексуализм. Выпады против содомитов были чрезвычайно часты в XVI в. - ср., например, "Инока Максима Грека Слово на потопляемыхъ и погибаемыхъ безъума, богомерзкимъ гнуснымъ содомскимъ грѣхомъ, въ мукахъ вѣчныхъ", ответ Стоглавого Собора "О содомскомъ грѣсѣ" и т.п. Типичное для XVI в. стремление пресечь мужеложество может быть истолковано в целом как борьба культуры, ищущей для всякой данности противоположное ей, с лицами, которые игнорируют противоположный пол.²³² Однако у Филофея был, кажется, и более специальный (историософский) повод для неприятия гомосексуализма. Если история принадлежит прошлому, а грядущее рисуется в виде длящегося воссоздания нынешней ситуации, то нельзя терпеть тех, кто уклоняется от воспроизводства, кто "убиваетъ плодъ своег/о/ чрева" (ПЛДР-6, 438).

4.1.3. Моделирование настоящего в качестве критического момента при перемещении от исторической жизни к неисторической - лишь один из многих результатов дизъюнктивного подхода к времени. Трехпланность времени (прошлое-настоящее-будущее) позволяла по-разному членить темпоральную ось посредством или-отношения.

Цезура, разделяющая маркированное и немаркированное существование во времени, могла водворяться не только в настоящем, но и в далеком прошлом. Бичуя в своей публицистике "жидовствующих",

²³² С другой стороны, противоположное по полу есть для ренессанской дизъюнктивной идеологии абсолютно, т.е. и культурно, противоположное. С точки зрения возрожденческой инквизиции дьявольски-магическое и женское начала естественным образом совпадают между собой. Как показал К.Гинцбург, проанализировавший протоколы одного из процессов над ведьмами в Модене, вопросы судей к обвиняемой ставились так, как если бы инквизиторы заведомо знали прегрешения их жертвы (Carlo Ginzburg, *Hexenwesen und Volksfrömmigkeit. Anmerkung zu einem Prozess in Modena im Jahre 1519 (Stregoneria e pietà popolare, 1961).*- C.G., *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, übers. von K.F.Hauber, Berlin 1983, 25 ff). Убеждение в том, что женщина дизъюнктивна христианской культуре, предшествовало расследованию фактов. Интересно, что Курбский констатирует гонения на женщин и в Московском государстве XVI в.: если в прежние времена "женский род пощажен был", то ныне Иван Грозный "и жен бл/а/гообразных, и пресвѣтлых в родѣх погубил различными муками..." (А.М.Kurbiskij, *Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift*, Bd.1, hrsg. von Inge Auerbach, Giessen 1976, 1-1v).

Иосиф Волоцкий убеждал читателей в том, что еврейский народ, потерявший однажды такой важный признак, как право на собственную церковь в собственном государстве, не смеет более надеяться на 'предложение' своей судьбы:

...всеу безстыдствующе Июдеи чають въсприяти град и церковь, довляху убо намъ и реченнаа ко указанию, яко ниже град, ниже храмъ итому прочее въсприимуть.²³³

Итак, то, что издавна стало неотмеченным, останется и впредь таковым.²³⁴ В обратном порядке: то, что делается отмеченным сейчас, должно по истечении некоего срока, утратить признаковость. Иначе говоря: если накопление инноваций и длится в текущей действительности, оно все же прервется в будущем. Причем, это грядущее достижимо, потому что оппозитивность реальна, а не просто мыслима. Вновь сотворенное - временная мера. Но и аннулирование созданного временно. Ведь беспризнаковостью наделено в такого рода темпоральной модели одно только будущее. История оказывается ритмическим чередованием порождения и разрушения. Иван Грозный учредил опричнину в 1564-65 гг., отменил этот институт в 1572 г., вернувшись к традиционному способу управления страной, опять ввел опричнину в 1575 г., чтобы еще раз упразднить ее в 1576 г. (хотя бы и не полностью).²³⁵

4.2.1. Попробуем разобраться теперь в том, как решалась в XVI в. проблема генезиса.

²³³ Иосиф Волоцкий, *Просветитель...*, 139-140.

²³⁴ Творение мира, естественно, отмечено, поэтому оно не повторяется ни в каком из своих вариантов. Зиновий Отенский доказывал бытие Божие в своем сочинении "Истины показания", ссылаясь на то, что в физической реальности нет явлений, которые не были бы известны с момента космогонического акта: материальное (стихии) продолжается, но не возникает вновь (ср. разбор этой метафизики в: Ф.Калугин, *Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемиические и церковно-учительные произведения*, СПбетербург 1894, 135).

²³⁵ Ср. также в личной жизни Ивана Грозного многократные случаи нового заключения брака; ср. о циклических колебаниях западно-европейской личности XVI в.: "La cyclothymie fait partie intégrante du rythme de production maniériste: de la mélancolie à l'exaltation, surexcité ou hypocondre, jamais au centre de lui-même, telle est la manière de se présenter du maniériste" (Claude-Gilbert Dubois, *Le maniérisme*, Paris 1979, 19).

Первое, что бросается здесь в глаза, - это пристрастие культуры XVI в. к вымышленным генеалогиям. Их образчики хорошо известны: согласно "Сказанию о князьях владимирских", русский великокняжеский дом ведет свое происхождение, якобы, от Августа, 'кесаря римского' (в чем был уверен и Иван Грозный); "Повесть о новгородском белом клобуке" объявляет, что свой головной убор новгородские архиереи унаследовали будто бы от первого римского папы, Сильвестра.

Вообще говоря, генезис немыслим без удержания последующими лицами или предметами тех качеств, которые были свойственны прародителям или прообразам. Это обстоятельство входило в решительное противоречие с дизъюнктивным мировоззрением, которому хотелось бы привнести во всякое историческое развитие контрастность. Выход из противоречия, в которое впадала культура XVI в., отыскивался в том, что данностям приписывалось происхождение от того, что более не продолжается (от римских императоров, от православного начальника римской церкви). Наличное сохраняло в себе признак прошлого, как того и требует генеалогический взгляд на действительность, но это прошлое было чужим, исчерпавшим себя, прервавшимся в своем *a fortiori*-бытии.²³⁶ Наследовалось вымершее. Возрождалось выродившееся.

Заведомая фиктивность выглядит в этом контексте (но, быть может, она и постоянно такова) интеллектуальным усилием, снимающим расхождение между всегдашним (всё имеет генезис) и нынешним (всё дизъюнктивно) там, где всегдашнее должно приноситься в жертву нынешнему. Фиктивность возникает тогда, когда ахрония пропадает в ди-ахронии.

В России, в отличие от Запада XVI в., вымышленные родословные не локализовались в текстах, в которых их фиктивность была бы наиболее уместна, в художественной литературе (ср. хотя бы генеалогическую мотивику в "Гаргантюа и Пантагрюэль"), но претендовали на документальность. Эта неадекватность фантазии жанру, в котором фантазия манифестируется, была, вероятно, обусловлена тем, что генезис Московско-

²³⁶ В этом же ряду стоит легендарное "Житие Антония Римлянина" (составленное предположительно в конце XVI в.). Его герой, перед тем как сделаться отшельником, выбрасывает в море свои богатства, сложенные в бочку; чудесная сила переносит Антония на камне по морям и рекам из 'Римския страны' в Новгород, где он вновь обретает бочку с сокровищами и жертвует их на закладку монастыря. Возведение монастыря, таким образом, связывается в этом тексте не просто с этнически чуждым персонажем, но и со сверхъестественным возвращением безвозвратно утраченного (мотив утопленных сокровищ).

го государства действительно стал изнутри контрастным, когда оно лишилось своего источника - Византии, подпавшей под турецкое владычество.

Дискретный генезис, будучи осовремененным, обращивался истреблением целых родов. Тому, что было непрерывным в прошлом, подлежало прерваться в настоящем. Иван Тимофеев изумлялся во "Временнике" жестокости Ивана Грозного, уничтожившего не только князя Владимира Старицкого, но и его сына, и обвинял царя в родоистреблении. Тимофеев ошибся в этом случае,²³⁷ хотя во многих других Иван Грозный и впрямь пресекал продолжаемость родов. Заблуждение Тимофеева, однако, характерно: постренессансная культура, одним из начинателей которой он явился (см. ниже), подозревала и отвергала ренессансную дизъюнктивность даже там, где ее не было.

4.2.2. Разумеется, генезис мог моделироваться и как еще не состоявшийся, как дело будущего. В этом случае национальной культуре рекомендовалось вбирать в себя свойства инонациональной, возводить себя к этнически альтернативному.²³⁸ Пересветов советовал Ивану Грозному в "Большой челобитной" перенять порядки, имевшие место в турецком государстве.

Чужую культуру Пересветов изображал равной по происхождению своей, но при этом не усвоившей себе некое существенное качество, которое есть у русской культуры. В "Сказании о книгах" завоеватель Константинополя собирается обратить турецкий народ в православие, отказывается от этого замысла из-за сопротивления 'сеитов', но тем не менее придерживается правил, заимствованных из 'греческих книг', выступая, таким образом, христианином, помимо христианства:

А все то Магмет-салтап, турский царь, снял образец жития света сего со христианьских книг.²³⁹

²³⁷ На деле Иван Грозный искоренил не весь род Старицких, оставив в живых старших детей князя Владимира (см.: Р.Г.Скрынников, *Опричный террор*, Ленинград 1969, 88).

²³⁸ Дизъюнктивное отношение между причиной и следствием наполнялось в XVI в. не только темпоральным, но и пространственным смыслом, откуда проистекает ренессансное увлечение астрологией, 'звездочетскою прелестию' (по выражению Максима Грека). Жизнь человека обуславливается для 'звездочетцев' тем, что оппозитивно ему как землянину, что максимально от него дистанцировано.

²³⁹ Иван Пересветов, *Сочинения...*, 151.

Для личности, концептуализующей мир дизъюнктивно, чужое есть беспризнаковое свое. Наивный ростовский селянин, составивший в 1534 г. так называемую "Тверскую летопись" (т.е. ощутивший себя призванным к культуропорождению), не случайно называл византийцев 'русью' там, где он повествовал о том, как они потеряли свою государственность:

Въ лѣто 6961. Того же лѣта взятъ былъ Царѣградъ отъ царя Турскаго отъ салтана; а вѣры Рускыя не преставилъ, а патриарха не свел (...) а Русь къ церкви ходятъ, а пѣнія слушаютъ, а крещение Руское есть.²⁴⁰

4.3. Завершая раздел о дизъюнктивном осознании времени, заметим, что это видение сокращало прошлое до истории только тех персон, чья социальная роль была оппозитивна всем прочим общественным ролям. "Книга степенная царского родословия" была почти исключительно великокняжеской хроникой и при этом не только рассказывала о лицах, противостоящих социуму, но и противопоставляла себя другим летописям:

Прочихъ же инѣхъ многоразличныя добродѣтели и во извѣстныхъ лѣтописаниихъ обрящеши, въ нихъ же мнози не токмо едины скипетродержатели и властоначальницы, но мнози бесчисленнаго ихъ благородия многорасленный плодъ, и не токмо мнози отъ мужескаго полу, но отъ женскаго полу мнози и всяго возраста всяческими добродѣтелями Богу угодиша.²⁴¹

За точку отсчета в "Степенной книги" была взята, как уже говорилось, жизнедеятельность княгини Ольги, принявшей христианство до христианизации Руси, занявшей позицию антипода по отношению к языческому окружению:

Сама же пребываше посреди бесчисленнаго множества поганныхъ людей, кумиробѣсія тьмою помраченныхъ...²⁴²

²⁴⁰ Полное собрание русских летописей, т. 15. Летописный сборник, именуемый Тверской летописью, СПб. 1863, стлб. 495.

²⁴¹ Полное собрание русских летописей, т. 21. Первая половина, ч. 1, 134.

²⁴² Там же, 19.

5. Дизъюнктивное построение текста

5.1.1. В плане прагматики дизъюнктивная культура воплощала себя в сочинениях, которые их отправители адресовали своим оппонентам без какого бы то ни было расчета на примирение (ср., например, переписку Курбского и Ивана Грозного или обмен посланиями между 'латинствующим' Николаем Немчином и Максимом Греком). Если согласие с противником и достижимо, то лишь на короткий срок. В Послании к Стефану Баторию 1581 года Иван Грозный отвергал идею вечного мира:

А что вечным миром хочешь з нами миритисе, ино и преж сего при твоих предках перемирие крепчей бывало миру (ПЛДР-8, 208).

Когда дизъюнктивного отношения между адресатом и адресантом не существовало на деле, оно вкрапливалось в эпистолографию искусственным (риторическим) путем; ср. установление дистанции, отделяющей отправителя от его реципиента в Послании Федора Карпова к митрополиту Даниилу:

Елико звѣзды отстоятъ от земли, и елико запад от вѣстока, и свѣтъ от тмы, и сладкое от горкаго, и бѣлость от черности, толико исповѣдую моему несвершению отстояти от твоего съвършения (ПЛДР-6, 506).

5.1.2. Соотнесенность отправителя и получателя сообщения по контрасту, становясь предметом изображения, давала тексты-диалоги, заканчивавшиеся обязательной победой одной из спорящих сторон над другой, т.е. не допускавшие нейтрализации дизъюнкции: смерть берет верх над жизнью в компилятивном "Прѣнии животу с смертию"; персонафицированное "нестязательство" доказывает свою правоту в диспуте с "любостязательством" в "Инока Максима Грека стязании о известномъ иноческомъ жителствѣ".

"Прѣние животу с смертию" стилистически строится так, что с наступлением для героя этого произведения последнего жизненного мгновения происходит переход от Er-Erzählung к Ich-Erzählung:

Она же, смерть, приступив к нему, подсече ему ноги косою и, взя серпъ, и захвати за шею его и взят малый оскордецъ и начат отсекаати нози, потом и руцы. И инымъ оружиемъ вся составы моя и инымъ иная, инако соузы моя телесныя и члѣны тѣла моего, и жилы оклячѣша, истерза два десят ногтей моихъ (ПЛДР-7, 52).

Вряд ли следует видеть здесь стилистическую неловкость компилятора (ср. ПЛДР-7, 577),²⁴³ якобы, не сумевшего переработать в этом месте сочинения заимствование из "Жития Василия Нового", где св. Феодора сама рассказывает историю ее "мытарств" и отделения души от тела. Факт заимствования не подлежит сомнению. Но при этом мы имеем дело в данном случае с мотивированным в духе XVI в. приемом, который находит стилистическое соответствие для тематической оппозиции живое/мертвое в противоположении повествования в третьем лице повествованию от первого лица (ср. словоформы "инымъ", "иная", "инако" в отрывке, в котором личные местоимения третьего лица неожиданно исчезают) и, сверх того, демонстрирует читателю, что "я" обретает право выразить себя тогда, когда человеческое существование подчиняется дизъюнкции, когда оно сменяется небытием.²⁴⁴

5.1.3. Наряду с полемической перепиской, вторым, очень популярным в XVI в., видом эпистолографии были 'утешительные послания', в которых выбирался такой партнер по коммуникации, чей жизненный статус характеризовался минусом признаковности (потерей имущества, свободы, высокого сана, близких и т.п.). Таковы "Инока Максима Грека послание к нѣкоторому другу его, сѣдѣщему въ темницы...", Послание инока Фотия княгине Александре, Послание Филофея к опальному вельможе и пр., и пр. Зафиксированная на или-отношении культура XVI в. возводила (воспользуемся не вполне уместно сталинистской терминологией) 'лишенцев', испытавших отрыв от их прежнего состояния, на высшую ступень бытия:

Еже не сотворилъ еси кому зла и ничтоже и къ Богу яже не согрешилъ еси ни в чем же, и прииде на тя скорбь бес правды, и се бо благодать Божия и любя тя Господь послалъ естъ (Филофей, "Утешительное послание к опальному вельможе").²⁴⁵

²⁴³ Ср. также: Р.П.Дмитриева, *Повести о споре жизни и смерти*, Москва-Ленинград 1964, 52 ff.

²⁴⁴ Трансформация повествовательной точки зрения при описании переходов от жизни к смерти или от смерти к жизни весьма обычна для литературы; ср. анализ этого приема, проведенный на материале поэзии Хлебникова: И.Ф.Гызутыля, *On the Poetics of Chlebnikov: Problems of Composition.- Russian Literature*, 1975, Т 9, 81-82.

