



Михаил Несторович СПЕРАНСКИЙ
(1863-1938)



САХТ-ПЕТЕРБУРГ
2002

М. Н. СПЕРАНСКИЙ

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИЗДАНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2002

Сперанский М. Н.

С 71 История древней русской литературы. 4-е изд. — СПб.: Издательство «Лань», 2002. — 544 с. — (Мир культуры, истории и философии).

ISBN 5-8114-0451-4

Книга представляет собой сокращенное издание лекций автора, предназначенных для студентов университета и слушательниц высших женских курсов в Москве. Рассматриваются различные научные теории в подходе к древней русской литературе двух периодов — киевского (X–XIII вв.) и московского (XVI–XVII вв.). Предметом авторского анализа стали духовные и светские литературные памятники Древней Руси.

Автор не ограничивается одним литературоведением. Его труд сочетает в себе историю, лингвистику и этнографию, исследуя возникновение и развитие древней русской литературы с разных точек зрения. Книга вызовет огромный интерес историков и литературоведов, а также всех, кто интересуется российской культурой.

Рекомендуется для студентов-литературоведов в качестве учебного пособия.

ББК 83.3(0)4

Редакционная коллегия
«МИР КУЛЬТУРЫ»

**С. Н. ИКОННИКОВА, А. С. КОЛЕСНИКОВ,
В. В. СЕЛИВАНОВ, Л. М. МОСОЛОВА,
Ю. А. САНДУЛОВ**

Ответственный редактор
Ю. А. САНДУЛОВ

Оформление обложки
С. ШАПИРО, А. ЛАПШИН

***Охраняется законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
запрещается без письменного разрешения издателя.
Любые попытки нарушения закона будут
преследоваться в судебном порядке.***

© Издательство «Лань», 2002
© М. Н. Сперанский, 2002
© Издательство «Лань»,
художественное оформление, 2002



ВОЗВРАЩЕНИЕ МАСТЕРА

Можно по-разному судить о времени демократических преобразований. У кого-то это определение вызывает ироническую усмешку или гнев, другие с тоской вспоминают минувшие времена «порядка» и «твердой руки», третьим настолько дорога свобода или ее иллюзия, что они готовы пожертвовать ради нее любым порядком. Каждый прав по-своему. Но бесспорно одно: благодаря этим преобразованиям к нам возвращаются незаслуженно забытые, а кому-то и вовсе неизвестные имена людей, которые не только бережно сохраняли русскую историю и культуру, но и вывели ее на качественно новый уровень. К ним относится и Михаил Несторович Сперанский — академик АН СССР, член Болгарской Академии наук, филолог, историк славянских литератур и театра, этнограф и фольклорист. Без Сперанского история древней русской литературы была бы столь же неполной, как история русской критики без Белинского.

Сперанский родился в Москве в 1863 г. После окончания тверской гимназии поступил в Московский университет на словесное отделение. Закончив курс в 1885 г., он сдает экзамен на степень магистра в 1889 г. Дальнейшие годы (1890–1892) он провел преимущественно за границей, собирая научный материал в Чехии и Болгарии, изучая древние рукописи и списки в Твери и Перми. Его первые публикации относятся именно к этому периоду: «Пергаментные отрывки русских рукописей в Праге» («Русский Филологический Вестник», 1890, № 3), «Описание рукописей Тверского музея» («Чтение Общества истории и древностей российских», 1891). После блестящей защиты диссертации по апокрифическим Евангелиям он назначается профессором знаменитого Нежинского историко-филологического института — бывшего Нежинского лицея, в котором в свое время учился Н. В. Гоголь.

После первой диссертации вскоре последовала вторая, за которую Сперанский получил степень доктора — «Из истории отреченных книг» (1899).

Сперанский становится ученым с мировым именем. Помимо преподавательской деятельности, он непрерывно занимается научными исследованиями — изучает древние рукописи, ездит в археологические экспедиции. Не прекращается и его публицистическая деятельность: выходят статьи, значение которых в изучении истории литературы трудно переоценить: «Златоуст тверского музея XVI в.» (издание «Общества любителей древней письменности»), «Апокрифические деяния апостола Андрея в славяно-русских списках» («Древности Московского археологического общества», 1893), «Славянские апокрифические Евангелия» («Труды VIII археологического съезда», 1895), «Сербские

хронографы в русской первой редакции» («Русский Филологический Вестник», 1896, № 1), «К истории перевода Евангелия» («Русский Филологический Вестник», 1899, № 1–2 и 1900, № 3–4), «Из истории отечественных книг» («Памятники Общества любителей древней письменности», 1899).

Он систематизирует древнюю церковную литературу, ищет общие корни в славянских и русских исторических памятниках, постоянно пополняя историю литературы новыми трудами: «Из истории отреченных книг. I. Гадания по Псалтири. II. Трепетники» (СПб., 1899); III. «Лопаточник» (СПб., 1900); «К истории славянского перевода Евангелия» («Русский Филологический Вестник», 1899, № 1–2; 1900, № 1–2); «Октябрьская минея домакарьевского состава» («Известия отд. русского языка и словесности Императорской Академии Наук», 1901, VI, 1); «Leon's des Weisen Weissagungen nach den Evangelium und Psalter» («Archiv fur slavistisch Philologiest», 1903, XXV); «Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности» (М., 1904); «Сербская церковная библиотека в XVII в.» (Харьков, 1904); «Славянская метафрастовская минея» («Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук», 1905, IX, 4); «Заветы двенадцати патриархов в старинной чешской письменности» («Сборник в честь Ламанского», СПб., 1905).

Кроме того, при участии Сперанского изданы «Библиографические материалы А. Н. Попова, XIV–XIX» («Чтения Общества истории и древностей российских», 1889), «Письма П. И. Шафарика к О. М. Бодянскому и В. И. Григоровичу» (совместно с П. А. Лавровым в «Чтениях Общества Истории и Древностей Российских», 1895), «Сочинения Н. С. Тихонравова» (Москва, 1898) — совместно с В. Е. Якушкиным.