²⁴⁵ В.Малинин, *Старец Елеазарова монастыря Филофей...*, 19 (вторая пагинация). Об 'утешительных посланиях' ср.: П.Ф.Николаевский, *Русская проповедь в XV и XVI веках.- Журнал Министерства народного просвещения*, СПбетербург 1868, ч. СХХХVIII, 113-114;

Высказывания, сходные с тем, которое сделал Филофей, отыскиваются в текстах XVI в. во множестве:

...вся скорбная не безъ Божия промысла бываютъ (Сильвестр).²⁴⁶

...подобает (...) нам не скръбети безмерно о погублении и расхыщении имений... (Максим Грек).²⁴⁷

Вместе с тем культура XVI в. осуждает развитие, не приведшее к потере идентичности,- ср. в "Казанской истории" о Новгороде:

Осташа убо сии новъгородцы от Батыя не воеваны и не пленены (...) и того ради ничтоже скорбных и бѣдныхъ от него не прияша, тѣм же и возгордѣшася, и восчаяшася, яко силни и богати, не вѣдуше, яко Господь богатит и смиряетъ, и высить... (ПЛДР-7, 306).

5.2.1. Перейдем к рассмотрению дизъюнктивной семантики (мотивики).

Один из излюбленных персонажей в XVI в. - это герой-разделитель. Первый подвиг будущего святого в "Повести о Петре и Февронии Муромских" - убийство похотливого змея - был бы не осуществим, если бы герой не сумел различить противника, который принимал облик его брата, Павла. Иван Грозный сочинил (как это доказал Д.С.Лихачев) незадолго до смерти "Канон Ангелу Грозному воеводе" в честь Михаила Архангела, в репертуар действий которого входит расторжение души и тела:

Бога нам поведаеши, святыи ангеле, и душу мою окаянную и тела изимаеши, и плоть разтлиши и гробу предаеши, молим ти ся, святыи ангеле, изми душу мою от сети ловящих, тя величаем.²⁴⁸

Комические смешения одного с другим разрешимы, смешанное смешное поддается, в конце концов, разъединению на слагаемые, име-

Д.М.Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*. Неизданные тексты, Ленинград 1984, 97, 202-205.

²⁴⁶ Цит. по: П.Ф.Николаевский, *Русская проповедь...*, 114.

²⁴⁷ Цит. по: Д.М.Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*, 203.

²⁴⁸ Д.С.Лихачев, Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного).- *Рукописное наследие древней Руси*. По материалам Пушкинского Дома, Ленинград 1972, 26.

ющие и не имеющие признаков. Плут из "Повести о Ерше Ершовиче" (создана, видимо, в 1596 г.), покушающийся на владение Ростовским озером, которое ему не принадлежит, разоблачается в ходе судебного разбирательства и обязывается жить у подлинных хозяев озера "во крестиянх".²⁴⁹

5.2.2. XVI в. признает релевантной связь только с тем, что исключает данное. Отсюда такие мотивы в литературе этой эпохи, как любовь разномыслив (мусульманки и православного в "Инока Максима Грека повести самовидца бывша мучению некоего новоявлена мученика въ греческой земли") и святой мезальянс (в "Повести о Петре и Февронии Муромских" князь сочетается браком с женщиной, разительно неравной ему по происхождению). Но связь по контрасту не означает в XVI в. нейтрализации несходства: православного любовника в повести Максима Грека ловят и убивают; брак Петра и Февронии постоянно чреват расхождением партнеров (Февронию изгоняют из города, где княжит Петр, затем хоронят не там, где погребают ее мужа).

5.2.3. Новое состояние в дизъюнктивном освещении есть не что иное как ситуация невозместимой недостачи, причем не хватает как раз того элемента, по которому предмет идентифицировался в прошлом (ср., например, "Повесть о псковском взятии" из "Псковской первой летописи", оплакивающую изъятие из города в 1510 г. его вещественного символа - вечевое колокола).

Новым состоянием может быть, понятно, и такое, когда происходит заполнение некоего пустующего места. Иов следующим образом мотивировал в "Повести о житии царя Федора Ивановича" (написана между 1598-1605 гг) введение на Руси патриаршества (1589): По преданию апостолов и святых отцов церкви, число патриархов не должно превышать четырех (антиохийский, иерусалимский, константинопольский и александрийский патриархи); пятым сюда входит римский папа. Поскольку, однако, в Риме сидит отступник, роль римского папы передается константинопольскому патриарху, что высвобождает в этой системе, состоящей из 4 + 1 величин, пустую клетку, которая отводится для основания патриархии в Москве (оказывающейся тем самым эквивалентной константинопольской). Константинопольский патриарх Иеремия

²⁴⁹ *Русская демократическая сатира XVII века*, подготовка текстов, статья и комментарии В.П.Адриановой-Перетц, изд. 2-е, Москва 1977, 11.

...поставляетъ в Велицѣ Росии патриарха на рускую митрополию бывшаго тогда митрополита Иова в лѣто 7097-го, нарицая его быти четвертому патриарху. В мѣсто же папино константинопольскій патриархъ оттуду начатъ нарицатися (ПЛДР-9, 84).

5.2.4. "Знать", - вот тот предикат, которым текст XVI в. регулярно связывает себя с внетекстовой действительностью. Если модальным содержанием раннего средневековья был переход от "быть" к "хотеть", если позднее средневековье требовало от субъекта, чтобы тот отрекся от "хотения", от целеположенности бытия²⁵⁰ (см. §§ I. 2, II. 2.3.3.), то для XVI в. в высшей степени характерна смысловая динамика, развертывавшая текст от "хотеть"/"не-хотеть" к "знать" (т.е. сменявшая прежние модальные доминанты новым основоположным предикатом).

Знание - обладание информацией о мире в условиях выбора, при наличии альтернатив и только альтернатив. Коль скоро у всего есть альтернатива и, стало быть, всё есть альтернатива всему, нельзя напрямую приобщиться всему - можно лишь **з н а т ь** то, что есть. Абсолютизация г н о с е о л о г и ч е с к о г о акта, покорившая себе культуру XVI в., имеет в виду, что субъект вынужден применяться к объектам, отторгнутым от него дизъюнкцией.

Люди XVI в. вменяют противникам в вину их невежество. Борьба умов не менее важна для этого столетия, чем схватка идеологий. Курбский пенял Ивану Грозному во Втором послании за неосведомленность в науках:

Туто же о постелях, о телогреях и иные бесчисленные, воистинну, яко бы неистовых баб басни, и так варварско, яко не токмо ученым и искусным мужем, но и простым и детем со удивлением и смехом, наипаче же в чюждую землю, иде же

250 Выше мы проиллюстрировали эту модальную особенность позднего средневековья учением Нила Сорского о 'помыслах', но сюда относятся и многие другие факты, имевшие первостепенное значение для конституирования культуры XIV-XV вв, например, борьба архиепископа Геннадия против эсхатологизма, приурочиваемого к текущему моменту (против тезиса "жидовствующих" о 'скончании пасхалии'). Знаменательно, что итоговая победа над врагами достигается в эту эпоху за счет несовершения действия, недоведения его до конца,- ср. "стояние на Угре", навсегда избавившее Русь от татарского ига без непосредственного ее вступления в воинские акции.

некоторые человецы обретаются, не токмо в грамматических и риторских, но и в диалектических и философских ученые.²⁵¹

И, напротив, обращаясь к единомышленнику, не следует стыдиться просьб о посвящении в знание. Федор Карпов писал Максиму Греку (в "Послании о третьей книге Ездры"):

Мнит ми ся, отче, подобаетъ недомысляющемуся не стыдѣтися, о них же не домыслися, но исповѣдати неразумие свое мудрѣйшим. Аз бо ничто же непшую безмѣстно или внѣ разума мудрѣйших вопрошати, да в добръ совѣтъ введутъ, и неразумие на разумъ преложатъ, и томящуюся мысль добръ успокоятъ (ПЛДР-6, 502).

Ценность не была бы таковой, если бы она не была гносеологической ценностью: князь Петр женится на простолюдинке Февронии, убедившись в ее необычайной мудрости.

Соблазн, который всеми силами подавлялся средневековьем, впервые в человеческой истории перестает быть в XVI в. только негативной значимостью. Раз альтернативность - норма мира, то никто не гарантирован от соблазна, от увлечения противоположным данному. Ренессансное бытие наполняется материальными и духовными альтернативами, становится избыточным. Соблазненный считает себя вправе оправдываться, подыскивает аргументы, защищающие его поступки, подобно Ивану Грозному в Первом послании к Курбскому:

...о душевных же и о церковных аще и есть мало некое согрешение, но и сие от вашего же соблазна и измены, паче же убо и человек есми; несть бо человека без греха, токмо Бог един; а не яко же ты, мнишися быти выше человека, со аггелы равен.²⁵²

5.3.1. Сюжетика (синтаксическое устройство текста), удовлетворяющая дизъюнктивному мышлению, находила себе самые разные формы, из которых будет названо только несколько.

Дизъюнктивный путь от начала к концу текста пролагался, например, посредством сравнения двух сцен, показывавших неравенство участвующих в них актантов: в исходной ситуации такого произведения один из персонажей готовился усвоить себе особенность другого, в финальной - второй персонаж отказывался перенимать атрибут у первого. Развертывание событий было необратимым.

²⁵¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, 101.

²⁵² Там же, 16.

В "Повѣсти самовидца бывша мучению нѣкоего новоявлена мученика въ гречестей земли" Максим Грек рассказывает о том, как юноша-христианин, батрачивший в турецком семействе, бежит в лес с полюбившей его дочерью хозяина, взяв с нее обещание, что она будет "очищена божественою христианскою банею".²⁵³ Когда возлюбленных ловят, юноша не отрекается от Христа несмотря на то, что его подвергают пыткам.

5.3.2. Еще одна форма сюжетосложения, показательная для литературы XVI в., базировалась на изображении конфликта между лагерями, борющимися за то, чтобы отобрать у враждебной партии идентифицирующее ее свойство. Этот конфликт разрешался победой какого-либо из конфронтирующих лагерей, аннулированием противоположности.

Один из отправных пунктов "Казанской истории" - сообщение о том, что татары стремятся обратить русских в мусульманство:

Казанцы же приводяще к себѣ в Казань плененую русь и прелщаху, и принаждуху ихъ, мужескъ полъ и женескъ, в бусорманскую вѣру ихъ прияти. Неразумнии же мнози, увы мнѣ, прелсчахуся и приимаху срацынскую вѣру ихъ... (ПЛДР-8, 368).

Завершается "Казанская история" тем, что митрополит Макарий крестит казанского царя.

Та же сюжетная схема, но повернутая трагически, создает смысловое напряжение в знаменитом рассказе Максима Грека о Савонароле ("Повѣсть страшна и достопамятна и о съврѣшенном иноческомъ жителѣствѣ"): праведник пытается истребить среди флорентийцев (все то же) содомитство и ростовщичество; город раскалывается пополам ("...польграда добръ, яко же Богу угодно, исправися имъ, а другая половина пребываше не точию преслушая и противляся божественнымъ оногo поучениемъ, но и враждоваше ему..." (ПЛДР-6, 484)); по наущению папы 'священного инока' казнят.

5.3.3. Наибольшей структурной сложности сюжетосложение XVI в. достигало тогда, когда в тексте противопоставлялись друг другу не одинаковые по ценностному содержанию противопоставления (в пандизъюнктивном мире дизъюнктивными могут явиться и сами или-отношения).

²⁵³ Максим Грек, *Сочинения*, ч. 3, Казань 1862, 241.

"Повесть о Петре и Февронии" организуется таким способом, что противопоставление одноэлементного множества многоэлементному оценивается негативно, тогда как противопоставление двухэлементного множества многоэлементному выступает как позитивная дизъюнкция (за счет чего два эти контраста контрастируют - аксиологически - и между собой). Бояре изгоняют из города одну только Февронию, но к ней добровольно присоединяется Петр. Выславшие Февронию вельможи гибнут в междоусобной схватке. Петр, разделивший с Февронией ее изгнание, возвращается на княжеский престол.

Далее в "Повести" возникает новый вид противопоставления противопоставлений: истинна совместная оппозитивность двух одноэлементных множеств всему остальному; ошибочно или-отношение, которое поляризует эти множества. Феврония, еще не истратившая жизненные силы, тем не менее покидает мир живых одновременно с ее мужем, умирает "купно" с ним. Князя хоронят внутри города, княгиню - за пределами Муром. На следующее утро тела усопших - благодаря Божьему вмешательству - обретаются людьми в 'едином гробе' внутри городских стен.²⁵⁴

²⁵⁴ Противопоставление одного противопоставления другому (синтетическая дизъюнктивность) не то же самое, что конфронтирующие между собой толкования одного и того же противопоставления (аналитическая дизъюнктивность), о которых говорилось в связи с прениями "иосифлян" и "нестяжателей" (/ III. 3.1.1). Противопоставление противопоставлений, как нам кажется, - черта позднего Ренессанса, неизвестная раннему. Господство во второй половине XVI в. того, что мы называем "синтетической дизъюнктивностью", вызывало у позднеренессансской личности чувство полного одиночества ввиду ее двойного неприятия в противоборствующие лагеря (т.е. ввиду ее противопоставленности противопоставлению как таковому). В предисловии к "Новому Маргариту" Курбский жаловался на то, что не может слиться ни со "своими", ни с "чужими": "Изгнанъну ми бывшу безъ правды отземли Божии. И въ странъстве пребывающу между ч/е/л/о/в/ѣ/ки тяжкими, и зело негостелюбными, и х тому въ ересьхъ разъличныхъ разъвращеньми. А во отечестве слышахъ огонь мучительства прелютѣйший горящъ и гонениемъ попяемъ людъ хрестиянский безъ пощажения, и лютость кипяща презълная на народ хр/у/стиянский, горшая нежели при древнихъ мучителяхъ, або при х/рист/оборныхъ иудѣхъ..." (А.М. Kurbskij, *Novyj Margarit...*, Bd.1, 1). Сходным настроением непринадлежности ни к тому, ни к другому полюсам какой-либо оппозиции были охвачены и люди западной позднеренессансной культуры: "Man lives only in the isolated moment, and a dark world of no past and no future, such as presented itself to Hamlet or Montaigne, emerges" (Ricardo J. Quinones,

5.4. Одной из самых важных инноваций, привнесенных литературой XVI в. в сферу жанрообразования, было возникновение антижанров, которые составляли альтернативу тому или иному типу текстов, чья традиция тянулась со времен раннего средневековья или из глубокой древности (так, в беллетристике Западной Европы роман Рабле представляет собой антитезу всеевропейски известной "Александрии"). Кризисный, устремленный в будущее, характер культуры XVI в. во многом объясняется тем, что жанры обрели в ней свободу эволюционировать в направлении, прямо противоположном тому, которое было в них запрограммировано.²⁵⁵ (Такова же природа тех абсолютно новых социальных институтов, которые явились на Руси в XVI в.: опричнины, патриаршества, выборного царя, закабаления крестьян).

Примером создания антижанров послужит нам "История о великом князе Московском" Курбского, которая представляет собой случай негативной агиографии (ср.: ПЛДР-8, 10-11).²⁵⁶

"Историю" Курбского открывают главы, где Иван Грозный попадает в ситуации, подобные тем, в каковых обычно находится святой, но при этом либо ведет себя, опустошая образец подвижнической жизни, либо имитирует подвижничество там, где оно неуместно, за что и наказывается Богом.

Так, Иван рано остается сиротой. Выпадение героя из родовых уз - стандартное начало житий. Часто отрыв от семьи воплощается в мотиве смерти родителей (пусть в нашем случае сиротство и является не просто литературным мотивом, но биографическим фактом). После смерти родителей будущий святой, как правило, раздает их имущество и удаляется в монастырь. Между тем Иван, сиротствуя, предается "наслаждению и сладострастию" (ПЛДР-8, 222) и 'проливает кровь' животных, обнаруживая уже в раннем детстве не готовность к мученичеству, но готовность мучить.

The Renaissance Discovery of Time, Cambridge, Massachusetts 1972, 183).

²⁵⁵ Ср. о ренессансном сосуществовании утопии и антиутопии в творчестве одного и того же автора: Л.М.Баткин, Ренессанс и утопия.- *Из истории культуры средних веков и Возрождения*, Москва 1976, 233 ff.

²⁵⁶ "История" агиономична и в ее связи с героическим эпосом (она вдвойне антижанр), но на этом мы не останавливаемся; о структуре героических мотивов в "Истории" ср.: Т.Ф.Волкова, Особенности сюжета Повести о Казанском походе в "Истории" А.М. Курбского.- *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XL, Ленинград 1985, 248 ff.

Уход святого в обитель Иван пародирует после того, как у него рождается сын, Дмитрий. Царь решает отправиться в далекий Кирилло-Белозерский монастырь, взяв с собой ребенка. Если житийный герой собирается в монастырь, лишившись родителей, то Иван - обретя наследника. Максим Грек советует Ивану вместо того, чтобы предпринимать это путешествие, позаботиться о семьях тех, кто пал при осаде Казани (что было бы подлинно богоугодным делом). Иван все же уезжает в монастырь, Дмитрий умирает в пути.