В 1902 г. Сперанский избирается членом-корреспондентом Петербургской Академии Наук. Его труды были по достоинству оценены и Болгарией — он становится академиком Болгарской Академии наук за блестящие научные изыскания в славянской истории и филологии.

После Октябрьской революции и до 1921 г. Сперанский продолжает заниматься наукой и преподаванием. Советская власть до поры до времени оставалась к нему доброжелательна, он даже был избран в академики. Однако это дружельюбие длилось недолго — всего 13 лет.

Он по-прежнему преподает, но не может не заметить, как качественно изменился уровень послереволюционных студентов. Кроме того, важнейшая часть русской литературы — так называемая «церковная», изучению которой Сперанский отдал много времени и сил, стала вдруг никому не нужной и «реакционной». Отчаявшись что-либо изменить в сложившейся ситуации, он решается на крайний шаг. Будучи преподавателем ИФЛИ в 1930-е гг., он пишет письмо наркому просвещения, секретарю ЦК А. С. Бубнову об отказе от преподавания по той причине, что не может учить студентов, чьи знания ниже уровня церковно-приходской школы, и просит перевести его на должность переплетчика. Однако его предпочли просто уволить.

Мытарства Сперанского только начинались. Полным ходом шла «советизация» Академии наук¹. В 1932 г. выходит полный политических доносов сборник статей «Против буржуазной пропаганды в языкознании» под редакцией Ф. П. Филина², подготовленный молодыми людьми студенческого возраста и имеющими тот самый уровень образования, о котором упоминал Сперанский

¹ См. статью И. Брачева «Дело академика Платонова». «Вопросы истории», 1989, № 5.

² Заслуги Ф. П. Филина оценили по достоинству: его «научная» карьера сложилась весьма успешно — он стал впоследствии членом-корреспондентом АН СССР (1962) и лауреатом Ленинской премии (1970).

в своем письме А. С. Бубнову. Этот сборник послужил первым сигналом к травле. В сентябре 1933 — апреле 1934 г. началась волна репрессий. Шла большая «чистка» языковедов, литературоведов, искусствоведов в Москве, Ленинграде и других городах Союза — всего было арестовано около ста ученых.

Не избежал этого и Сперанский. В ночь с 10 на 11 апреля 1934 г. он был арестован вместе со своим коллегой, другим выдающимся ученым, академиком В. Н. Перетцем по обвинению в контрреволюционном заговоре и активном членстве в «Российской национальной партии». «Дело российской национальной партии» стало именоваться для краткости «делом славистов», или «делом академика Сперанского». Сразу же после ареста решением общего собрания Академии наук он был исключен из ее рядов.

Однако уже 15 апреля М. Н. Сперанского отпустили под подписку о невыезде до суда, который состоялся 15 июня 1934 г. Суд приговорил бывшего академика к 3 годам ссылки в Уфу. Не смирившись с решением суда, он пишет письмо Сталину, по приказу которого судьба ученого была пересмотрена.

Новый суд состоялся 17 ноября 1934 г., и приговор о ссылке был заменен на условный. По сравнению с другими ему повезло: ведь из его коллег-филологов по обвинению в «деле славистов» было расстреляно 11 человек. Система сохранила ему жизнь, но при этом отняла все средства к существованию и самую цель этого существования — до конца своих дней он был лишен возможности работать и фактически находился под домашним арестом. Унизительной была и сама формулировка условного освобождения — ученого «отдали на поруки» младшему брату, Георгию Несторовичу Сперанскому, который был моложе его на 10 лет.³

Сперанский был вынужден продать свою уникальную библиотеку с редчайшими изданиями. Какое-то время он существовал на вырученные от продажи деньги. В дальнейшем он жил на помощь брата и немногих друзей — до самого дня своей смерти, 12 апреля 1938 г., когда он умер в забвении и нищете. Его реабилитация состоялась только 27 февраля 1990 г.

Предлагаемая читателю «История древней русской литературы» представляет собой сокращенное изложение курсов, которые Н. М. Сперанский читал в Московском университете и на бывших Высших женских курсах в Москве. В соответствии с авторским замыслом, эта книга предназначалась в качестве пособия при слушании соответствующих курсов, давая наиболее существенные обобщения и наиболее важные и характерные факты. Поэтому для расширения и углубления знакомства с древней русской литературой им даны соответствующие указания на литературу в тексте и примечаниях, и список пособий — необходимых и рекомендуемых.

Редакция стремилась максимально сохранить неповторимость авторского замысла, поэтому авторские примечания, сноски и оформление библиографии почти не подвергались изменениям, за исключением тех случаев, когда это было необходимо. В издание вошло два периода древней русской литературы — киевский и московский, в соответствии с чем книга поделена на две части.

Читатель сможет оценить и блестящий стиль выдающегося филолога, и глубину его знаний. К нам возвращаются плоды его трудов, они вновь доступны, а главное — востребованы; в этом и состоит высшая награда как для ученого, так и для молодых историков литературы.

О. В. АФАНАСЬЕВА

³ Г. Н. Сперанский — известный педиатр, будущий член-корреспондент Академии наук СССР и академик Академии медицинских наук.

Печатаемая третьим изданием «История древней русской литературы» представляет, подобно первому и второму изданию ее, сокращенное изложение курсов, читанных в Университете и на бывших Высших женских курсах в Москве, и назначается в качестве пособия при слушании соответствующих курсов, но не заменяет собой самих курсов, давая лишь наиболее существенные обобщения и наиболее важные и характерные факты этой истории. Поэтому для расширения и углубления знакомства с древней русской литературой даются соответствующие указания на литературу в тексте и примечаниях, а в конце книги — список пособий, необходимых и рекомендуемых.

Сравнительно с прежними изданиями, в настоящее внесен ряд исправлений и дополнений преимущественно библиографического характера: то и другое вызвано тем, что появилось нового в области научной истории русской литературы за время после первых двух изданий книги, а также потребностями, выяснившимися при последовательном чтении университетского курса.

Профессор М. СПЕРАНСКИЙ



ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Присушающему к научному изложению истории древней русской литературы приходится, в зависимости от современного состояния наших научных познаний, ставить вопрос: возможна ли в настоящее время *научная* история русской литературы вообще и древнерусской — в частности? Вопрос этот не является совершенно праздным: его ставили уже себе в предыдущее время русские ученые, ставят его еще и теперь, решали и решают его, однако, не только различно в частностях, но даже диаметрально противоположно в общем: то в положительном направлении, то в отрицательном. Трудность определенного решения этого вопроса лежит главным образом в характере самого материала, с которым приходится иметь дело историку литературы, а также в состоянии, степени его разработки. Так, Н. С. Тихонравов, один из крупнейших исследователей русской литературы, в том числе древней, в рецензии своей, писанной в 1876 г. на известный учебник истории литературы А. Д. Галахова (см. Сочинения Н. С. Тихонравова, I, 124), находит, что «изучение древней русской литературы по рукописям, по источникам, большею частью не изданным, сопряжено в настоящее время с необыкновенными затруднениями». Им же указана и одна из особенностей этого материала — его в значительной степени безымянность: за длинным рядом духовных писателей древней России поднимается литература безыменная, тянутся памятники, не удержавшие на себе имен своих творцов и тем не менее составляющие существенное достояние нашей литературной истории (см. там же). То же почти говорил и один из предшественников Н. С. Тихонравова — епископ Филарет Черниговский (автор «Обзора русской духовной литературы», 1856 г.), полагая, что бедность подготовительных работ по истории русской литературы показывает, что для этой истории не наступило еще время.

Еще скептически смотрит на дело создания научной истории русской литературы, в частности древней, Н. К. Никольский, сам специалист по изучению древнего ее периода: в новейшей своей работе общего характера «О ближайших задачах изучения древнерусской книжности» (СПб., 1902 г.) он настаивает на необходимости подготовительных библиографических работ по истории литературы, в частности — на необходимости выяснить состав старых монастырских библиотек как показателей интересов и круга чтения старинного

русского человека; в то же время полагает, что для составления *научной* истории древнерусской литературы не наступило еще время, добавляя при этом, что древней русской литературы во всем ее объеме мы не знаем, «да и не можем знать»; несколько утешительнее, но все же для настоящего времени малоутешительно, смотрит он на возможность изучения по составу, происхождению отдельных произведений русской старой книжности для духовно-учительной литературы, сохраняемой старыми монастырскими библиотеками, которые он и предлагает изучать библиографически. Таким образом Н. К. Никольский отрицает даже возможность в настоящее время получить данные для более цельного и более общего изучения древней литературы, видимо, исходя из мысли, что нашу старую литературу сохранил только монастырь, а сохранил он почти исключительно только памятники церковно-учительно-духовной книжности, тогда как литература «мирская», выходящая из этого тесного и искусственно создавшегося круга, почти до нас не дошла, погибла бесследно, если и существовала, хотя бы в ограниченном количестве.

Против такого, в сущности, не только одностороннего, но и безнадежного взгляда Н. К. Никольского на дело создания истории русской литературы явились, вполне естественно, возражения. Не отрицая слабости разработки памятников старинной литературы, даже в первоначальной ее стадии, поэтому и не претендуя на построение теперь же цельной научной истории древней литературы как ряда обобщений, окончательных выводов, А. И. Соболевский восстает против пессимизма Н. К. Никольского («Несколько мыслей о древнерусской литературе», СПб., 1903 г.). Как большой знаток именно сырого материала древней письменности, А. И. Соболевский прежде всего утверждает, что специального подбора, согласованного исключительно с целями и уставами монастыря, монастырская библиотека не представляет: это (помимо необходимого для богослужения и требуемого по уставу для обихода инока) в значительной степени случайное собрание книг, главным образом книг келейных, выражавших личные интересы монаха (конечно, не ограничивавшиеся только предписанным кругом); книги эти по смерти инока поступали в общую монастырскую библиотеку, а в келью попадало все то, что читалось и в миру древнерусским грамотником; монастырь какой-либо особой цензуры не знал, почему среди монастырских книг находим не только светскую книгу, но даже и произведения заведомо запрещавшиеся. Малочисленность же сохраненных в монастырских библиотеках светских произведений следует, по мнению А. И. Соболевского, объяснять единственно тем, что эта литература и на деле в древней Руси была скудна; духовная же литература, как и эта скудная светская, обе вместе одинаково служили интересам читающего общества, поэтому были столь же «всенародными», как и современная литература XVIII–XIX вв. Вывод отсюда такой: мы можем знать древнерусскую литературу во всем ее объеме и не подвергаемся опасности преувеличить значение какого-либо одного ее отдела за счет другого. Подвижность же и постоянное прибывание неизвестного до сих пор материала отнюдь не препятствует созданию научной истории литературы в наше время: в поисках абсолютной истины мы приближаемся к ней, и приближение это есть показатель наших знаний о предмете в данный момент.

Рост теорий и изменение их — вещь обычная в поступательном движении науки. Это движение, в свою очередь, показывает только то, что мы не достиг-

ли окончательно истины как вечного, неизменного, но это отнюдь не доказывает отсутствия науки и научности наших построений, невозможности дать научное объяснение предмета, стало быть, и создать научную историю русской литературы. Такие теоретические соображения ведут к выводу, что научная история русской литературы, в частности древней, для нашего времени вполне возможна; в зависимости от характера наших источников, эта история находится еще в периоде создания, которое в различных своих частях различно по степени обработки и достоверности. Так, более представляется в настоящее время возможной научная история литературы т. н. московского периода литературы — XVI и XVII вв., — отчасти литературы южной Руси XVII в., как более обильная документами и более разработанная; менее надежно обстоит дело для литературы старшего времени, начального периода нашей книжной литературы — т. н. киевского периода, X–XIII вв. (конца XII в.) — в силу скудости и неустойчивости в понимании источников. Трудна и разработана очень слабо со стороны источников и их понимания эпоха XIII–XV вв., когда в русской литературе совершался крупнейший процесс создания великорусской литературы на северо-востоке и малорусской на юго-западе. Иначе сказать, история, притом научная, древней русской литературы для нашего времени *возможна*, но далеко не равномерно на всем протяжении до XVII в., в силу различного качества и количества источников и различной степени их обработки и подготовки для необходимых науке обобщений.