К концу "Истории" Иван превращается из лица, неверно распоряжавшегося обстоятельствами, в которых мог бы очутиться святой, в персонажа, преследующего святость, забывшего Христа ради *imitatio diaboli*. Царь начинает служить "самому сатане" (ПЛДР-8, 318). Вместе с опричниками, "полкомъ дияволскимъ" (ПЛДР-8, 348), Иван оскверняет церкви. Жертвы царского произвола сопоставимы с мучениками за веру: Дмитрий Шевырев, посаженный на кол, распевает каноны в честь Христа и Богородицы; на казнь обрекаются Александр Ярославов и Владимир Курлятев, ведущие свой род от святого Михаила Черниговского и к тому же "ангелом подобные жителством и разумом" (ПЛДР-8, 336), и т.п.²⁵⁷

5.5.1. В стилистическом плане дизъюнктивность требовала от писателей XVI в. проводить контраст даже между сходными лексико-семантическими величинами. В "Наказании пятом" митрополит Даниил размежевывает синонимы с помощью противительной конструкции: "Смерть близъ, а конецъ: безвѣсти"²⁵⁸. Митрополит Даниил был склонен также к тому, чтобы дихотомизировать единосущностное на референтном уровне:

...истиннии пастырие душа своя положиша о овцахъ, не придающе ихъ волкомъ въ разхыщение. Худии же и лѣннии пастырие (...) себе упасоша и разшириша чрева своя брашны и пианствы (...) и ни мало попекошася исцѣлити овца, но себе упасоша, а овецъ не пасоша... (4).

Мнози убо любятъ другъ друга, но ови внѣшнаа премудрости ищуще, ови же ради имѣний, ови же славы ради, ови же ради

²⁵⁷ Ср. иное, чем в "Истории", отклонение от житийного канона в "Повести о Петре и Февронии": Р.П.Дмитриева, *Повесть о Петре и Февронии*, Ленинград 1979, 6 ff.

²⁵⁸ В.Жмакин, *Митрополит Даниил*, 12 (вторая пагинация). В дальнейшем тексты митрополита Даниила цитируются в корпусе нашей книги по этому изданию с указанием страницы.

пищи и пианства, ови же блуда ради любятъ другъ друга (...) ты же имѣй духовную любовь... (15).

Получившие широкое хождение в литературе XVI в. негативные сравнения показывали непреодолимость антиномии (абсолютной или относительной):

...не достоинтъ намъ, воиномъ, яко рабамъ, сваритися (Третье послание Курбского к Ивану Грозному (ПЛДР-8, 88)).

Чтобы сделать предметы сопоставимыми, нужно было поместить их в равные позиции в следующих одно за другим дизъюнктивных предложениях (по принципу: если $A \vee B$ и $C \vee D$, то $A = C$ и $B = D$):

А бояре к вамъ пришедъ свои любостарстныя уставы ввели: ино то не они у васъ постриглися (А), вы у нихъ постриглися (В), не вы имъ учителя и законоположители (С), они вамъ учителя и законоположители (D) (Послание Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь (ПЛДР-8, 150)).

5.5.2. В повествовательной ткани текста, наряду с господствовавшей в нем точкой зрения, часто присутствовала и исключаящая ее. В "Истории о великом князе Московском" Курбский вводит в нарратив точку зрения несведущего читателя, обращающегося к всезнающему рассказчику с просьбой продолжить повествование:

И еще ктому тогда иную хитрость изобрѣте царь казанский против нас.- Яковую же? Молю, повѣждь ми.- Исте таковую, но слухай прилѣжне, раздрочены воине! (ПЛДР-8, 240).

Исключающей главную нарративную перспективу иногда бывала и точка зрения героев, выступавших как антиподы тех персонажей, которым партиципировал повествователь,- ср. в "Казанской истории" столкновение двух взглядов на ставленника русских, татарского царя Шига-лея:

Аще и мало царствова на Казани и владѣя казанскими людьми неполное единое лѣто, но многа добра и велику помощь сотвори, служа и помогая самодержцу своему [имеется в виду Иван Грозный,- И.С.], аще и погань есть (...) Казанцы же, видѣвше царя своего столь борзо над ними волю творяща, и вознегодоваша, и почаша думати на него, да како его жива и не убивше избудут с царства (...) И глаголаху в себѣ: "Аще надолзѣ сие будетъ нам от злаго царя нашего, то по единому всѣхъ нас и до остатка погубит, мудрых казанцевъ /.../, и не

оставит нас ни единого быть в Казани по научению самодержца своего" (ПЛДР-7, 426).

5.5.3. Среди тропов авторы XVI в. отдают вполне очевидное предпочтение иронии - такому структурированию речи, которое создает конфронтацию между ее эксплицитными и имплицитными значениями.²⁵⁹ Ирония, как известно, лежит в основе "Ответа кирилловских старцев на Послание Иосифа Волоцкого об осуждении еретиков", Послания в Кирилло-белозерский монастырь и ряда других текстов Ивана Грозного.²⁶⁰ Но к ней обращается и обличитель Грозного, Курбский, когда он, например, называет в "Истории о великом князе Московском" своего героя "наше чудо" (ПЛДР-8, 336) в контексте, где речь идет о казнях бояр (ср. выше об антижитийной природе этого сочинения).

6. От XVI в. к XVII в.

6.1.1. Наступление постренессансной эпохи - того периода, который чаще всего обозначают как барокко, должно было совершиться, согласно нашей диахронической схеме, в результате новой актуализации однократного отрицания. На сей раз оно имело своим предметом дизъюнкцию и, следовательно, повлекло за собой примирение строгих контрастов, снятие различия между признаковостью и беспризнаковостью.

В том, что логико-семантическим инвариантом барочного мировоззрения служит *coincidentia oppositorum*, сходятся между собой самые разные исследователи культуры XVII в.

6.1.2. Пожалуй, наиболее отчетливо эту идею высказал Ж.Женетт в статье "Комплекс Нарцисса":

Diviser (partager) pour unir, c'est la formule de l'ordre baroque
[подчеркнуто автором,- И.С.].²⁶¹

²⁵⁹ Ср. о иронии в текстах западно-европейского Ренессанса (Эразм Роттердамский, Мор, Рабле): William J. Kennedy, *Rhetorical Norms in Renaissance Literature*, New Haven and London 1978, 79 ff.

²⁶⁰ Об иронии у Ивана Грозного см. подробно: Д.С.Лихачев, *Великое наследие. Классические произведения литературы древней Руси*, Москва 1975, 272 ff.

²⁶¹ Gérard Genette, *Figures I*, Paris 1966, 38; ср. еще: "...toute différence est une ressemblance par surprise, l'Autre est un état paradoxal du Même..." (G.Genette, *L'Univers réversible*. - G.G., *Figures I*, 20).

На ином, чем у Ж.Женетта (польском), литературном материале к такому же выводу приходит Л.А.Софронова:

Писателей и поэтов [XVII в.,- И.С.] привлекала таящаяся в каждой вещи возможность перестать быть собой, испытать превращение, потерять свое значение и обрести иное, зачастую противоположное. Они стремились уловить момент перехода явления из одного качества в другое, видели в этом высшее проявление общей связи элементов мира. Всеобщая обратимость, превращаемость ставила знак равенства между различными явлениями, уравнивала их.²⁶²

В риторическом освещении барокко предстает как время, когда стилистическое главенство выпало на долю оксюморона, причем этот троп, обнаруживающий сходство несходного, слияние расколотого, толкуется в научной литературе (Р.Лахманн) в виде не только речевого образования, но и фигуры мышления:

Das barocke Konzept des Menschen, das den Körper-Seele-Dualismus scharf hervortreibt, läßt auch diesen als Oxymoron erscheinen...²⁶³

Очень часто фундаментальное для барокко отрицание дизъюнктивности берется исследователями за исходный пункт при анализе отдельных произведений, входящих в этот диахронический ансамбль: таков, скажем, предпринятый В.Н.Топоровым разбор "Умозрительства душевного" П.Буслаева.²⁶⁴

Еще чаще coincidentia oppositorum, хотя и не называется впрямую в современных работах о барокко, но тем не менее достаточно недвусмысленно имплицитруется в них. Когда Ж.Делез, к примеру, сводит монадологию Лейбница к 'овнутриванию' мировидения:

La monade est l'autonomie de l'intérieur, un intérieur sans extérieur²⁶⁵, -

²⁶² Л.А.Софронова, Некоторые проблемы поэтики польского барокко.- *Советское славяноведение*, 1974, N 1, 73.

²⁶³ Renate Lachmann, *Bemerkungen zur Poetik des Oxymorons* (Ms.).

²⁶⁴ V.N.Toporov, Eine Seite aus der Geschichte des russischen barocken Concettismus: Petr Buslaevs *Umozritel'stvo Duševnoe*. - *Slavische Barockliteratur II*. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizhevskij (1894-1977), hrsg. von R.Lachmann, München 1983, 83 ff.

²⁶⁵ Gilles Deleuze, *Le Pli*. Leibniz et le baroque, Paris 1988, 39.

то это высказывание подразумевает, что философия XVII в. игнорировала противоположность внешнего и внутреннего (в данном случае - в пользу внутреннего).

Укажем, наконец, и на то, что концептуализация "маньеризма" в качестве явления, зиждущегося на преодолении оппозитивности, в значительной степени пользуется для того, чтобы верифицировать себя, фактами культуры XVII в., т.е. того столетия, которое мы, вместе со многими другими исследователями, подводим под понятие "барокко"; ср. расшифровку "маньеризма" у А.Хаузера:

Alles soll (...) darauf hinweisen, daß man sich in einer Welt von unausgleichbaren Spannungen, von einander aus schließenden und doch miteinander verbundenen Gegensätzen befindet.²⁶⁶

6.1.3. Все приведенные выше определения культуры XVII в., охватывающие ее в целом или сосредоточенные только на ее частных проявлениях, эксплицирующие или лишь имплицитные понимание этой системы в качестве недизъюнктивной, не выводят *coincidentia oppositorum* из отрицания ренессансной дизъюнктивной ментальности. Негация дизъюнктивности, совершившаяся в XVII в., констатируется, но не объясняется.

Это обстоятельство тем более ценно для нас, что наш подход к диахроническому моделированию культуры оказывается подтвержденным вне рамок нашей методологии, т.е. помимо соотнесения барокко с предшествующим ему состоянием культуры.

6.2.1. Отрицание дизъюнктивного мышления началось в русскоязычном ареале уже в течение первых двух десятилетий XVII в., - прежде всего, в исторических сочинениях, посвященных Смутному времени.

Иван Тимофеев описывает в своем "Временнике" деятельность Бориса Годунова как нейтрализацию антиномий между кратко-временно существующим и длительным (Борис возводит палаточный, 'льнянотканый' город; татары, с которыми предстоит сразиться русским войскам, принимают строения, далеко отстоящие от селений их противников, за каменные и, пораженные этим, не вступают в битву); между мирской историей и сакральной (первый выборный царь празднует свое помазание на царство под маской богородичного культа); между *Schein* и *Sein* (Годунов, побуждаемый его сторонниками к воцарению, утирает пот шейным платком, но так, чтобы народ думал, что он хочет скорее задушить себя, чем сесть на трон; *theatrum mundi*

²⁶⁶ Arnold Hauser, *Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur...*, 13.

становится ходовой метафорой русского барокко еще до того, как в Москве возник театр:

Онъ же, зря встхъ таковое о себѣ прошения прилежание, еще спокрывся нехотѣниемъ и выпрь, яко орелъ, превзятся мѣроу паче и прелукавнѣ явленными показанми оболстеваше люди. Иже въ рукахъ держа пота своего утирания ткания платъ, сего плата, въ приложение своимъ онъ клятвамъ предстоящимъ вдалѣ народу, иже не слышащимъ отъ прочихъ вопля словесъ его, ставше ему въ крылу церковнемъ, прямо входу западныхъ вратъ, на мѣстѣ высоцѣ, еже мощи видѣну ему быти всѣми, - оного плата окрестъ шия своя облагаше: ближнимъ, им же мощи гласъ словесъ человѣческихъ слышети, симъ глаголаше, далнимъ же прилагателнѣ о себѣ показуя разумѣвати, яко бы удавиться понуждаемаго ради хотяще, аще не престануть молящеи²⁶⁷).

Противника же Бориса Годунова, самозванца, Иван Тимофеев метафоризирует так, что тот соединяет в себе живое и мертвое:

Съ присными си причастными встхъ дѣлъ его, поживе мертвою жизнью, по богатаго притчи, на всякъ день веселяшеся красно, непщую животъ си продолжитися.²⁶⁸

Снятие дизъюнктивности возникает в России, во-первых, спонтанно (в форме местного, регионального барокко) и, во-вторых, оценивается поначалу отрицательно, подается в виде заслуживающей осуждения аномалии (так, что новая культура укореняется в ее негативном, "теновом" варианте).²⁶⁹ Заимствования из западно-европейской барочной

²⁶⁷ *Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени*, изд. 3-е, Ленинград 1925, стлб. 327-328.

²⁶⁸ Там же, стлб. 374; ср. еще: "Онъ же (...) грѣхлюбно поживе /.../, во плоти бо, яко въ гробищи, пребывая..." (там же, стлб. 373).

²⁶⁹ "Теневое" барокко сочетается у Ивана Тимофеева с безоговорочным осуждением дизъюнктивной культурной практики XVI в. - ср. об учреждении Иваном Грозным опричнины: "Отъ умышления же зѣлныя ярости на своя рабы подвигся толикъ, яко возненавидѣ грады земля своя вся и во гнѣвъ своемъ раздѣлениемъ раздвоения едины люди раздѣли и яко двоевѣрны сотвори..." (там же, стлб. 271). Наряду с произведениями, подчиненными новой, постренессансной логике, пусть и коннотируемой пока еще в уничижительном смысле, в словесности начала XVII в. получают хождение и тексты, указывающие лишь на несостоятельность старых представлений о мире, бывших релевантными в XVI в. "Плач о пленении и о

практики (переводы и имитации барочных текстов и т.п.) только потому и могли состояться на Руси во второй половине XVII в., что уже в начале этого столетия сложились местные предпосылки для усвоения чужого культурного опыта.

6.2.2. "Временник" не был исключением из правил историографии начала XVII в. Семен Шаховской наделяет в "Летописной книге" всех упоминаемых им русских правителей двойственностью, неразрешимой этической противоречивостью (ср.: ПЛДР-9, 14-15). Борис Годунов, хотя и 'милостив', велит тем не менее поджечь дома москвичей с тем, чтобы те занялись своими бедами и не волновались по поводу смерти царевича Дмитрия. Даже у самозванца Шаховской находит не только негативные, но и положительные свойства, причем характеристика Лжедмитрия строится в "Летописной книге" из нарушений ожидания: пусть он мал ростом, но это не мешает его воинским успехам; пусть его внешность непривлекательна, но тем не менее он 'остроумен' (типично барочное понятие):

Рострига ж возрастомъ мал, груди имѣя широки, мышцы имѣя толсты. Лице ж свое имѣя не царского достояния, претупо обличия имѣяху, все тѣло его велми помраченно. Остроумен же, паче и в научении книжномъ доволенъ, дерзостенъ и многорѣчивъ зѣло, конское рыстание любляше, на враги своя ополчителен, смѣлъ, велми храбрастенъ и силу имѣяху, и воинство же любляху зело (ПЛДР-9, 424).

6.3.0. В наши намерения не входит сколько-нибудь детальное рассмотрение тех новшеств, которые внес XVII в. в русскую культуру. Но чтобы не быть слишком голословными в суждениях о переходе от смысловой системы XVI в. к барокко, мы анализируем ниже ту специфику, которую обрел в XVII в. один из особенно ценимых этим временем жанров - комический.

конечном разорении Московского государства" признает, что главенствующая идея русской историософии XVI в. - вера во всемирное спасительное значение Москвы - потерпела крах: "И како затворихомъ человеколюбную твою [Богородицы,-И.С.] утробу или,- что мало помышляю,- соборную церковь, иже на земли небо солнцеобразно въ поднебесная сияя и яко други рай бысть православнымъ благочестия ради? Бѣдъ приять, разорение и запустение, и со общими освященными отцы,- увы, о! - священные тайны приносимо в ней о спасении въсего мира! " (ПЛДР-9, 132).

6.3.1. Подчиняя себе среди других типов художественной речи и словесную комику, барочная установка на снятие контрастов должна была отменить противопоставление комического объекта некомическому. Иначе говоря, барочный смех освещает осмеиваемое явление не как исключительное,²⁷⁰ но как рядовое, узуальное, привычное, входящее в ряд эквивалентных явлений. Можно сказать, что барочный комизм у н и - в е р с а л е н по своей природе, что он не проводит отчетливых различий между смешным и несмешным.

Если один комический герой противопоставляется другому персонажу, то этот другой оказывается неотличимым (или едва ли отличимым) от первого,²⁷¹ как это имеет место в "Повести о Фоме и Ереме" ("Ерема был крив, а Фома з бельмом"²⁷² и т.п.). Другим следствием установки, о которой идет речь, было то, что реалия, наделенная исключительным свойством, абсурдная по своему содержанию, попадала в один контекст с реалией, не противоречащей здравому смыслу (ср. в "Росписи о приданом": "2 ворона гончих, 8 сафьянов турецких" (97); "...шуба соболья, а другая сомовья" (98)). Барочные персонажи, впадающие в ошибку, принимают за исключительное то, что принадлежит "низкой" повседневности: невольный преступник в "Повести о Шемякином суде" заворачивает в платок камень, чтобы убить судью, - тот думает, что ему предлагают солидную мзду и выносит приговор в пользу виноватого; вор в "Сказании о крестьянском сыне" сопровождает кражу распеванием отрывков из литургии - хозяин дома, где совершился взлом, полагает, что его посетил ангел. Под этим углом зрения закономерно, что "Сказание о роскошном житии и веселии" подытоживает описание фантастической страны изобилия указанием на путь в нее, которое составлено из аутентичных топонимов. Но при этом перечень топонимов по мере развития все же превращается в нелепицу:

²⁷⁰ Ср. подробно об организации комического универсума: И.П.Смирнов, *На пути к теории литературы*, Amsterdam 1987, 84 ff.

²⁷¹ Ср. с этой точки зрения комизм "Дон-Кихота", распространяющийся не только на "низкого" персонажа, но и на его "высокого" партнера. В "Повести о Савве Грудцыне" смех атрибутируется сразу двум противоборствующим фигурам - бесу и Богородице (правда, в последнем случае смех редуцирован до улыбки).

²⁷² *Русская демократическая сатира XVII века*, 34. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте книги.

А прямая дорога до тово веселья от Кракова до Аршавы и на Мозовшу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и на Подолеск (...) А кого перевезут Дунай, тот домой не думай (33).²⁷³

Самый смех над утопией, к которому приглашает читателя "Сказание о роскошном житии и веселии", показывающее идеальное местожителство в виде фантома, направлен против излюбленного жанра предшествующего барочной культуре периода. Похоже, что "Сказание...", полемизируя с утопическим дискурсом как таковым, намекает также на вполне конкретный источник - на прожектерские сочинения Ивана Пересветова. В начале "Сказания..." Schlaraffenland локализуется в поместье, подаренном некоему дворянину:

Не в коем государстве добры и честны дворянин вновь пожалован поместицом малым (31).

Этот мотив, открывающий текст, отсылает нас к одному из утопических сочинений Пересветова, к "Малой челобитной":

И ты было, государь, своим царским жалованьем - помѣстьем пожаловал меня, холопа своего, гораздо (ПЛДР-6, 598).

Если наша интертекстуальная догадка правильна, то тогда путь из Польши на Русь, обозначением которого завершается "Сказание...", возможно, подразумевает жизненную историю Пересветова, прибывшего в Москву из Литовского государства (ср. еще предложение об усовершенствовании вооружения в "Малой челобитной" и длинный перечень разного рода оружия в "Сказании...").

То исключительное свойство, которое позволяет отнести изображаемую реалию в разряд комических, "остранить" ее, осмысляется в барокко как результат суммирования (конъюнкции) двух признаков, находящихся в отношении взаимоборства (дизъюнкции). Поэтому место основного тропа в смеховых памятниках XVII в. занимает комический оксюморон (ср. § III. 6.1.2). Вот один из рецептов "Лечебника на иноземцев":

²⁷³ Немотивированные изменения ориентации в этом примере, приводящие к комическому абсурду, связаны со свойственным пространственной концепции эпохи барокко восприятием противоположно направленных векторов как равнонаправленных: ср. "хаотические" перемещения героев рыцарских повестей XVII в. или частые изменения маршрута путешествующего по России вместе с бесом Саввы Грудцына.

Сухой толченой воды 6 золотников, да взять из той же обтеки горносталыя яйца желток, смешать з гусиным бродом большой реки (96).

У комической реалии обнаруживается не просто некоторый исключительный признак, но сразу два необычных и противоречащих друг другу свойства. Больного лечат не просто водой, которой вылечить нельзя, но сухой водой.

6.3.2. Барочное продолжение комических текстов прошлого нацелено на то, чтобы расширить область смешного и включить туда такой материал, который находится в оппозиции к материалу продолжаемого произведения.

Сложенная в конце XVI в. "Повесть о Ерше Ершовиче", принадлежащая к распространенному в мировой литературе жанру животного эпоса, рисовала рыбе царство как подобное людскому сообществу, переосмысляла под комическим углом зрения процедуры судопроизводства. Созданный же в XVII-XVIII вв. рашенный рассказ о ловле и съедении Ерша, охватывая сетью рифм разные людские имена ("Пришел Богдан да ерша Бог дал..." (15) и т.п.), выступает как своего рода антитезис старшей редакции памятника - делает предметом комизма не животный мир, а мир человека и его личных знаков, т.е. универсализует смех.²⁷⁴

Тот же процесс прослеживается и в "Росписи о приданом". Ей предшествовала в литературе XVI в. "Повесть о старом муже и молодой девице", сконструированная в форме диалога-перебранки между сватающимся стариком и отказывающейся (в духе ренессансной дизъюнктивности) 'содеяти' с ним 'утеху' 'прекрасной девицей'. Диалог, который ведут персонажи "Повести...", разворачивается таким образом, что в величальных репликах жениха невеста сопоставляется с символами гармонического единства ("Словеса сия сложила, аки древа листием украсила"²⁷⁵), тогда как в ответах героини ее осмеиваемый партнер срав-

²⁷⁴ "Повесть о Ерше Ершовиче" в ее первоначальной редакции типологически сопоставима с "Повестью о Шемякином суде", коль скоро в обоих случаях высмеиваются судебные порядки. В повести XVII в., в отличие от предшествовавшего ей текста, в котором виноватый, несмотря на все свое плутовство, наказывается, нет выхода из амбивалентного комического мира: бедняк, случайно убивший у попадьи младенца, избегает наказания, будучи обязанным Шемякой забрать попадью к себе и прижить с ней нового ребенка.

²⁷⁵ Хр.Лопарев, *Сказание о молодце и о девице*. Вновь найденная эротическая повесть народной литературы, СПб. 1894, 10.

нивается с разнообразными символами отверженности, одиночества и болезни - ср., например:

Жил бы ты как жолна в дупле, как мышь под кровлею, как червь под корою, как жук в говне...²⁷⁶

В "Росписи о приданом" осмеянию подвергается уже сама невеста. Кроме того, близость к смерти (старость) мужского персонажа из "Повести..." XVI в. оборачивается в "Росписи..." тем, что с царством мертвого здесь ассоциируются владения женского персонажа (мотив кадавра):

Да в тех же дворех сделано:
конюшня, в ней 4 журавля стоялых,
один конь гнед, а шерсти на нем нет...(97).

Совершавшаяся в XVII в. универсализация смеха делает ясными те предпосылки, в силу которых именно в это время усиливаются гонения на профессиональных носителей комизма - скоморохов.

Эпохе барокко, как и раннему средневековью, было свойственно обращение смеха на самого смеющегося. Однако в раннесредневековой культуре замыкание смеха на смеющемся давало, как мы уже писали, такую ситуацию, в которой субъект и объект комизма были представлены одним лицом ("Моление Даниила Заточника"). В XVII в. субъект и объект могут быть представлены разными, но одинаково подпадающими под действие смеха лицами. Смеющийся и осмеиваемый - это не неразложимое образование, но единство и контраст в одно и то же время. Барокко выводит смеющегося за пределы комического текста, дабы затем снова вернуть его туда. Известен лубочный рисунок "Трое нас с тобой шалых блажных дураков", изображающий двух персонажей, третьим оказывается сам зритель, причем, любой зритель, кем бы он ни был.²⁷⁷ Сюда же следует отнести насмешки над читателем в концовке "Росписи о приданом".

6.3.3. Мир становится смешным на протяжении всей своей истории - от начала до конца. Достаточно сослаться в этой связи на комическую перелицовку ветхозаветной истории Адама и Евы, произведенную Аввакумом в "Снискании и собрании о Божестве и о твари и како созда

²⁷⁶ Там же, 18-19.

²⁷⁷ Ср. о вовлеченности зрителя внутрь лубочного изобразительного текста: Ю.М.Лотман, *Художественная природа русских народных картинок.- Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв.*, Москва 1976, 247-267.

Бог человека". По версии Аввакума (мы отвлекаемся сейчас от вопроса об ее источниках), Адам и Ева совершили грех любодеяния, напившись пьяными:

Проспалис/ь/, бѣдные, с похмел/ь/я, ано и самим себя сором: борода и усъ в блевотинѣ, а от гузна вес/ь/ и до ногъ в говнѣхъ, голова кругом идетъ со здоровных чаш.²⁷⁸

Быть может, тем, что смех стал в XVII в. охватывать всю историю человека, объясняется актуализация архаических мотивов в комических памятниках этой эпохи. В "Повести о бражнике" герой, 'толкающийся' в двери рая, просит всех, кто вступает с ним в пререкания, называть имена:

Ты, господине, кто? глас твой слышу, а имени твоего не вею,-

говорит он Петру и Павлу, Давиду и др. (85) и затем, прибегая к аргументам *ad personam*, "посрамляет" каждого из них и добивается, несмотря на свои прогрешения, впуска в 'святые врата'. Поскольку после открывтия имен райские обитатели попадают в проигрышное положение, постольку следует считать, что здесь присутствует реликтовое представление об опасности, возникающей при неосторожном произнесении имени, причем эта мифологема объединяется с другим древнейшим представлением - мотивом невидимости того, кто принадлежит потустороннему миру. Архаизирующей тенденцией проникнута и форма "Повести о бражнике" - цепочечная композиция этого текста (воспроизведение одинаковых ситуаций с заменой одного из двух действующих в этих ситуациях лиц) позволяет соотнести его с кумулятивной сказкой.

Комика XVII в. вбирает в себя метакомику, описывая ритуальные смеховые акции. В "Лечебнике на иноземцев" совет больному покрыться "неводными мережными крылами в однорядь" (95), повидимому, восходит к одной из процедур старинного масленичного обряда, который сохранился на окраинах России вплоть до начала XX в. и был зарегистрирован М.К.Азадовским:

Один из участников "облокается в сеть". Она должна изображать ризу священника. В руки он берет за длинную тесемку "олочку" (вид обуви) и, помахивая этой олочкой, подражает действиям кадящего священнослужителя.²⁷⁹

²⁷⁸ Пустозерский сборник, Ленинград 1975, 104.

²⁷⁹ Марк Азадовский, *Беседы собирателя*, изд. 2-е, Иркутск 1925, 50.

Приведенная выше выдержка из произведения Аввакума делает очевидным тот факт, что культура XVII в. была склонна перефразировать трагические памятники в буффонадных сочинениях. Этот подход оставил след в "Повести о Фоме и Ереме", где персонажи, парные на манер героев ранних житий, подвергаются, как и те, мученичеству:

...Ерему кнутом, Фому батоном,
Ерему бьют по спине, а Фому по бокам (...)
Ерему бьют по ушам, Фому по глазам (...)
Ерему толкнули, Фому выбросили,
Ерема упал в воду, Фома на дно... (36).

С другой стороны, комический в норме персонаж, допустим, пьяница в "Повести о Горе-Злочищении", мог попадать в трагическое положение.

Вследствие присущей барокко универсализации смеха комические тексты получали добавочную утилитарную функцию - отнюдь не комического свойства. Укажем на "Азбуку о голом и небогатом человеке", помимо прочего, служившей, судя по опубликованной С.С.Люнденом приписке поляка Васьки Прокофьева к "Азбуке", дидактическим пособием при обучении русскому языку.²⁸⁰

6.3.4. Комический герой любой эпохи - это отчужденный от общества человек, он - одиночка, наделенная некоторым эксклюзивным свойством. В XVII в. подобного рода отчужденный герой превращается в собирательного или становится членом коллектива.

Неспроста "Послание дворянское недругу" (пародирующее полемическую переписку, бывшую модной в XVI в.) открывается формулой, в которую может быть подставлено любое имя как отправителя, так и получателя: "Господину имя рек имя рек челом бьет" (30). Столь же не случайно, что в "Калязинской челобитной" смехом охватывается монастырская братия целой обители. Рецепты "Лечебника на иноземцев" адресуются не отдельному лицу, но всем чужестранцам без какой бы то ни было дифференциации.²⁸¹

²⁸⁰ Siri Sverdrup Lunden, Список XVII века Азбуки о голом и небогатом человеке.- *Scando-Slavica*, t. IX. Copenhagen 1963, 169-185.

²⁸¹ Показательно, что когда много позднее Лесков обратится к мотивам "Лечебника на иноземцев" в рассказе "Несмертельный Голован", он перевернет смысл текста XVII в.: согласно народному толку, два иностранца-аптекаря - немец и поляк - утаивают от русских людей во время эпидемии оленьи слезы и безоар-камень, якобы спасающие от чумы. Отчуждаемые персонажи у Лескова

Перевод комического героя на роль рядового человека, подобного другим, отразился и в том, что центральным действующим лицом большинства смеховых памятников XVII-начала XVIII вв стал пьющий,- ведь эта комическая позиция общедоступна, она открыта для каждого вне зависимости от социального ранга, возраста, семейного положения личности (ср., в частности, "Историю о дву товарищах, имеющих между собою разговоры, ис которых один любил пить вино, а другой не любил", "О чарках, сколько надобно кому пить", "Повесть о бражнике"²⁸² и другие аналогичные произведения). Специфика ряда сакральных пародий, появившихся в эпоху барокко (таких, как "Служба кабаку" или близкого к ней украинского текста XVII в. - "Служба пиворезам"), состоит именно в том, что они соединяют в себе конфессиональную речь с хмельной болтовней, атрибуты церковного обихода с кабацкими реалиями. Существенно, что стремившаяся к сближению полярных ценностных категорий литература XVII-начала XVIII вв не знала однозначного отношения к теме пьянства, которое одновременно и осуждалось ("Повесть о Горе-Злочастии" и т.п.), и допускалось (так, "Повесть о бражнике" утверждала право ее невоздержанного героя на посмертное воздаяние). Эта амбивалентность нашла наиболее завершенное выражение в "Истории о дву товарищах...", где в споре Непьющего и Пьяницы ни тому, ни другому не удастся доказать свою правоту (Непьющий видит в чрезмерном пристрастии к вину причину отпадения человека от общества, Пьяница убеждает его, что вино солидаризует человека с коллективом).

Будучи всечеловеком, смешной субъект сравним с Адамом, обращает христианскую историю, во главе угла которой лежала мысль о преодолении первородного греха, вспять (ибо для барокко любое направление движения поддается конверсированию). Отсюда популярность мотива "голого" в памятниках XVII в.:

Феризы были у меня хорошие рагоженные, а завяски были долгия мачалные, и те лихия люди за долг стащили, а меня совсем обнажили (27).

утрачивают свой коллективный статус (но при этом такой статус приобретают персонажи отчуждающие).

²⁸² В средневековых западно-европейских текстах, которые явились источником "Повести о бражнике", в рай попадает после прений со святыми крестьянин (мельник), а не пьяница; ср.: А.Н. Веселовский, *Памятники литературы повествовательной*. - В: А.Галахов, *История русской словесности, древней и новой*, т.1, отд. 1, изд. 3-е, Москва 1894, 497-500.

В плане барочной универсализации смеха и смешного этот пример интересен еще и тем, что вовлечению персонажа в комическое положение (мотив оголения) предшествует не его серьезное, но столь же комическое бытие (мотив одежды, сделанной из неподходящих материалов): сверх всего, у смешного нет антитезы и в синтагматике текста.

IV. НЕОФИЦИАЛЬНЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ vs. ОФИЦИАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ (vs. НЕОФИЦИАЛЬНЫЙ МЕССИАНИЗМ). О ТРАДИЦИЯХ В КУЛЬТУРЕ

1. Запасная культура

1.0.1. Раскрытие тех факторов, которые сообщают культуре исторический динамизм и прерывистость, требует корректировок и оговорок, когда мы имеем дело с национальными вариантами мировой культуры, стремящимися - как это интуитивно ясно - к тому, чтобы быть внутренне непрерывными, самотождественными, для-себя-различаемыми, вопреки всем надрегиональным преобразованиям мыслительной практики.