При всем том, для нас выяснились отдельные стороны этой истории литературы, важные именно с методологической точки зрения. Приступая к анализу дошедшего до нас памятника старой литературы, мы уже прочно ставим вопросы: 1) о подлинности данного памятника, 2) об его оригинальности: переводной он, или подражательный, или оригинальный продукт русской культуры, 3) о времени появления его, 4) о дальнейшей судьбе его на русской почве. Более или менее прочными являются в настоящее время для научной истории древней литературы и некоторые *общие* уже положения; так, мы можем утверждать, что в древнем периоде нашей литературы мы имеем преобладание памятников переводных, а среди них в древнейшее время будут преобладать переведенные с греческого (византийского), выражая таким образом преобладающее иноземное влияние в древнейший период нашей письменности; затем, мы можем утверждать, что это влияние византийское шло к нам двумя путями — через южное славянство, главным образом через Болгарию, и непосредственно; первое надо считать преобладающим. Другое положение, прочно утвердившееся для древнего периода нашей литературы — это связь ее не только с Византией, но и со славянством через южнославянский литературный язык (старославянский) и начальный период славянской христианской письменности. Этими общими положениями объясняется необходимость вспомогательных дисциплин для истории русской литературы: истории языка и стиля, этнографии, истории соседних литератур, главным образом византийской и южнославянских. Этими же методологическими приемами при подготовке памятника письменности в качестве документа для научной истории литературы объясняется и значение для историка литературы палеографии и смежных с ней наук: дипломатики, сфрагистики, эпиграфики и истории искусства. В таких чертах рисуется в настоящее время общий план научной

истории литературы, в частности ее древнего периода: построенная таким способом, эта история будет вполне удовлетворять тем требованиям, которые предъявляются в настоящее время всякой исторической науке¹.

История русской литературы как одного из крупнейших явлений общей культурной истории русского народа, подобно последней, стоит в тесной связи с историческим прошлым народа и, подобно последней, отметила в своем развитии ряд последовательных изменений, в зависимости от тех общекультурных и исторических в узком смысле слова факторов, с которыми приходится иметь дело историку русской жизни вообще.

Представляя картину непрерывного развития, русская литература так же, как и русская жизнь вообще, в различное время выдвигала в своем содержании, идейном и фактическом, различные стороны русской жизни, сменявшие в качестве характерных друг друга. На основании этого является возможным при изучении истории русской литературы, следя за ее последовательным развитием, распределять эти явления по периодам, характеризуя каждый из них по тем основным условиям, которые имели место в то или иное время этой литературной жизни, памятуя, однако, постоянно, что эти намечаемые нами периоды выделены лишь в интересах более удобного, правильного освещения общего непрерывного развития русской литературы, т. е., лишь в интересах метода. С этой точки зрения и на основаниях, которые будут указываться всякий раз в своем месте, историю русской литературы мы делим на древнюю и новую; определяя хронологически эти два периода, гранью между ними мы можем считать вторую половину XVII в., как отмеченную окончательным выяснением нового западноевропейского течения в жизни русского племени и его литературы, обусловившего развитие их в более позднее время. Начальной же эпохой древнего периода литературы, имея в виду нашу христианскую письменную, мы можем считать появление в нашей жизни нового общего фактора нашей культуры — христианства вместе с письменностью, иначе — конец X и начало XI в. Таким образом, древний период нашей литературы охватит собой время с X до половины XVII в. На пространстве шести с половиной веков своего развития литература испытала ряд видоизменений, в значительной степени обусловивших собой те явления, с которыми приходится иметь дело исследователю новой литературы с конца XVII в. вплоть до нашего времени. В зависимости от этих видоизменений, вызванных в свою очередь изменениями в культурных условиях русской жизни с X по XVII в., возможно деление и древнего периода литературы по крайней мере на два: первый, условно называемый *киевским*, и второй — *московским*. Хронологически первый из них укладывается в промежуток времени от конца X в. и приблизительно до половины XIII в.; второй, стало быть, с этого времени — и до второй половины XVII в.²

Такое деление, условное и приблизительное, представляется наиболее удобным, как по существу дела, так и в методологическом отношении и в отношении научного изложения в пределах времени, которым располагает история древней русской литературы в системе предметов университетского курса.

¹ Подробнее см. В. Н. Петца «Из лекций по методологии истории русской литературы» (Киев, 1914), стр. 352 и сл.

² См. также М. Сперанского «Деление истории русской литературы на периоды» в «Русском филологическом вестнике», 1896 г., № 3-4.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

КИЕВСКИЙ ПЕРИОД



ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ РУССКОЙ ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Киевский период книжной русской литературы, как сказано выше, начальный ее период, но он не начальный в то же время период русской жизни и русской словесности: и до X в. существовало русское племя и имело свою словесность, но не письменную, а устную. Жизнь киевского периода литературы стояла в зависимости от культурных условий, отличных в значительной степени от современных и известных нам. А потому прежде, чем непосредственно перейти к ознакомлению с теми литературными фактами, которые относятся к этому времени, необходимо, конечно, обладать некоторыми подготовительными сведениями в области истории русского племени как носителя литературы, его культуры, истории науки, ее методов. В силу этих соображений курсу киевской литературы и предпосылаются эти сведения, которые в целом могут быть названы «Введением в историю древней русской литературы». Только после такого «Введения» станет возможным более или менее правильное научное отношение к фактам, имеющим место в истории древней литературы. Поэтому обращаемся прежде всего к тому, что мы назвали «Введением», и постараемся теперь же подробнее объяснить себе, почему подобное введение нужно и что оно должно в себе заключать.