Методологическое затруднение, возникающее при попытке установить своеобразие какой-либо национальной культуры, таится в том, что и ее прерывистость во времени, и ее непрерывность должны быть выведены исследователем из одного и того же источника, ибо в противном случае окажется, что изучаемый этнокультурный материал в е г о е д и н с т в е будет понят либо как только втянутый в исторические изменения (т.е. постоянно теряющий индивидуальность), либо как только специфическое (т.е. чисто континуальное, никогда не бывшее историческим) явление.

Посмотрим, как справляются с этим затруднением Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский. Они основывают их статью "Роль дуальных моделей в динамике русской культуры" на следующем утверждении:

Наблюдения над историей русской культуры (...) убеждают в отчетливом ее членении на динамически сменяющие друг друга этапы, причем каждый новый период - будь то крещение Руси или реформы Петра I - ориентирован на решительный отрыв от предшествующего. Однако одновременно исследователь наталкивается на ряды повторяющихся или весьма сходных событий, историко-психологических ситуаций или текстов (...) Анализ убеждает, что новые исторические структуры в русской культуре (...) неизменно включают в себя механизмы, воспроизводящие заново культуру прошлого.²⁸³

Далее Ю.М.Лотман и Б.А. Успенский редуцируют русскую культуру старшего времени (вплоть до XVIII в.) к дуальному мировидению и

283 *Труды по русской и славянской филологии*, т. XXVIII, 4.

обуславливают этим те резкие отрывы от прошлого, которые она переживала:

Дуальность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы приводили к тому, что новое мыслилось не как продолжение, а как эсхатологическая смена всего (...) Изменение протекает как радикальное отталкивание от предыдущего этапа.²⁸⁴

"Вечно" русское (дихотомичность мышления, не допускающего ничего промежуточного, плавного, смешанного) и история культуры (подразумевающая изменения, отрицающие прошлое) примирены. Но какой ценой! Неужели другим национальным культурам не была известна дискретность, наступающая в процессе их исторического бытия?²⁸⁵ Или они столь же дуалистичны, как и русская? Но тогда в чем состоит русская специфика?

1.0.2. Мы переформулируем исходную посылку Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского, кажущуюся нам чрезвычайно ценной, несмотря на ту, неприемлемую для нас, конкретизацию, которую придали ей ее авторы.

История русской культуры, как мы старались это продемонстрировать на протяжении всего исследования, соответствует на глубинном уровне диахроническим трансформациям, протекавшим и за ее пределами. Но, наряду с этими преобразованиями, общими для России и Западной Европы, в русской культуре присутствуют также характерные только для данного ареала гомологические цепочки признаков, где каждое последующее звено не просто повторяет предшествующее, но пропорционально соотносится с тем, что остается в прошлом. Эту гомологическую цепочку мы будем называть национальной традицией. С одной стороны, все национальные культуры проходят через одни и те же фазы диахронического развертывания. С другой стороны, в каждой из них наличествует вторичная упорядоченность, традиция, более или менее всегдашняя "надстройка" над мировым историко-культурным "базисом". Эта вторичная упорядоченность возникает за счет того, что национальная культура фиксируется (по причинам, которые нам предстоит выяснить) на одной из возможностей, каковыми она располагает

²⁸⁴ Там же, 5.

²⁸⁵ Любая национальная культура, в которой не достает плюрализма, в том числе и русская, вынуждена искать иное диахронически, раз таковое отсутствует в синхронии. Возможно, что французо-русский билингвизм высшего русского общества был чисто семиотической (т.е. не семантической) попыткой преодолеть нехватку множественности и в синхронии.

в какой-либо из периодов общекультурного диахронического движения. Данная фиксация затем остается релевантной (в качестве доминанты или одной из доминант) и в новых диахронических условиях, претерпевая в них - отвечающие им - преобразования.

Национальное и интернациональное не гетерогенны. Этническое своеобразие являет собой сохранение всеэтнического там, где последнее обновляется. Нация закрепляет в себе общечеловеческое, когда то ищет себе другую идентичность.

1.1.1. Одна из традиционных составляющих русской культуры - консерватизм ее неофициальной, полуофициальной, альтернативной, протестующей против господствующих в обществе настроений и т.п. части.

Это течение берет начало во время татаро-монгольского ига. Мы уже писали о реакции официальной русской культуры на русско-татарский симбиоз (§ II. 1.1). Но на поражение Киевского государства русская культура откликнулась не только в ее официальной, но и в ее неофициальной манифестации.

В тех обстоятельствах, когда русские князья и православные церковные иерархи были вынуждены отправляться в Орду, дабы легитимировать их светскую/сакральную власть, когда в литургию был включен молебен за здоровье татарского хана (царя), когда проповедники (Серапион Владимирский) призывали прихожан учиться нравственности у ино-племенников, когда местные властители (Александр Невский) подавляли народные восстания против чужеродных сборщиков дани, когда темой воинских повестей стала гибель национальных героев, когда летописи толковали апокалиптические пророчества как сбывшиеся в настоящем, на Руси активизировалась запасная низовая культура, которая стремилась предотвратить потерю этнической идентичности, угрожавшую культуре верхушечной. Речь идет, прежде всего, об эпическом фольклоре.

Понятно, что параллельное существование фольклора и литературы в раннем средневековье не является только восточно-славянским феноменом. Специфичным как раз для раннесредневековой Руси был тот факт, что фольклорный героический эпос выступил здесь не в виде застылого, реликтового искусства, всего-лишь удерживающего дохристианское прошлое в христианском настоящем, но в качестве субститута христианской культуры, заключающего в себе отклик на актуальные исторические события. Былины так называемого Киевского цикла часто изображают победу богатыря над татаро-монголами и приурочивают это действие к началу христианства на Руси (неважно, какого Киевского князя они имеют в виду - Владимира Святого или

Владимира Мономаха). Былина превращается в симулякр христианской письменности, конструирует мир, альтернативный тому, который моделируется официальной культурой и имеет место в действительности (поражение татаро-монголов наступает в устном героическом эпосе до того, как они напали на Русь).

Итак, неофициальная, дополнительная культура зародилась на Руси по причине того, что господствующая более не могла недвусмысленно удовлетворять идее национальной идентичности. Этот неофициальный корпус текстов оказался ориентированным пассаистически, ибо прошлое было для него позитивной противоположностью дефицитного настоящего; он был занят идеализацией старины на уровне описания действительности и представлял собой пересадку архаики на современную почву в качестве жанрового образования. Выявив тем самым свою жизнестойкость в конкуренции с книжной словесностью, фольклор - почти беспрецедентным в европейской культуре образом (если не считать южных славян) - остался актуальным, многообразным и широко распространенным искусством в России едва ли не вплоть до наших дней.

1.1.2. Неофициальная русская культура в ее дальнейших проявлениях продолжала быть революционной на консервативный манер, контрастировала с официальной не как новое, но как обновленное старое.

"Стригольники" возрождали, несмотря на практикуемую ими имитацию монашеского поведения в миру, языческие ритуалы, исповедуясь Земле.²⁸⁶ "Жидовствующие" сосредоточились на чтении Ветхого Завета, отбросив Новый. Духовные стихи, дублировавшие церковные службы (Страшному суду и пр.) за стенами церкви, вне подобавшего для исполнения литургии места, сочетали литургическую проблематику с фольклорной песенной формой и пользовались к тому же языческими мотивами, вплетенными в христианские, - ср. сближение богородичного культа с культом матери-земли в одном из текстов этого ряда:

Чюдная Царице Богородице!
Услыши молитву раб своих (...)
Земля еси, земля, сыра-матеря!
Всем еси ты, земля, отец и мать.
Гроби есте, гроби, колоды дубовые!

²⁸⁶ Ср. также документированную в проповедях Серапиона Владимирского активизацию язычества, которая совершалась сразу после разгрома Руси татаро-монголами и вне рамок еретических движений.

Всем нам есте вы, гроби, домовища...²⁸⁷

Знаменательно, что такой борец с ересями, как Иосиф Волоцкий, оправдывал компромиссы, заключенные в свое время православной официальной культурой с татаро-монгольскими захватчиками,- господствующая идеология чуяла, куда ведет генезис альтернативных ей версий русской мысли. В Послании Иосифа Волоцкого к Борису Васильевичу Кутузову читаем:

А в нашей земле преосвященный Феогнаст митрополит, да Олексей митрополит и чюдотворець, да Кирил епископ Ростовский, и инии святители рустии ходили в Орду, да от неверных царей ярлыки имали о святых церквах, чтобы не обидимы были от неправедных человек. И аще к неверным царем приходили о церковных обидах, да порока им в том никто не учинил.²⁸⁸

Неофициальный традиционализм, либо не принимавшийся легитимированными социальными институтами, либо, со своей стороны, не признававший их, присутствует на всех стадиях развития русской культуры.

Этот способ мышления подхватывается (мы приводим только отдельные примеры) в XVII в. старообрядцами, в период Просвещения Щербатовым (который ратовал в своей утопии "Путешествие в землю Офирскую" (1786), опубликованной столетие спустя после написания, за возвращение столицы из Петербурга в Москву), в начале XIX в. (романтизм) ранними славянофилами, во времена символизма авторами сборника "Вехи", а сегодня Солженицыным и его окружением.

1.2.1. Пора сделать два экскурса, уточняющие наши положения и предупреждающие возможную критическую реакцию на них.

Консерватизм и реставраторство - вовсе не единственное содержание русской неофициальной культуры. В ней проглядывают и иные тенденции.

Один из самых распространенных методологических просчетов, сопровождающих этнокультурные исследования, совершается тогда, когда специфика национального сознания сводится лишь к какой-то одной *idée fixe*. Такова, в частности, попытка Бердяева редуцировать "рус-

²⁸⁷ *Калеки переходящие*. Сборник стихов и исследование П.Безсонова, т.2, Москва 1863, 137.

²⁸⁸ *Послания Иосифа Волоцкого*, 219.

ское" к эсхатологизму²⁸⁹, которая задала тон новейшим этнокультурным изысканиям Московско-Тартуской школы (ср. цитировавшуюся статью Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского "Роль дуальных моделей..."). При этом мы, однако, менее всего хотим сказать, что апокалиптичность не была свойственной русскому сознанию.

Национальность культуры результирует в себе сложную соотнесенность разных (в том числе и разновремененно возникших) традиций, связывает в некую констелляцию несколько устойчивых видов мышления, идеологичности.²⁹⁰ Отдельные традиции в одном ареале могут совпадать с традициями, бытующими в другом. Ареально-специфичным является сочетание, комбинация традиций.

1.2.2. Проясним теперь само понятие неофициальной культуры. Лучше всего сделать это, став на формально-коммуникативную точку зрения.

Циркулирующие в обществе тексты, вне зависимости от их семиотического статуса (будь то письменная или устная, иконическая или вербальная, поведенческая или литературная трансляция смысла), могут становиться неофициальными двояким образом.

Во-первых, эту роль текст получает в том случае, если он попадает от отправителя к получателю по какому-либо неинституционализованному каналу распространения информации, т.е. путем, не контролируемым и не санкционированным со стороны данного социума как потенциального или реального *ц е л о г о* (простейшие примеры - "кружковая семантика", эмигрантская литература и публицистика, "самиздат"). В этом смысле эпический фольклор, - безусловно, неофициальное искусство, раз он никак не фиксируется теми, обычными для средневековья, средствами, которые делали информацию - в принципе - общедоступной (рукописи, проповеди, граффити на стенах храмов,

²⁸⁹ Ср. хотя бы: Н.Бердяев, *Духи русской революции*. - В сб.: *Из глубины*. Сборник статей о русской революции (1918), [б.м.], изд-во "Проспект" 1988, 47-82; ср. еще: "Начиная с Чаадаева и славянофилов и далее у Владимира Соловьева, у К.Леонтьева и Достоевского русская мысль была занята темами философии истории, и эта русская философия истории была - апокалиптической. И русская революция, по существу своему, есть крах гуманизма и этим подводит к апокалиптической теме" (Н.А.Бердяев, *Смысл истории...*, 221).

²⁹⁰ Ср. призыв к "отказу от ложного монизма (...) в изображении коллективной души": Г.Федотов, *Письма о русской культуре* (1938). - Г.Ф., *Россия и свобода* (Сборник статей), New York 1981, 85.

литургия). Между тем на Западе архаический героический эпос уже очень рано начинает передаваться в записях (ср. "Nibelungenlied").

Во-вторых, текст делается неофициальным и тогда, когда он входит в обращение официально, но затем подвергается табуизированию, препятствующему тому, что информацией м о ж е т обладать к а ж д ы й член данного общества. Формы такого рода запретов бывают разными. Сюда относится не только государственная и церковная цензура, но и диктат общественного мнения. Поэтому сборник "Вехи", критиковавшийся самыми несхожими между собой социально-идеологическими группами, следует причислить, по меньшей мере, к полуофициальной культуре. Табуизирующая реакция общественной мысли на этот том статей о первой русской революции вполне понятна, коль скоро "Вехи" отрицательно оценивали как государственное, так и антигосударственное социальное сознание. С.Н.Булгаков замечал в статье "Героизм и подвижничество":

Горько думать, как много отраженного влияния полицейского режима в психологии русского интеллигентского героизма, как велико было это влияние не на внешние только судьбы людей, но и на их души, на их мировоззрение.²⁹¹

В коммуникативной перспективе раскол культуры на официальную и неофициальную не задан раз и навсегда, относителен. Текст, который передается по неинституционализованному информационному каналу или изымается из числа рекомендованных для потребления, может быть включен впоследствии - при изменившихся социально-исторических условиях - в институционализированный коммуникативный процесс. И наоборот: даже целая огосударствленная культура, безраздельно господствовавшая в стране в течение длительного времени, может оттесняться в новом контексте в сферу неофициальности (как это случилось в значительной степени со сталинским дискурсом и изобразительным искусством).

1.3.1. Если исходный пункт неофициального традиционализма в России был и впрямь таковым, каким мы его распознали, то отсюда напрашивается гипотеза о том условии, которое формирует всякую национальную традицию.

Этой причиной, по всей видимости, должно явиться переживаемое национальной культурой крушение ее самотождественности. Национальные культуры отвечают на событие, ставящее под вопрос коллектив-

²⁹¹ *Вехи*. Сборник статей о русской интеллигенции, Москва 1909, 38.

ную идентичность (в нашем случае на военное поражение) тем, что они используют для самосохранения одно из средств, которыми они владеют в текущий период интернациональной культурной истории. Так, раннее средневековье, которое не отбрасывало вовсе доставшееся ему языческое наследство, но и приспособляло его - в духе конъюнктивного мировоззрения - к сосуществованию с христианством, предоставляло восточным славянам возможность обратиться к фольклору для создания эрзацкультуры, компенсирующей наступление татаромонгольского ига. Выход из кризиса идентичности отыскивается в усилении данного, в **гипертрофировании идентичности** - в сведении к минимуму многообразия манифестаций, которые находятся в распоряжении национальной культуры, в ограничивании ее признаков лишь несколькими - жестко фиксированными.

Рассуждая подобным образом об этнической специфике, трудно отделаться от аналогий с психоаналитическими представлениями, согласно которым идентичность персонального порядка выступает как следствие травмы, полученной человеком в детстве.²⁹² Мы не будем вдаваться в очень непростой параллелизм между этнической и индивидуальной психикой. Скажем только о том, почему именно травма конституирует характер людей как в их совместной принадлежности к нации, так и в их отдельности. В травматической ситуации субъекту, коллективному или одиночному, не достаёт бытия, с которым он привык себя ассоциировать. Субъект присутствует в этой ситуации, как бы отсутствуя. И группы, и личности потому и вынуждены в дальнейшем развитии устойчиво возвращаться к некоторому первоначальному для них присутствию-в-отсутствии, что в травме префигурируется прерывистость бытия вообще - его историчность. В своей инерционности психика рекуррирует к какому-то рано ею зарегистрированному нарушению бытийной инерции. В своем коллективном проявлении психика повторяет частный опыт составляющих коллектив индивидов.

Травма снимается контрапозитивным образом (ср. в нашем примере поражение в настоящем, ставшее победой в прошедшем). Фикция контрапозитивна реальности.

Чтобы традиция поддерживалась, достаточно уже того, что национальная культура вовлечена в смену больших диахронических систем смысла, что она распадается на эволюционные фазы и субфазы. Однако

²⁹² Ср.: Hans Ulrich Gumbrecht, Juan-José Sánchez, *Geschichte als Trauma - Literaturgeschichte als Kompensation? - Der Discurs der Literatur- und Sprachgeschichte*. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe, hrsg. von B. Cerquiglini und H. U. Gumbrecht, Frankfurt a. M. 1983, 333 ff.