Самые простые, естественные соображения будут, конечно, таковы: перед нами лежит задача — изучить древнерусскую литературу, ту литературу, которая отделена от нашего времени целым рядом столетий. За этот ряд столетий, само собой разумеется, как русская жизнь, так и русская литература сравнительно с тогдашним временем значительно изменились и изменились настолько, что даже сам литературный язык древней Руси резко отличается как по своим основаниям, так и по характеру от современного нам литературного языка, так что приходится отдельно изучать этот язык древней Руси. Затем, сами условия жизни, отражением которых является эта литература, разумеется, также резко изменились сравнительно с нашим временем, то есть жизнь X, XI и XII вв. уже резко отличается от жизни XIX и XX столетий. Поэтому естественно, что, изучая древнерусскую литературу, мы изучаем область, которая для нас, современных людей, является

в большинстве случаев чуждой. В силу того, что, как всякую чуждую область, приходится изучать, уже обладая до известной степени подготовкой, специальными познаниями, так и в данной области приходится остановиться в этом специальном небольшом «Введении» на этих подготовительных данных, без которых мы не можем приступить к изучению этого в значительной степени чуждого нам по своему строю и характеру периода киевской литературы. Это одно соображение.

Другое соображение такого рода. Киевский период является *началом* нашей литературной истории. Если мы пожелаем излагать научно эту литературную историю, то мы, несомненно, должны обладать некоторыми, по крайней мере, элементарными научными приемами, научными методами, без выяснения которых, конечно, мы не будем в состоянии отнестись сознательно к тем фактам, тем явлениям, с которыми нам придется иметь дело. Следовательно, известная методологическая подготовка должна предшествовать непосредственному изучению литературы.

Наконец, в-третьих, киевская древняя литература представляет значительные трудности для ее изучения и сама по себе. Эти трудности заключаются, главным образом, в следующем. Не говоря уже о том, что эта литература излагается на языке, который отошел для нас совершенно в область истории, и для того, чтобы понимать этот язык, нужно иметь некоторые сведения по истории литературного русского языка, мало этого: русская древняя литература, как всякая древняя литература, отличается тем, что число источников, которые дают о ней сведения, крайне ограничено сравнительно с теми требованиями, с теми стремлениями, которые мы предъявляем к изучению литературы в наше время. Число памятников, особенно древней эпохи, тем меньше, чем период древнее. Стало быть, нам приходится работать при чрезвычайно трудных условиях. Наша задача — установить по возможности ясную и полную картину литературного и культурного развития России между X—XIII вв., то есть за период времени значительный. Но от этого периода до нас дошло лишь незначительное количество источников, причем эти источники отличаются большой отрывочностью и неполнотой. Поэтому нам приходится особенно внимательно и старательно изучать эти источники, чтобы заставить их сказать то, что нам нужно, то есть работа над первоисточниками древнего периода должна быть очень интенсивной. От эпохи киевского периода X—XIII вв. дошло до нас чрезвычайно мало рукописей, то есть письменных памятников, в том виде, в каком они явились и жили в то время. Объясняется это совершенно естественно: памятники эти, когда-то, быть может, и довольно многочисленные, с течением времени утрачиваются, гибнут, изменяются и т. д. В результате, теперь их можно перечислить по пальцам. В данном случае мы говорим о тех памятниках, которые в самом тексте относятся к киевскому периоду, то есть о таких, которые мы имеем в подлинном их виде. Большинство же памятников, которые дошли до нас и могут быть отнесены к киевскому периоду, дошло с позднейшими изменениями, в копиях позднейшего времени, которое, естественно, наложило на них известный отпечаток. Возьмем для примера хотя бы русскую летопись, о которой в любом школьном учебнике мы найдем такое определение: «Русская летопись — памятник XI столетия»,

то есть того времени, когда у нас начали записывать события. Явилась летопись, действительно, в XI в., но у нас нет в руках ни одного текста ее от XI столетия. Самый древний текст, дошедший до нас, относится только ко второй половине или даже к концу XIV в.³ Стало быть, чем была летопись в XI, XII, XIII и в начале XIV в., нам приходится заключать по таким поздним (и то редким) материалам, как рукописи XIV в. Отсюда следует, что только тогда, когда мы научно проанализируем эти сравнительно поздние рукописи и увидим, что в них позднее, и что ранее, мы тогда только можем сказать, что представляла летопись XI в. Большинство же летописей дошло до нас в списках XV и XVI, главным образом XVII вв. Стало быть, число искажений и изменений, которым, путем переписывания, подверглись первоначальные памятники, будет очень велико; а по этим-то спискам нам приходится судить о первоначальном виде памятника. Таким образом, изучение литературы киевского периода осложнено и состоянием самого материала и его размеров. Изучение же материалов, находящихся в подобном состоянии, требует, разумеется, известных подготовительных работ и знаний, и этими подготовительными знаниями должны обладать не только исследователи древней литературы непосредственно, но и те, которые изучают литературу по чужим исследованиям. Эти же подготовительные знания, основанные на методологическом, научном знакомстве с целым рядом вспомогательных наук, будут иметь свое истинное значение только тогда, когда мы будем иметь представление о самих этих вспомогательных науках: иначе ведь невозможно сознательное отношение к самому предмету изучения.

Таким образом, с какой бы стороны мы ни подошли к изучению начального периода русской литературы, то введение, о котором только что говорилось, является необходимым.

Затем, сама разработка методов изучения, приемов исследования, которые мы имеем из других вспомогательных наук для того, чтобы сознательно отнестись к древней русской литературе, показывает, что все эти приемы и методы складывались постепенно и продолжают развиваться до настоящего времени.⁴ С тех пор, как научно начали изучать древнерусскую литературу, эти методы, по сравнению с настоящим временем, значительно изменились. Но, с другой стороны, нельзя сказать, чтобы в XX столетии все данные старой литературы были уже окончательно освещены и переработаны применительно к современным нам требованиям. Кроме того, многое, что добыто было наукой в старое время, остается ценным и правильным и в настоящее время. Поэтому, если на основании этих старых методов нельзя строить настоящую современную методологию, все-таки, изучая древнерусскую ли-

³ Таковы: Лаврентьевский список 1377 г., Ипатьевский начала XV в.; старейший по времени летописный текст — Новгородский, конца XIII в., есть, как летопись местная, переработка общерусских сводов.