особенно высокой релевантность традиции становится в моменты местных катастроф, будь то радикальные реформы (вроде церковных нововведений патриарха Никона, вызвавших к жизни идеологию старообрядчества), народные восстания и революционные брожения ("Путешествие в землю Офирскую" было написано Щербатовым вскоре после Пугачевского бунта; "Вехи" были реакцией на революцию 1905-907 гг); уступки, пусть даже временные, национальной территории чужеземным захватчикам (интервенция наполеоновских войск дала толчок славянофильству).

1.3.2. По ходу возобновления традиция преобразуется по правилам, значимым для того надрегионального диахронического этапа, на котором происходит возобновление. Неофициальный традиционализм, выкристаллизовавшийся, скорее всего, в XIII-XIV вв, отыскивает себе в XIV-XV вв новую форму в ересь - в типичном для позднего средневековья обособительном сознании.

Приведем еще один пример из этой серии. Старообрядцы обращаются в своем литературном творчестве к издавна известным жанрам, - среди прочего, к житийному. Однако присущая эпохе барокко установка на приглушение оппозиций, в том числе контраста между "я" и "не-я", влечет за собой у Аввакума и Епифания слияние жития с автобиографией.

Элементы национальной культуры возникают на пересечении, как минимум, двух генеративных энергий, обладают, по меньшей мере, двумя признаками - связными (константы данного ареала) и свободными (исторически переменные свойства).

Традиция (и тем более тот подчеркнутый консерватизм, о котором сейчас идет речь) затемняет этапный характер национальной культуры, замаскировывает ее включенность в интернациональное диахроническое движение. Использование старообрядцами XVII в. канонических жанров и прочих стереотипов окрашивало "спонтанное" русское барокко в средневековые тона и мешало сторонникам 'древнего благочестия' осознать их творческие устремления как новаторские, барочные. Традиции затрудняют культуропорождающим субъектам адекватное самопонимание. Если угодно: из-за них диахроническая поступательность часто (но, конечно, не всегда) делается **б е с с о з н а т е л ь н ы м** культуры.

2. Спасительная государственность и спасающая ее антигосударственность

2.1.0. Национальная традиция может сложиться на любом, достаточно раннем, этапе общей культурной истории, если в это время этническая идентичность подвергается прежде не испытанной опасности.

Ниже мы проследим одну из линий официального сознания, которая началась в Московском государстве в XV в., вслед за заключением Флорентийской Унии и падением Византии, захваченной турками в 1453 г.

2.1.1. В результате обоих названных событий Русь лишилась своего главного партнера по межгосударственному диалогу, необходимому для выработки и сохранения национальной идентичности; более того: отправителя информации, задавшей восточно-славянскому ареалу его православный характер.

Это положение дел было чревато дестабилизацией восточно-славянской культуры, травматичным. Примечательно, что именно во второй половине XV в. на Руси получает хождение текст, предупреждающий о том, что нарушение завета ведет к самоистреблению национальной культуры, - "Притча о Вавилоне граде", которую мы уже пересказывали по иному поводу. Помимо всего прочего, "Притча..." может быть прочитана как аллегорическое выражение того страха, в котором Русь пребывала, потеряв отправной пункт самораспознаваемости. История о том, как сын Навуходоносора, Василий, погибает от заповедного меча, не раз выручавшего его отца, но им же и запрещенного к употреблению в новых битвах, являет собой, если ее обобщить, критику с а м о - в о л ь н о г о поведения, даже если оно воспроизводит прецедент, к которому восходит.

Путь к преодолению кризиса национальной идентичности, обусловленного отпадением Москвы от Византии и падением Константинополя, был найден на исходе позднего средневековья в том, что русская государственность присвоила себе место, занимавшееся византийской. Москва начала играть сразу две роли - свою и чужую, избавившись тем самым, пусть и в имажинативном порядке, от недостачи коммуникативного партнерства. Московские государи переняли себе обычаи, геральдику и ритуалы византийских, Москва была титулована 'вторым градом Константина', за русскими было признано право на грядущую власть в Византии, как это предсказывал Нестор Искандер в "Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году":

Русий же род съ прежде создательными всего Измаилта побѣдять и Седмохолмага примуть съ прежде законными его и в нем въцесарятся... (ПЛДР-5, 264).

Ликвидация кризиса совершилась по одной из моделей, которые допускались отрицательно-конъюнктивной системой позднего средневековья при концептуализации действительности: парность была заменена совмещением двух сочленов в одном.

2.1.2. Поскольку Русь осталась в описываемой ситуации почти единственным православным государством на свете, постольку она рассматривала себя не как одну из многих хранительниц ценностей высшего ранга, но как обладающую монопольным правом на владение истиной, заимствованной извне и, следовательно, не являющейся истиной только Московского царства. Эта тенденция в государственном мышлении стала особенно явной в XVI в., с наступлением дизъюнктивной эпохи, которая санкционировала противоположение Москвы всем прочим державам. Филофей, проводивший в "Послании о злых днях и часах" эквивалентность между Московой и Римом, одновременно уравнивал Рим с миром, ссылаясь при этом на апостола Павла:

Да вѣси, христолюбче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть росеское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти. Многажды и апостоль Павел поминает Рима в посланиях, в толкованиих глаголет: "Рим - весь мир"... (ПЛДР-6, 452).

Подытожим изложенное: в XV-XVI вв русская официальная культура прониклась идеей государственного мессианизма, выдвинула на передний план мысль о том, что ее авторитет абсолютен и что ей предназначено спасти мир, что в ней осуществляется вторичная (п-кратная) актуализация важнейших мировых ценностей.²⁹³

²⁹³ Наиболее полный обзор научной литературы по русскому мессианизму дается в: Emanuel Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955. Приурочивая начало русского мессианизма к эпохе, наступившей после завершения византийской истории, мы придерживаемся достаточно распространенного мнения, впрочем, привнося в него новые нюансы; ср. хотя бы: Н.Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма* (1937), Париж 1955, 9 ff.

2.2.1. Русская официальная культура не исчерпывается государственным мессианизмом, являясь, как и неофициальная, полигенетичным образованием.

Неофициальный традиционализм и официальный мессианизм взаимодополнительны в самых разных аспектах,²⁹⁴ в том числе, и как программы действий и операций. Первый рекомендует культурный изоляционизм - стране и погруженность в себя - личностям. Второй занят поисками выхода из изоляции.

Автореконструкция, афторефлексия, интроспекция, припоминание себя, возвращение субъекта к себе,- вот тот круг понятий, посредством которых можно описать установку неофициального традиционализма, когда бы и кем бы он ни пропагандировался.

Один из славянофилов романтического периода, Иван Киреевский, следующим образом восхвалял в статье "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России" начавшееся в конце XVIII в. изучение русской старины:

Тогда русские ученые, может быть в первый раз после полутора лет, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего отечества...²⁹⁵

И наоборот: знание, не направленное вовнутрь субъекта, оценивается ранним славянофильством пейоративно; по определению Хомякова, "рассудок" - это

...сила разлагающая, а не живительная, сила скудная потому, что она может пользоваться только данными, получаемыми ею извне...²⁹⁶

Самодостаточная, замкнутая в своем мире личность не имеет эквивалента, не заместима никем; славянофил следующего за романтиками поколения, Страхов, отстаивал эту идею в некрологе, посвященном К.С.Аксакову:

...как писатель, как русский публицист, он не имел себе равного, и его никто не заменит. Мы говорим здесь о *внутреннем* значении Аксакова, о его нравственном складе, в нем вопло-

²⁹⁴ Ср. отграничивание раннего славянофильства от мессианизма: Н.А.Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков*, Москва 1912, 208 ff.

²⁹⁵ И.В.Киреевский, *Критика и эстетика*, Москва 1979, 254.

²⁹⁶ А.С.Хомяков, *Сочинения*, т.1, Москва 1900, 73.

шавшемся, о том чувстве, которое подсказывало его речи и светилось в них... [подчеркнуто автором,- И.С.].²⁹⁷

Сказанное о славянофилах сохраняет свою силу в приложении к авторам "Вех". Приведем несколько говорящих сами за себя цитат из этого сборника:

Мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства, т.е. возложим на себя ответственность и перестанем во всем винить внешние силы (Н.Бердяев, "Философская истина и интеллигентская правда").²⁹⁸

Героический максимализм целиком проецируется во вне, в достижение внешних целей; относительно личной жизни, вне героического акта и всего с ним связанного, он оказывается минимализмом, т.е. просто оставляет ее вне своего внимания. Отсюда и проистекает непригодность его для выработки устойчивой, дисциплинированной, работоспособной личности, держащейся на своих ногах, а не на волне общественной истерики, которая затем сменяется упадком (С.Булгаков, "Героизм и подвижничество").²⁹⁹

Русский интеллигент - это, прежде всего, человек, с юных лет живущий *вне себя*, в буквальном смысле слова, т.е. признающий единственно достойным объектом своего интереса и участия нечто, лежащее вне его личности... (М.Гершензон, "Творческое самосознание"; подчеркнуто автором,- И.С.).³⁰⁰

После всех этих примеров не будет удивительным, что вожди старообрядчества, Аввакум и Епифаний, отчасти также дьякон Федор, отдали жанровое предпочтение автобиографии и что Щербатов

²⁹⁷ Н.Страхов, Поминки по Аксакову.- И.С., *Борьба с Западом в нашей литературе*, книжка первая, СПбетербург 1887, 459-460. Обратим внимание на то, что в этом некрологе Страхов характеризует славянофильство как раз и навсегда не признанный обществом (перманентно неофициальный) способ мышления: "...можно опасаться, что Аксаков будет большинством занесен в историю литературы как писатель (...) имевший очень вредное влияние. Такою враждою постоянно отзывалась наша образованность на проповедь славянофильства, отзывается и теперь, и будет отзываться впредь" (там же, 466).

²⁹⁸ *Вехи...*, 22. Ср. еще: "Экстериоризация - источник рабства. Свобода же есть интериоризация" (Н.Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, Paris 1939, 51).

²⁹⁹ Там же, 51.

³⁰⁰ Там же, 70.

локализовал свою реставраторскую надежду на возвращение русской столицы в Москву в утопическом - отторгнутом от остального мира - пространстве.

2.2.2. В отличие от неофициального традиционализма, государственный мессианизм интернализует в одном другое, имитирует билатеральное отношение, которое не оставляет места в-себе-бытию. Он привносит чужое в свое и тем самым бывает склонен раскалывать социум надвое, наподобие архаической фратриальной организации общества.

Со всей очевидностью это содержание официального мессианизма проявляет реформаторская деятельность Ивана Грозного.

Введение опричнины было акцией правителя, руководствовавшегося ренессансной дизъюнктивной логикой, но эта логика еще не объясняет, почему Ивану Грозному нужно было использовать ее именно для создания государства в государстве, причем имеющего квази-сакральную форму (пародирование и воспроизведение монашеских порядков в Александровской слободе), принимающего к себе на службу иностранных наемников³⁰¹ и предписывающего русским опричникам порывать с родом, т.е. высвобождающего их из их родоплеменных уз. Если учесть при этом, что Иван Грозный мотивировал казни стремлением не повторять на Руси ошибок "без вести" исчезнувшей 'власти греческой' ("Первое послание к Курбскому"), что в 1561 г. он был провозглашен в письме константинопольского патриарха 'государем православных христиан во всей вселенной', что включение русским царем Казани в пределы Московского государства понималось современниками как аналог завоевания Царьграда³⁰², и многие иные сходные данные, то можно будет допустить, что для опричного правителя, который был и для себя и для других восприемником и охранителем византийского наследства, квази-сакральная и квази-инонациональная опричнина выступала неким подобием второго Рима.

Назначение царем земщины татарина Симеона Бекбулатовича как бы отбрасывало Русь в то состояние, в котором она пребывала во время татаро-монгольского ига - до падения Византии. С другой стороны, уп-

³⁰¹ Ср. также зачисление в опричнину английской Московской компании.

³⁰² Об этом осмыслении Казанского похода см. подробно: Ф.К.Бадаланова-Покровская, М.Б.Плюханова, Средневековые исторические формулы (Москва/Тырново - Новый Царьград).- *Труды по знаковым системам*, т. 23 (=Текст - культура - семиотика нарратива), Тарту 1989, 88.

равление опричниной из своего рода монастыря превращало власть в Александровской слободе в институцию, византийскую по своему на Руси происхождению (напомним, что жизнь в Киево-Печерском монастыре была организована по константинопольскому студийскому уставу).³⁰³

Собираясь ввести опричнину, Иван Грозный забрал из московских церквей иконы и реликвии и свез их в Александровскую слободу;³⁰⁴ этот поступок придал обратный ход переносу сакральных ценностей из византийской Корсуни в Киев, предпринятому при крещении Руси князем Владимиром, который "поима съсуды церковныя и иконы на благословенье себѣ" (ПЛДР-1, 130). Желание Ивана Грозного основать опричную столицу в Вологде, как и его жизнь в Александровской слободе, соответствовали перемещению государственного центра, осуществленному Константином Великим. Увенчав опричный замок на Неглинной двуглавыми орлами, Иван, конечно же, использовал уже давно заимствованную русскими царями византийскую государственную эмблематику; нам важно, однако, что она была приспособлена для отличия именно опричного строения.³⁰⁵

Возможно, что опричина была задумана Иваном Грозным как продолжение не только второго, но и первого Рима. Вот как вспоминает фон Штаден об одном атрибуте опричников: они

³⁰³ Нужно заметить, что начало опричнины именно из Александровской слободы и вообще было связано с идеей "второго рождения": ведь Александровская слобода была тем самым местом, где Иван Грозный был зачат (ср.: Н.Стромилов, *Александровская слобода. - Чтения Московского общества истории и древностей*, кн. II, Москва 1883, 118).

³⁰⁴ Туда же были помещены позднее новгородские колокола.

³⁰⁵ Напомним еще о том, чудовищном для христиан, способе опричных казней, который был изучен С.Б.Веселовским (*Исследования по истории опричнины*, Москва 1963, 325 ff): жертвы опричного террора подвергались неожиданному нападению, так что они не успевали совершить предсмертное покаяние; их тела не разрешалось предавать земле и т.п. Опричное убийство отнимало у казнимых не только жизнь, но и их принадлежность к христианству, их надежду на загробное воздаяние. Иначе говоря, опричники убивали в христианах христианство. Нельзя ли отнести и эти факты к "византизму" опричнины? Ведь изъять христианство у христиан, если думать последовательно, имеет право только тот, кто им его дал, а в случае русских это была Византия.

...führten an dem köcher (...) an einem stock gebunden (ein ding) wie ein quast oder besem.³⁰⁶

Этот атрибут, который обычно интерпретируется историками в аллегорическом плане, как метла, приуроченная для очищения страны от 'изменников', но который был для опричника фон Штадена лишь сходным с метлой, было бы естественно сопоставить с ликторскими пучками - тем более, что и назначение опричников во многом совпадало с функцией ликторов и что в вооружение опричников входил топор, также ликторский знак (так, каратели Ивана Грозного орудовали топорами, громя Новгород).

2.2.3. В XVII-начале XVIII вв традиция официального мессианизма возрождается Петром I. Разительные параллели между реформами Ивана Грозного и Петра уже были предметом разбора в статье А.М.Панченко и Б.А.Успенского.³⁰⁷ Сюда относится обожествление (царской/императорской) власти, раздел страны на две зоны - экспериментальную и сохраняющую прежние нормы, двоевластие (соправителем Петра был "князь-кесарь" Ромодановский) и т.д. В работе Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского "Отзвуки концепции "Москва - третий Рим" в идеологии Петра Первого" были эксплицированы римские элементы в петербургском проекте.³⁰⁸ Нам остается добавить ко всему этому следующее:

Петербург закладывался не только по римскому, но и по константинопольскому образцу. Одно из первоначальных названий новой российской столицы, 'Петрополь', корреспондировало со словообразованием топонима 'Константинополь'. Петербург был основан 16-ого мая, на Троицу, почти в тот же день, когда Царьград праздновал дату своего освящения (11-е мая). Вслед за Константином Великим Петр выбрал время для переноса столицы своего государства через 13 лет после начала правления, в 1703 г. (если вести этот отсчет от осени 1689 г., когда закончилась власть царевны Софьи). Петербургские морские укрепления воспроизводили константинопольское местоположение, на что давно указал Н.Г.Устрялов:

В уме его [Петра,- И.С.] блеснула мысль: построить на Котлине сильную фортецию и на пушечный выстрел от нее, к югу, при

³⁰⁶ Heinrich von Staden, *Aufzeichnungen über den Moskauer Staat*, hrsg. von F.T.Epstein, Hamburg 1964, 21.

³⁰⁷ А.М.Панченко, Б.А.Успенский, *Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха*, 55 ff.