⁴ Подробнее о методах, их развитии говорится в специальных курсах по методологии истории русской литературы; таких курсов, окончательно выработанных, до сих пор для истории русской литературы нет; можно указать только на новейшую попытку в этом направлении — проф. В. Н. Перетца, «Из лекций по методологии истории русской литературы. История изучений. Методы. Источники. *Корректированное издание на правах рукописи*» (Киев, 1914; ц. 4 р.). Сюда же следует отнести В. М. Истрина «Опыт методологического введения в историю русской литературы XIX в.», вып. I (из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1907 г.), опыт неоконченный и во многом спорный.

тературу (да и любую литературу), нам приходится действовать, имея в руках не только труды новейшие, но и труды предшествующих эпох, которые созданы на основании других условий в жизни науки, под другим углом зрения. Поэтому, прежде чем воспользоваться этими трудами, необходимо уметь к ним отнестись критически, необходимо для себя установить, что в них действительно ценно для нашего времени и что должно быть оставлено как уже отжившее. Приведем пример. Есть взгляд, который долгое время держался и, к сожалению, до сих пор еще держится, взгляд на народную устную словесность: если возьмем какой-нибудь учебник (Галахова, Порфирьева или другой), который теперь распространен в школах, то увидим, что там история русской литературы начинается с так называемой «народной», или «устной», словесности: первая глава таких учебников всегда посвящена «народной русской словесности». Естественно, что едва ли многие из учащихся отдавали себе отчет в том, почему мы начинаем изучение истории русской литературы именно с народной, устной словесности. В подобных руководствах рассказывают, что народная словесность — это одна из замечательных отраслей русской литературы, говорят, что она древнейшая для того времени, и что до письменности была уже устная народная словесность, что до того времени, когда русские приняли христианство, то есть в конце X в., в то время эта устная словесность уже существовала, и т. п. При этом во многих учебниках указывается, какие неисчерпаемые богатства имеет древняя устная народная словесность. Все это очень определенно, как будто и убедительно. Но на самом деле, нужно ли начинать именно с устной народной словесности историю русской литературы? Оказывается, что это, со строго научной точки зрения нашего времени, подлежит большому сомнению. Можно начать с устной литературы только тогда, когда мы убедились, что *та* словесность, которую мы теперь знаем под именем «устной» «народной», и о которой говорит учебник, действительно древнейшая, и что в этом самом виде она существовала еще до начала нашей письменности, а в этом-то и приходится усомниться. Устную, народную словесность мы узнаем только в наши дни, когда стали записывать хранящиеся в памяти народа пословицы, песни, сказки, поговорки и т. д. Стало быть, исходя из взгляда учебника, мы должны допустить, что имеем перед собой памятники дохристианского периода русской жизни, лишь записанные в наши дни. Естественно, возникает сомнение, действительно ли это остатки словесности, которые, как бы окаменевшие, сохранялись у народа в неизменном виде и в таком виде дошли до нас? Дело в таком случае представляется так, что, тогда как условия народной жизни изменялись и не раз, словесность, это отражение жизни, оставалась все та же — с ее мифологией, с ее поклонением солнцу и т. д. Это во всяком случае представляется даже а priori странным. Объяснение же появления такого взгляда в науке, а затем в школьном учебнике заключается в следующем.

То мнение, которое напрасно распространяют в школьных учебниках русской словесности, есть не более как одно из переживаний в русской науке. Справившись в истории изучения русской литературы, мы узнаем, что был в начале этого изучения период, когда у нас господствовала так называемая мифологическая школа (30–60 гг. XIX столетия), когда в науке

и отчасти в обществе пользовалось голословно признанием мнение, что все, что идет из уст народа, есть подлинная самобытная, доисторическая русская «народная» словесность; поэтому тогда считали какую-нибудь сказку, например, исконным самобытным произведением русского народа, выражающим его еще дохристианские воззрения.

Только в силу такой романтической веры в незыблемость обычаев, народных воззрений и в силу, может быть, похвальной любви к этому простому, тогда обездоленному, крепостному народу, можно было примиряться с этим воззрением. Но эта посылка, ничего общего не имеющая с научным исследованием, легла в качестве краеугольного камня в основу изложения нашей литературы в прежнее время, да так и осталась в основе наших учебников, как факт, якобы не подлежащий сомнению, факт, якобы научный.

На деле же, когда мы научнее стали исследовать литературу, оказалось иное. Дошедшая до нас в устах простого народа литература записана, главным образом, в XIX в., начиная с тридцатых его годов. Мы знаем теперь точнее условия, при которых она дожила до нашего времени от прежнего. Оказывается, народ вовсе не был никогда какой-то гранитной скалой, мимо которой проходили все ураганы жизни, не затрагивая ее. В народе в разное время появлялся интерес к самым различным сторонам жизни и культуры, в народ проникала грамотность и проникала довольно глубоко, проникали устные и письменные источники от других народов и т. д. Словом, жизнь, интересы народных масс постоянно менялись. В результате получается, что теперешнее мировоззрение народа является далеко не самостоятельным, не таким чистым, без всякой примеси, архаическим, древним мировоззрением. На деле то, что мы считали в устной народной словесности исконно русским, считали выражением мифологии как дохристианских верований и быта, является наслоением более позднего времени уже на исторической основе. Те народные былины, в которых видели какую-то мифологию доисторического русского народа, с поклонением небесным светилам, оказываются произведениями далеко не такого древнего времени.

Мы видим, что целый ряд былин и их отдельных черт, считавшихся доисторическими, в лучшем случае восходят к XVI в., а иногда и ко времени более позднему. Естественно, что только отсутствие строго научных методов в прежнее время и могло привести к таким заключениям исследователя тридцатых и сороковых годов. Но, с другой стороны, нам приходится пользоваться как раз такими данными, которые были разработаны в эту романтическую эпоху, и если мы не воспользуемся этими данными, то можем пропустить нужное для нас, можем пройти мимо материала, годного и при современных научных методах.