³⁰⁸ В сб.: *Художественный язык средневековья*, Москва 1982, 236 ff.

самом фарватере, соорудить другую крепость, чтобы защитить Петербург с моря как бы Дарданеллами.³⁰⁹

Построение Петром дополнительной к Москве столицы восходит, следовательно, к тому же, что и прочие явления русского мессианизма, моменту - к прекращению византийско-московского партнерства. Предпринятая в петровскую эпоху европеизация России была легитимирована русским мессианизмом, всегда претендовавшим на право экспроприировать чужеземные ценности. Вместе с тем петровский - барочный - мессианизм расходится с тем, который питал собой опричные эксперименты Ивана Грозного. Петербургская культура не просто восстанавливала умершее, ушедшее в прошлое чужое (римское, византийское), как это было в Александровской слободе (в этой связи следовало бы проанализировать отражения в опричнине мифа о так называемых заложных покойниках - лицах, застигнутых неестественной и преждевременной смертью и мешающих в мир живых), но и, сверх того, усваивала себе современный ей западно-европейский опыт, снимая таким, барочным, способом или-отношение между мертвым и живым, прошлым и настоящим.

2.2.4. Мы опускаем здесь рассмотрение остальных фактов, свидетельствующих о неиссякаемости русского официального мессианизма³¹⁰ (в том числе и столь выигрышный пример, каким бы мог стать в данной

³⁰⁹ Н. Устрялов, *История царствования Петра Великого*, т. 4, ч. 1, СПб. 1863, 249. Ср. о византийских мотивах в петербургской эмблематике: Г. В. Вилинбахов, *Основание Петербурга и имперская эмблематика. - Труды по знаковым системам*, вып. 18 (= Семиотика города и городской культуры. Петербург), Тарту 1984, 49 ff. Ср. также позднейшее (1780-90-е гг) совмещение "римской" архитектуры (термы Камерона) с "константинопольской" (Софийский собор) в Царском Селе; см. об этом подробно: Д. О. Швидковский, *Просветительская концепция среды в русских дворцово-парковых ансамблях второй половины XVII века. - Век Просвещения. Россия и Франция. Материалы научной конференции "Випперовские чтения-1987"*, вып. XX, Москва 1989, 194 ff. Не исключено, что стилизованное поведение распространяется у Петра столь далеко, что и казнь царевича Алексея в Петербурге следовало бы поставить в связь с тем фактом, что Константин Великий велел отравить своего сына.

³¹⁰ Ср. о мессианизме в эпоху Павла I: Е. А. Погосян, *К проблеме мальтийской символики в русской культуре периода царствования Павла I. - Пути развития русской литературы* (= Ученые записки Тартуского университета. Литературоведение. Труды по русской и славянской филологии, вып. 883), Тарту 1990, 3 ff.

серии сталинизм - с его узурпированием западной идеологии, достигавшимся в борьбе с марксизмом социал-демократов, и присвоением себе мировых научно-технических открытий (вплоть до похищения секрета атомной бомбы и позднейшего технологического шпионажа); с его претензией избавить человечество от ложно направленного (капиталистического) развития; с его "фратриальной" организацией социума, в силу которой значительная часть общества (по разным причинам - традиционная часть) очутилась в концлагерях; с его прямым подхватом древнерусско-византийской культуры (Э. Саркисянц констатирует, что именование Сталина "отцом и учителем" воспроизводило обращение к константинопольскому патриарху, принятое в старой Москве³¹¹). Но на одном из последовавших за петровскими реформами эволюционных вариантов мессианизма нам все же хотелось бы коротко остановиться, чтобы дополнить излагаемую теорию культурных традиций.

Во второй половине XIX в. официальный мессианизм перекочевал из сиюминутной практики социокультурного строительства и обслуживающих ее сочинений в тексты, проектировавшие грядущее русской культуры, в умозрительство *par excellence*. Леонтьев утверждал о России как идеальном образовании, что

чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа.³¹²

Данилевский полагал, что всякий народ "изживается"³¹³ и что разные народы и межнациональные единства фиксируются на одной из общечеловеческих возможностей (евреи - на религиозности, древние греки - на "культуре", римляне - на политике, германо-романские нации - на "культуре" и политике³¹⁴), и называл Россию "богоизбранной", подобно Израилю и Византии,³¹⁵ предрекая ей всечеловеческую будущность, предвидя в ее грядущем синтезирование религиозной, "культурной", политической и общественно-экономической деятельности:

...славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности (...) Сла-

³¹¹ Emanuel Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus...*, 165.

³¹² К. Леонтьев, *Собр. соч.*, т.5, 19.

³¹³ Н.Я. Данилевский, *Россия и Европа* (начало печатания - 1869), изд. 5-е, СПб. 1894, 92.

³¹⁴ Там же, 522-525.

³¹⁵ Там же, 525.

вянский тип будет первым полным *четырёх-основным культурно-историческим типом* [подчеркнуто автором,- И.С.].³¹⁶

Воображаемое как реальность, как воплотимое на деле, переродилось в рамках русского мессианизма во второй половине XIX в. (почему бы то ни было) в воображаемую - отодвинутую в будущее - реальность. Только будучи традиционной, национальная культура и может мыслить себя имеющей конечную цель. Традиция диктует национальной культуре ее идеал, т.е. тот ее образ, который не зависит от ее участия в надрегиональном диахроническом процессе.

Сделавшись из реализованной фантазии предметом ожидания, вероятностью, программой на будущее, идеей, пока еще не ставшей или не полностью ставшей действительностью, мессианизм смог превратиться в эстетический феномен, в литературный прием, в специфически русскую художественность. Достоевский, как хорошо известно, верил во всемирное предназначение России и создал при этом такую повествовательную структуру, в которой каждый основной персонаж узнает себя в другом (Раскольников - в Свидригайлове, Ставрогин - в младшем Верховенском, Иван Карамазов - в Смердякове и т.д.), в своем антиподе, - изоморфно тому, как автоконституируется мессианистская государственность.

Точно так же эстетическое качество получает во второй половине XIX в. и неофициальный традиционализм. У Льва Толстого он, с одной стороны, определяет идеологию текстов (построение христианского учения, альтернативного церковному; предпочтение прошлого настоящему, например, в "Двух гусарах"; ориентирование на народное творчество и т.д.), а с другой, - проецируется в сферу приемов художественной выразительности, среди которых важнейшее место занимает 'остранение' - описание ситуации чуждым ей самой (неимманентным ей, "неофициальным") образом. Следует обратить внимание на то, что 'остраняющий' реальность персонаж находится у Толстого на более ранней эволюционной стадии, чем та, которая подвергается 'остранению' (им может быть ребенок, еще не прошедший социализацию; человек из прежней эпохи; носитель архаического сознания - крестьянин, представитель "примитивно-естественного" народа).

Разница между Достоевским и Толстым (волнующая русское самосознание, начиная с Д.С.Мережковского) была, таким образом, обусловлена разницей подхваченных и эстетизированных ими культурно-идеологических традиций. Постижение истины посредством самоотчужде-

³¹⁶ Там же, 556.

ния у Достоевского конфронтрует с постижением таковой, доступным лишь отчужденному, у Толстого.

2.3.1. Образуясь по ходу кризиса национальной идентичности, традиция позднее сама может попадать в кризисное положение, в мертвую точку, где ей грозит обрыв. В этом случае одна традиционная национальная субкультура берет на себя функцию другой - той, чье развитие приостанавливается. Благодаря такой субституции традиция, обнаружившая свою дефектность, спасается. Но в то же время зарождается новая традиция, так или иначе соединяющая в себе идеи субституирующей и субституируемой.

Перенос функций с традиции, находящейся на грани исчерпания, на традицию, пока еще вполне способную к дальнейшему существованию, означает совершение переворота в данном этно-идеологическом мире. Это и есть **революция**.

Революцию творит не отход от традиций, но их рекомбинирование. В известном смысле: революция вдвойне традиционна, сверхтрадиционна, ибо она происходит от сплетения воедино разных ментальных линий, характеризующих национальную самобытность. Революционная обретаемая традицией возможность стать инобытующей - "своим собственным другим", говоря языком Ж.Деррида. Национальная революция не имела бы шансов состояться, если бы национальная культура не располагала **внутренними** ресурсами для осуществления переворота.

Все приведенное рассуждение обобщает тот исторический опыт, которым Московское государство обогатилось в конце XVI-начале XVII вв, когда неофициальный традиционализм перенял себе содержание, бывшее свойственным государственному мессианизму (в соответствии с барочной антидизъюнктивностью), когда была запущена в ход традиция русского неофициального (революционного) мессианизма. "Древней" русская культура вправе называться лишь до этого момента - пока ее традиции находились в стадии формирования и (в какой-то мере) независимого друг от друга развития, пока они не вошли в отношение революционного субституирования.

2.3.2. Из-за прекращения царской династии, наступившего вместе с гибелью царевича Дмитрия и смертью бездетного Федора Ивановича, официальному мессианизму более не была гарантирована органическая преемственность. Неофициально-консервативное сознание предложило себя культуре вместо терпящей крах государственной традиции. В качестве восстанавливающего преодоленное прошлое оно опиралось в своей всегдашней защитно-спасательной роли на сей раз на миф о воз-

вращении умершего царя-избавителя³¹⁷; в качестве покушающегося занять позицию официального мессианизма³¹⁸ оно реализовало эту архетипическую схему в самозванстве. Массовым самозванство смогло стать в России XVII-XVIII вв как раз по той причине, что в этом типе поведения скрещивались (взаимоотменяясь) сразу обе пресуществовавшие ему культурные традиции.

Нельзя не согласиться с Б.А.Успенским, называющим две предпосылки самозванства: во-первых, сакрализацию власти на Руси (что делало власть, в принципе, доступной для всякого индивида, верящего в свою избранность) и, во-вторых, появление на троне лиц (Борис Годунов, Василий Шуйский), не владеющих наследственными правами на царский престол (что давало возможность понимать их как узурпаторов и оспаривать их полномочия).³¹⁹ Но этим еще не объясняется, почему, собственно, самозванцы должны были скрывать их личную призванность, их персональную избранность под маской чужой сакральной идентичности. Наше решение этой проблемы состоит в том, что самозванство было порождено продолжением государственной традиции средствами неофициального традиционного и традиционалистского сознания, принужденного тем самым к созданию мистификаций, ложных официально-сакральных образов, что оно было, так сказать, самозванством традиции - низовой, народной, выдвинувшей в претенденты на престол выходцев именно из народной массы - от Лжедмитрия I до Пугачева.

Несмотря на возникновение новой субкультуры самозванства, обе предшествовавшие ей традиции в их исходном значении не потерялись в русской истории,³²⁰ как мы старались показать это выше. Но и револю-

³¹⁷ Как это тщательно изучено в: К.В.Чистов, *Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв*, Москва 1967, *passim*.

³¹⁸ Отсюда сильные римские коннотации в русском самозванстве - ср. католические симпатии Лжедмитрия I или ссылку на римский прецедент в прокламации самозванца Тимофея Акундинова: "Я естем здесь непознанный князь Шуйский, // яко же иногда и Овиан, цесарь Римский" (*Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв.*, ред. А.М.Панченко, Ленинград 1970, 88).

³¹⁹ Б.А.Успенский, Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен.- *Художественный язык средневековья*, 201-235.

³²⁰ У нас нет здесь возможности реконструировать сложный процесс возрождения государственного мессианизма после Смуты. Но все же отметим, что одним из узловых пунктов этого возрождения, в конце концов приведшего Россию к петровским преобразованиям, были реформы патриарха Никона, вменившие русской церкви всеправославные черты и акцентировавшие ее

ционный мессианизм, каким он был задан самозванством, отнюдь не сошел в дальнейшем с исторической сцены.

2.3.3. Смысл неофициального мессианизма определяется тем, что у него с самого начала не было имманентного ему содержания, что как таковой он был пуст, что представители этого типа сознания зачеркивали себя, отрекались от их "я"-образов, дабы захватить (сакральную) власть.

Эта сущность неофициального мессианизма точно схвачена в народных песнях, которые, вопреки фактической истории, приписывают Гришке Отрепьеву самоубийство:

А Гришка Расстрига втапору догадлив был,
Бросался он со тех чердаков на копья востры
Ко тем стрельцам, удалым молодцам.
И тут ему такова смерть случилась,³²¹

и находит одно из позднейших выражений в совмещении самозванства и оскопления (основатель секты скопцов, Кондратий Селиванов,

вселенское предназначение, откуда, например, именование резиденции патриарха "Новым Иерусалимом" и т.п. (о мессианизме Никона см. подробно: М.Б.Плюханова, О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в.- *Художественный язык средневековья*, 187 ff), т.е. восполнившие нехватку мессианизма у светских правителей насаждением такового в сфере сакральной (другой официальной) власти. Еще одним важным шагом в преодолении кризиса, пережитого государственным мессианизмом, было назначение на царство Романовых, связанных родством с Иваном Грозным (через его первую жену) и потому, видимо, считавшихся писателями XVII в. (например, С.И.Шаховским) не просто выборными, но 'богоизбранными' государями. Но Романовы были связаны и с Лжедмитрием I - их дворовым человеком. Мы не располагаем никакими данными, чтобы утверждать, что эта вторая соотнесенность как-то повлияла на решение Земского собора 1613 г. в пользу семейства Романовых, однако нужно констатировать, что благодаря той и другой связям новая династия оказалась - в объективном смысле - медиатором, посредничающим между официальным и неофициальным мессианизмом. Воцарение Романовых устраняло дискретность сразу и в нормальном, и в аномальном (самозванном) престолонаследовании.

³²¹ *Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*, изд-ие подготовили А.П.Евгеньева и Б.Н.Путилов, Москва 1977, 64.

объявил себя и Христом, и Петром III) или, по меньшей мере, самозванства и самоизнурения (хлысты).

Самоотрицание, присущее ранним носителям неофициального мессианизма, наложило неизгладимую печать на всю русскую революционность нового и новейшего времени. Русская революционность в самых разных ее толках инвариантно представляет собой явление а в т о н е г а т и в н о с т и, будь то: совершение восстания, заведомо обреченного на неуспех (декабристы и Пестель); или готовность бунтарей к раскаянию, пусть даже временному, тактическому (ср. хотя бы знаменитую "Исповедь" Бакунина, адресованную им Николаю I); или уверенность радикально настроенной части общества в том, что обновление социуму несут готовые, искони наличествующие формы социальной жизни (апология крестьянской общины у Герцена и др.); или заговорщицкое мистификаторство, выдающее за реальность несуществующие подпольные организации, - революционная деятельность, для которой ее пустота преодолима лишь посредством лжи (лучшие примеры - Нечаев, обманывавший Бакунина, и П.Г.Зайнчевский, распространивший в 1862 г. от имени баснословного "Центрального революционного комитета" прокламацию "Молодая Россия"³²²); или сотрудничество террористов с Охранным отделением (Азеф и др.); или отказ ниспровергателей режима признать мотивированность и своевременность уже состоявшегося захвата власти (Плеханов); или уступка ими же достигнутых революционных идеалов (введение Лениным НЭПа). Сталинские показательные процессы не были бы запущены в производство, если бы самоотречение не составляло сущности русского революционера. И последний пример из этой парадигмы (менее всего исчерпывающий ее, скорее - указывающий на ее реально-историческую неисчерпанность): горбачевская элитарная "революция сверху" отнимает (отнимала?) возможность революционного возмущения у народа, опустошает (опустошала?) значение ре-

³²² Об этом случае революционного мистификаторства, самым непосредственным образом, как и нечаевщина, наследующего самозванству, см. подробно: Б.П.Козьмин, *Из истории революционной мысли в России*, Москва 1961, 222 ff. Подобно официальному мессианизму и неофициальному традиционализму, автонегативность русского революционного сознания обрела эстетический эквивалент также во второй половине XIX в. - в романе Чернышевского "Что делать?", мистифицировавшего читателей, вуалировавшего свою революционную направленность, скрывавшего ее под маской уголовно-дидактического повествования.

волюционности как спонтанной, коллективной, с низу идущей, уничтожающей элиту активности.

.

И Т.Д. (ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ)

Реконструируя последовательность надрегиональных диахронических систем, мы остановились в наших рассуждениях на барокко. Ответ на вопрос о том, какова логико-семантическая природа дальнейших диахронических ансамблей, даже минимально проиллюстрированный, не влез бы в объем отдельной книги. Однако у нас уже есть несколько - хорошо ли, плохо ли - обоснованных на примерах тезисов о значительном отрезке макроистории (от раннего средневековья до XVII в.) и трансформационные правила, по которым можно переходить от знания о предшествующих диахронических системах к знанию о последующих (чередование однократного и двойного отрицания).