Отсюда следует вывод, что в качестве одной из составных частей «Введения» в историю древнерусской литературы или вообще в историю литературы должно входить также изучение истории развития самой этой науки. Отсюда же выясняется и план «Введения» в научную историю литературы. Говоря в общем о плане «Введения» в изучение русской литературы и, в данном случае, преимущественно древней литературы, можно сказать, что это введение должно состоять, во-первых, из истории самой науки, где мы увидим, как постепенно нарастали задачи, которые мы теперь ставим изуче-

нию нашей литературы. В этой же истории мы должны увидеть и те методы, которые вырабатывались постепенно в русской науке. Изучение этих методов должно, конечно, дать и нам в руки отчасти методы для изучения киевского периода, методы научные, годные, по крайней мере, для того, чтобы отнестись к этому периоду сознательно. Затем, в связи с этим в «Введении» должны быть, по крайней мере, сообщены сведения о тех вспомогательных науках, которые дают возможность научно освещать те или другие факты древней литературы, чтобы заставить их служить нашей основной цели — истории древней литературы, в то же время вполне сохраняя по отношению к ним научные приемы; с другой стороны, когда мы овладеем этими предварительными сведениями, тогда мы будем знакомы уже отчасти и с материалом и с тем, как этот материал должен быть освещен, и как он в настоящее время освещается наукой. Вот, следовательно, те предварительные данные, которые нужно иметь в виду, чтобы сознательно относиться к построению нашего курса.

Теперь мы и перейдем к выполнению этого плана «Введения» в историю древней литературы. Следовательно, в первой части его будет ознакомление с историей изучения русской литературы, преимущественно древней.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Что касается истории изучения древнерусской литературы, как истории и русской литературы вообще, то тут прежде всего нужно сказать, что мы имеем дело с наукой сравнительно молодой. Эта наука не насчитывает даже и полного столетия своего существования. Это нужно иметь в виду потому, что этим в значительной степени объясняются те особенности, которые присущи истории русской литературы. Всякое историческое изучение, в какой бы области оно ни начиналось, в области ли политической, экономической истории, или в области искусства или литературы, всякое историческое изучение показывает определенное воззрение на свое прошлое того общества, которое разрабатывает историческую науку. Если у общества явилось самосознание, и если это общество, хотя бы в лице отдельных членов, выполнило задачу — определить, чем оно было в прошлом, то уже само появление этой задачи показывает, что у общества, в силу культурного уровня, явилась необходимость самосознания, желание и стремление дать себе отчет в своем прошлом и настоящем. Стало быть, до тех пор, пока историческое самосознание не явилось в обществе, до тех пор общество не имеет своей научной истории. Есть народы, которые не сознают себя, это народы доисторические, народы первобытные. Какой-нибудь папуас или лапландец мало интересуется своим прошлым и, наоборот, интересуется только настоящим, данной минутой; прошлое же интересно для него только постольку, поскольку он может извлечь из него какую-нибудь выгоду для практических целей настоящего. В большинстве случаев это — не далекое прошлое, это — то, что совершалось вчера. В этом отношении, чем раньше проявил народ самосознание, чем раньше он проявил потребность исторического самосознания, тем культура этого народа должна быть выше.

НАКОПЛЕНИЕ И СБОР МАТЕРИАЛА

Применяя это наблюдение к изучению русской литературы, мы видим, что общественное самосознание, самосознание историческое в русском обществе проявилось чрезвычайно поздно. Правда, уже в XI и XII вв. люди записывали то, что совершалось в их время. Позднее эти известия переписывались; отсюда следует, что люди интересовались своим прошлым, но интерес этот был скорее интересом любопытства, нежели интересом научного объяснения, научного отношения к своему прошлому. Русские летописцы оставили нам свои записи, следы своего интереса к прошлому, но только историки времени Петра Великого, Татищев и ближайшие его преемники, вроде князя Щербатова и других, стали разрабатывать русскую историю. Но это еще не есть пока полное выражение исторического, вполне научного самосознания. Они сознают только, что необходимо это самосознание, но как его себе представить, они еще не знают; они чувствуют только, что для этого надо обратиться к источникам. Они добывают эти источники с тем, чтобы впоследствии их переработать. В. Н. Татищев — наиболее талантливый и способный историк этого времени, располагавший сравнительно богатыми для того времени научными средствами — пишет свою русскую историю в промежутке 1725–1750 гг.;⁵ но он ограничивался только преимущественно собиранием фактов русского прошлого по документам, группировкой их в порядке простой хронологии. Последующие историки (Щербатов, Стритер, Байер и другие петербургские академики XVIII столетия) также занимались русской историей, но не в смысле ясно сознанной идеи самосознания, а проявили только интерес к подготовительным материалам, к собиранию фактов и начинают их проверку. Стало быть, в их работах собственно нет того, что мы называем прагматизмом, то есть умением установить внутреннюю связь между событиями. Но в конце же XVIII в. у нас пробуждается и народное самосознание. С этих пор, мы можем сказать, началось и изучение истории русской литературы. Но и тут нужно прежде всего сказать, что это изучение не было строго научным. Научное изучение истории русской литературы вообще, и в частности, древней русской литературы, началось гораздо позднее — в двадцатых или даже тридцатых годах XIX столетия. Следовательно, дело обстоит приблизительно так: к концу XVIII в. пробуждается сознание необходимости изучать свое прошлое. Это пробудившееся сознание ищет себе пищи, обращается к сырым материалам, но собиратели этого материала не обладают еще умением точно, ясно оценить то, что они собирают, хотя и чувствуют уже важное значение этих материалов. Этот подготовительный период накопления материала идет до двадцатых и тридцатых годов XIX столетия, когда мы впервые встречаемся с научной попыткой обобщения фактов русской литературы. Таким образом, в истории изучения русской литературы мы различаем два периода: период накопления материалов — период бессознательный, и период разработки материалов —

⁵ Первая книга его «Истории Российской с самых древнейших времен» вышла в 1768 г.