Таким образом, возникает возможность подытожить наше исследование абстрактной моделью постбарочного культурно-исторического движения, пусть и остающейся никак не верифицированной, но все же логически наследующей утверждениям о диахронии, проверенным (при всей недостаточности этой проверки) на материале.

Впрочем, мы не рискнули бы докучать читателю теми, столь спекулятивными, соображениями, с которыми ему предстоит теперь иметь дело, если бы они не были хоть как-то подтверждены фактами в других наших работах.³²³

Если изложенные выше историко-логические построения справедливы, то эпоха, пришедшая на смену барокко ("классицизм", "Просвещение"³²⁴), должна была исходить из двойного отрицания, направленного против и возрожденческой дизъюнктивности, и антидизъюнктивности XVII-начала XVIII вв. Пусть неверно, что всякий элемент (в картине мира) контрастирует с другим, и пусть точно так же фальшиво утверждение, что они не являются взаимоисключающими. Тогда оказывается, что в мире нет ни противоположного данному, ни противоположного самой противоположности, т.е. данного как иного. Есть только данное - самотождественность, самосоотнесенность. Ядром культуры XVIII в. была, пользуясь логической терминологией, идея рефлексивности ($X = X$). Кантовская

³²³ Наш алгоритм позволяет нам сделать умозаключения и о диахронических системах, предшествовавших раннему средневековью. Но мы воздержимся от этого, пока не проработан материал.

³²⁴ Традиционная культурологическая терминология, с помощью которой обозначаются этапы ментальной истории, обросла таким количеством взаимоотрицающих коннотаций, что было бы лучше вообще отказаться от нее. Мы пользуемся этими понятиями как сугубо условными.

"вещь-в-себе" - одно из самых наглядных философских воплощений этой идеи. Связь двух величин сохраняет в рефлексивном универсуме за ними обеими характеризующие их признаки, откуда "общественный договор" Руссо - социальность, покоящаяся на признании прав обеих образующих ее сторон.

Однократная негация рефлексивности дает, как это ясно, и р р е ф л е к с и в н о с т ь ($X \neq X$), которая стала инвариантом возникшей вслед за культурой XVIII в. системы романтизма.³²⁵ В восприятии романтической эпохи предметы не равны себе, содержат и одновременно не содержат в себе отличающие их качества. Романтический мир сплошь историзован, потому что именно история являет собой благодатную почву для умозаключений о потере свойств, определяющих вещи, потому что смысл истории составляет, говоря словами Гегеля, не что иное как "der an die Zeit entäußerte Geist".³²⁶

Что представляет собой реалия, о которой нельзя сказать ни того, что она рефлексивна, ни того, что она иррефлексивна? По всей видимости, такая реалия будет вбирать в себя черты другой реалии (= отрицание самоидентичности), но это другое не будет исключать данное (= отрицание несамоидентичности). В сумме: полученный из отрицания рефлексивности и иррефлексивности предмет есть подобие чего-то. А н а л о г и я - вот то системообразующее начало, которое создало культуру второй половины XIX в., так называемый реализм.³²⁷ Логически аналогия сводится к транзитивности: если XRZ и YRZ , то XY (где "R" - некое отношение). Аналогия, проведенная между природным и человеческим, результировалась в эволюционном учении Дарвина - в нахождении животных предков человека; спроецированная на историю культуры, она придала Ницше уверенность в том, что человек уступит место "сверхчеловеку". Не только антропологическое будущее, но и таковое же прошлое было во второй половине XIX в.

³²⁵ Ср. подробнее: И.П.Смирнов: 1) Формирование и трансформирование смысла в ранних текстах Гоголя ("Вечера на хуторе близ Диканьки").- *Russian Literature*, 1979, VII, 585-600; 2) *Диахронические трансформации литературных жанров и мотивов* ..., 77 ff, 211 ff; 3) Кастратионный комплекс в лирике Пушкина (Методологические заметки).- *Russian Literature* 1991, XXIX, 205-228; 4) *Aemulatio* в лирике Пушкина.- *Studia russica*, Budapest (в печати).

³²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M. 1973, 590.

³²⁷ Ср. о реалистической аналогии: И.Р. Дёринг-Смирнова, И.П. Смирнов, *Очерки...*, 9 ff; J.R.Döring-Smirnov, I.P.Smirnov, *Zur Semantik des russischen Realismus*.- *Zeichen und Realität*, hrsg. von K.Oehler, Tübingen 1984, 497-504.

аналогично настоящему, почему Н.Ф.Федоров видел задачу человечества в том, чтобы вернуть к жизни умершие поколения.

Негативная аналогия, захватившая господствующее логическое положение в символизме (и - шире - в постреализме 1880-1910-х гг.)³²⁸, означала нечто большее, чем простое отсутствие сходства между известным и искомым. Интранзитивность подразумевала, что известное и искомое соотносимы, помимо основания для сравнения. Негативная аналогия отрицает не соотносимость саму по себе, но взаимоподобие соотносимого (формула XY имеет место в этом случае даже при том условии, что XZ и YZ суть ложные утверждения). Данное открывает себя в том, что, казалось бы, не имеет с ним ничего общего. Высшей ступени сознание достигает, по Фрейду, тогда, когда оно работает с бессознательным.

Исторический авангард 1910-20-х гг вместе с его позднейшими филиациями, бывшими продуктивными вплоть до 50-х гг, отрекся и от аналогий, и от антианалогий. Для авангарда сделалось irrelevantным любое отношение рассматриваемых им явлений к иному, будь то сходство или несходство с иным. Иное есть исходное (знак не отличим от референта в хлебниковской теории "самовитого слова") или понимается как пустое (ср. "Sein-zum-Tode" Хайдеггера), или смежно с исходным, составляет с ним континуум, продолжает его в себе (метонимичность авангардистской модели мира хорошо исследована). Коротко говоря, авангард абсолютизировал представление о нетрансцендентности мира (по принципу включения X -а в Y и Y -а в X).³²⁹ В максимуме: отдельно взятый элемент включает в себя все прочее, сугубо репрезентативен, воплощает собой идею тотальности.

Преодолевая авангардистскую эпоху, нынешний постмодернизм поставил знак равенства между внешними и внутренними отношениями, между трансцендентным и имманентным.³³⁰ Свое и чужое, субъект и

³²⁸ О ряде вариантов негативной аналогии в литературе конца XIX-начала XX вв см.: И.П.Смирнов, *Авангард и символизм (Элементы постсимволизма в символизме)*, 147-168.

³²⁹ Ср.: И.Р.Деринг-Смирнова, И.П.Смирнов, *Очерки..*, 86 ff; Igor Smirnov, *Thesen zur synchronisch-diachronischen Typologie der Avantgarde*, 7 ff; J.R.Döring-Smirnov, I.P.Smirnov, *Der Futurismus Chlebnikovs.- Chlebnikov 1885-1985*, hrsg. von J.Holthusen e.a. München 1986, 9 ff.

³³⁰ Это положение развивается в: И.С., *Непознаваемый субъект.- Беседа*, 1987, Т 6, 127 ff; I.P.Smirnov, *Geschichte der Nachgeschichte (zur russisch-sprachigen Prosa der Postmoderne).- Modelle des literarischen Strukturwandels*, hrsg. von M.Titzmann (im Druck); И.П.Смирнов,

объект эквивалентны для нас. Одним из результатов этой установки стало стремление понять прошлое (трансцендентное во времени) изнутри, сопережить его логику, найти с м ы с л (внутреннюю мотивированность) прошедшей и с т о р и и. Чему и посвящена эта книга.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH SONDERBÄNDE

HERAUSGEGEBEN VON AAGE A. HANSEN-LÖVE UND TILMANN REUHTER

1. Ju.D. APRESJAN, Tipy informacii dlja poverchnostno-semantičeskogo komponenta modeli "smysl - tekst", 1980, 125 S., öS 120.-, DM 17.- (*vergriffen*).
2. A.K. ŽOLKOVSKIJ / Ju.K. ŠČEGLOV, Poëtika vyrazitel'nosti. Sbornik statej, 1980, 256 S., öS 200.-, DM 28,50 (*vergriffen*).
3. Marina Cvetaeva. Studien und Materialien, 1981, 308 S., öS 250.-, DM 35.- (*vergriffen*).
4. I.P. SMIRNOV, Diachroničeskie transformacii literaturnych žanrov i motivov, 1981, 262 S., öS 200.-, DM 29.- (*vergriffen*).
5. A. STONE NAKHIMOVSKY, Laughter in the Void. An Introduction to the Writings of Daniil Kharms and Alexander Vvedenskij, 1982, 191 S., öS 180.-, DM 25,70 (*vergriffen*).
6. E. MNACAKANOVA, Šagi i vzdochi. Četyre knigi stichov, 1982, 216 S., öS 150.-, DM 21,40.
7. Marina Cvetaeva, "Krysolov". Der Rattenfänger. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von M.-L.BOTT, mit einem Glossar von G.WYTRZENS, 1982, 326 S., öS 200.-, DM 28,50 (*vergriffen*).
8. S. SENDEROVIČ, Aleteja. Elegija Puškina "Vospominanie" i problemy ego poëtiki, 1982, 279 S., öS 250.-, DM 35.-.
9. Th. LAHUSEN, Autour de "l'homme nouveau". Allocution et société en Russie au XIXe siècle (Essai de sémiologie de la source littéraire), 1982, 336 S., öS 200.-, DM 28,50.
10. Erzählgut der Kroaten aus Stinatz im südlichen Burgenland. Kroatisch und deutsch. Herausgegeben von K.GAÁL und G.NEWEKLOWSKY, 1983, LXX+339 S., öS 200.-, DM 28,50 (*vergriffen*).
11. Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität, Herausgegeben von W.SCHMID und W.-D.STEMPEL, 1983, 404 S., öS 200.-, DM 28,50 (*vergriffen*).
12. B. GASPAROV, Poëtika "Slova o polku Igoreve", 1984, 406 S., öS 300.-, DM 42.-.
13. Protestantismus bei den Slowenen / Protestantizem pri slovincih. Beiträge zur 3. Slawistentagung der Universitäten Klagenfurt und Ljubljana 1983, 1984, 280 S., öS 200.-, DM 28,50.
14. I.A. MEL'ČUK, A.K. ZHOLKOVSKY, Tolkovo-kombinatornyj slovar' russkogo jazyka / Explanatory Combinatorial Dictionary of Modern Russian, 1984, 2. Auflage 1986, 992 S., öS 630.-, DM 90.-.
15. Gumilevskie čtenija: vypusk vtoroj. Herausgegeben von V.F.MARTYNOV, 1984, 212 S., öS 200.-, DM 28,50.- (*vergriffen*).
16. I.A. MEL'ČUK, Poverchnostnyj sintaksis russkich čislovych vyraženij, 1985, 509 S., öS 350.-, DM 50.-.
17. I.P. SMIRNOV, Poroždenie interteksta (Elementy intertekstual'nogo analiza s primerami iz tvorčestva B.L.Pasternaka), 1985, 205 S., öS 200.-, DM 28,50.- (*vergriffen*).
18. J. FARYNO, Mifologizm i teologizm Cvetaevoj ("Magdalena" - "Car' - Devica" - "Pereuločki"), 1985, 412 S., öS 280.-, DM 40.-. (*vergriffen*).
19. G. NEWEKLOWSKY / K. GAÁL, Totenklage und Erzählkultur in Stinatz, 1986, XLVII+315 S., öS 200.-, DM 28,50.
20. Mythos in der slawischen Moderne. Hamburger Kolloquium. Herausgegeben von W. Schmid, 1987, 421 S., öS 300.-, DM 42.-.
21. Zabytyj avangard. Rossiya - pervaja tret' XX stoletija. Sbornik teoretičeskich materialov. Hg. von Konstantin Kuz'minskij, Gerald Janeček und Aleksandr Očeretjanskij, 1988, 335 S., öS 300, DM 42.-.

22. **J. FARYNO**, Poëtika Pasternaka ("Putevye zapiski", "Ochrannaja gramota"), 1989, ca. 400 S., DM 58.-
23. **Marina Cvetaeva**. Bibliografičeskij ukazatel' literatury o žizni i dejatel'nosti. 1910-1941 gg. i 1942-1962 gg. Sost. L.A.Mnuchin, 1989, 151 S., DM 35.-
24. **Studies in the Life and Works of Mixail Kuzmin**. Edited by John E.Malmstad, 1989, 212 S., DM 35.-
25. **G. NEWEKLOWSKY**, Der kroatische Dialekt von Stinatz. Wörterbuch, 1989, 220 S., DM 42.-
- 26.1. **Ju.K. ŠČEGLOV**, Romany I.II'fa i E. Petrova. Sputnik čitatel'ja, 2 toma, 1-yj tom, Vvedenie, Dvenadcat' stul'ev, 1990, 377 S., DM 48.-
- 26.2. **Ju.K. ŠČEGLOV**, Romany I.II'fa i E. Petrova. Sputnik čitatel'ja, 2 toma, 2-oj tom, Zolotoj telenok, 1991, ca 330 S., DM 48.-
27. **B.M. GASPAROV**, Poëtičeskij jazyk Puškina kak fakt istorii russkogo literaturnogo jazyka, 1991, ca. 420 S., DM 65.-
28. **I.P. SMIRNOV**, O drevnerusskoj kul'ture, russkoj nacional'noj specifike i logike istorii, 1991, 200 S., DM 42.-
29. **V.N. TOPOROV**, A.S. Puškin i "Goldsmithiana", 1992, ca. 250 S., DM 58.-
30. **S. EL'NICKAJA**, Poëtičeskij mir Cvetaevoj, 1990, 396 S., DM 65.-

I.P.Smironov

O drevnerusskoj kul'ture, russkoj nacional'noj specifike i logike istorii

В книге исследуются три эпохи в развитии древнерусской культуры: раннее и позднее средневековье и XVI век. Автор выдвигает гипотезы о зарождении нескольких русских традиций, тянувшихся вплоть до современности.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH, LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE HANSEN-LÖVE
SONDERBAND 28
WIEN 1991, ca. 220 S., DM 42.-

Svetlana El'nickaja
Poëtičeskij mir Cvetaevoj:
Konflikt liričeskogo geroja i dejstvitel'nosti.

Inhalt: Obščaja charakteristika poëtičeskogo mira Cvetaevoj; Ischodnye smyslovye invarinaty; Opisanie neistinnogo mira i istinnogo mira; Konflikt liričeskogo geroja i "ëtogo" mira; Obščee opisanie situacii "Liričeskij geroj i mir"; Gubitel'noe vozdejstvie "ëtogo" mira na liričeskogo geroja; Stradanie liričeskogo geroja v "ëtom" mire; Neprijatie i otricanie "ëtogo" mira liričeskimi geroem.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH, LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE HANSEN-LÖVE, SONDERBAND 30
WIEN, 1990, 396 S., DM 65.-

Ju. K. Ščeglov
 Romany I. Il'fa i E. Petrova
 Sputnik čitatelja
 Tom 1: Vvedenie. Dvenadcat' stul'ev
 Tom 2: Zolotoj telenok

This unique "reader's companion" is the result of more than ten years' investigations into the poetic structure and historical context of the novels "Dvenadtsat' stul'ev" and "Zolotoj telenok". The work combines three aspects: a dictionary of Soviet culture of the Twenties, a catalogue of literary motives and clichés, and elements of theoretical literary analysis.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH, LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE HANSEN-LÖVE
 SONDERBAND 26/1
 WIEN, 1990, 377 S., DM. 48.-
 SONDERBAND 26/2
 WIEN, 1991, ca. 330 S., DM. 48.-

B.M. Gasparov
 Poetičeskij jazyk Puškina kak fakt istorii russkogo
 literaturnogo jazyka

Поэзия Пушкина рассматривается на фоне исторических, литературных, языковых процессов, характеризовавших эпоху 1800-1820-х годов и послушивших для творчества Пушкина питательной средой. Основное внимание сосредоточено на мессианистических и апокалиптических мотивах, получивших большое распространение в русской культуре в связи с победой над Наполеоном и развитием на русской почве романтической символики и эстетики. В этой перспективе, поэтический язык Пушкина выступает как сложный конгломерат, складывающийся из многочисленных и разнообразных источников: различных литературных и стилевых традиций, актуального идеологического, образного, идиоматического материала, конкретных жизненных положений и их символического осмысления. В книге подробно исследуются те языковые и жанровые приемы, в силу которых все эти многообразные компоненты складываются у Пушкина в уникальные конфигурации поэтических смыслов. Автор книги стремился показать единство творческого мира Пушкина и в то же время его гетерогенность и динамику его развития на протяжении двух десятилетий - от лицейских стихов до поэтических произведений конца 1820-х - начала 1830-х годов.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH, LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE HANSEN-LÖVE
 SONDERBAND 27
 WIEN 1991, ca. 420 S., DM 65.-