период сознательный. Первый, то есть бессознательный период кончается в двадцатых—тридцатых годах XIX столетия, период сознательный начинается с этих пор и продолжается до наших дней.

Что же представляет собой этот период бессознательного накопления материалов? Отвечая на этот вопрос, придется сделать маленькое отступление для того, чтобы стало понятно, каким образом шло дело собирания материалов для истории литературы и какими методами руководствовались при этом собирании, другими словами, нужно напомнить несколько данных из истории русского общества, русской культуры XVIII столетия, потому что иначе, если мы не представим себе более или менее отчетливо, чем был XVIII в. в нашем культурном прошлом, мы не поймем, каким образом появилось вдруг стремление к собиранию и изучению материала, а потом и к изучению самого прошлого. Напомним себе об этом в общих чертах.

Как известно, XVIII в. отмечен в истории политической жизни России как период новый, и если не совсем новый, то во всяком случае такой, который закончил собой предшествующее развитие: XVII в. отмечен как та грань, которая отделила нас от древней России; XVIII в., петровское время, был временем окончательного объединения нашего культурного развития с Западной Европой. Объединение это было не на равных условиях: мы оказались учениками Запада, и Запад принял нас под свое покровительство. Мы сами уверовали в западную культуру и науку, сами же сознали себя учениками и были учениками очень старательными. XVIII в. с его культурой явился для многих чем-то неожиданным, и добрая половина этого века проходит в усвоении того, что нам давал Запад. Если рассмотрим хотя бы школьные сведения из истории литературы XVIII в., то припомним, что у нас как раз в то время появляется ряд писателей, которые усердно отрешивались от своего русского и старались поскорее стать европейцами, старались по возможности полнее поглотить европейскую литературу и по возможности точно придерживаться ее. Это знаменитое «ложноклассическое» (иначе и правильнее — «французское») направление в литературе, за которым следует так называемое *философское* направление эпохи Просвещения. Кроме того, разница, которая бросалась в глаза, между старым русским бытом и тем, что давала Западная Европа, между старым русским человеком — барином, живущим московско-византийским бытом, и французским «петиметром», эта противоположность естественно ставила вопрос такого рода: как же быть со старым? XVIII в. решал этот вопрос просто. Человек XVIII в. стремился превратиться во француза, немца, во что угодно, лишь бы не быть русским; отсюда — презрительное отношение ко всему русскому как к варварскому, отношение к своей старой литературе, как к чему-то такому, что не имеет права даже называться литературой. Припомним Сумарокова, Ломоносова (не говоря уже о людях менее образованных), как они относятся к литературе низших классов, живших и в XVIII в. еще идеями и интересами XVII и старших веков. По их понятию, это литература «подлая», то есть неблагородная, некультурная, недостойная людей, считающих себя образованными. А в этой-то «подлой» литературе и нужно было вскоре искать нашу народность. Разумеется, Вольтер, Руссо не могли нам помочь, сказать, чем мы были, и что мы такое; разумеется, для этой цели (раз этот вопрос

стал на очереди) несомненно, нужно было обратиться к прошлому, а это прошлое, как некультурное, как ненужное для современности, отрицали, и поэтому исторического самосознания в этот период XVIII в., период поспешного поглощения всего иноземного, мы пока не видим. Но к концу XVIII в. мы замечаем известного рода поворот в русском обществе. Дело в том, что это поспешное поглощение чужих элементов, поверхностное их усвоение, сам характер западноевропейских элементов, еще недавно чуждый нам — все это в конце концов вело, если так можно выразиться, к краху, то есть наиболее сознательные люди конца XVIII в. убедились, что французское направление само по себе правильно, но оно к нам неприменимо во всей полноте и в том виде, как оно вносилось, что все стремление наших писателей стать французами и немцами и даже греками и римлянами не подходит к условиям нашей жизни, имеющей свои иные основы в прошлом. Даже Державин, наиболее талантливый представитель иноземной литературной школы, убеждается в том, что ограничиться одним подражанием Буало нельзя. Он пишет громкие оды по всем правилам французской теории, но в то же время уже чувствует, что с этими французскими одами на русской почве, применительно к русской жизни, совершается что-то неладное, и он пишет оды «сатирические», где невольно, бессознательно приближается к жизни и вместе с тем приближается к той «подлой» черни, от которой он теоретически отрекся. В конце концов оказывается, что эта «подлая» чернь со своим мирозерцанием торжествует: мы видим, что наряду с одами Державин по секрету пишет так называемую «Жизнь Званскую» (стихотворения так названы по Званке — его поместью), подражает народным песням, но вместе с тем тщательно прячет их в портфель. Этот пример ясно показывает, что дело с «официальной» литературой чисто западного по внешности типа обстоит неблагоприятно; и действительно, к концу XVIII в. мы замечаем уже падение этих иноземных теорий, веры в них. Но по мере того, как эти иноземные теории падают, в русской литературе усиливается интерес к своему русскому: появляются такие люди, как Чулков, Елагин, которые пробуют выйти на новый путь из тупика, куда привело литературу слепое увлечение Западом. Они, убежденные ложноклассики, говорят, что трагедии нужно писать непременно с любовными интригами, с чудовищными страстями по всем тем правилам, как это было предписано в Западной Европе, что комедию нужно писать, обязательно придерживаясь Аристофана как образца; но вместе с тем они же говорят, что нужно, придерживаясь определенного выбора материала, с интересом относиться и к своему, русскому, считаться с русской народной действительностью (Лукин), и вносят в литературный обиход новый материал, который есть не что иное, как отрывки из той устной народной и старой книжной литературы, из той литературы XVII и XVI вв., которой только что пренебрегали. Чулков издает свои «Словенские сказки», «Словарь русских суеверий», «Песенники» и др. В сущности, неважно, из сколького источника он берет этот материал, как его обрабатывает; важно то, что он приходит к убеждению в необходимости изучения народной физиономии и своего прошлого: в этом есть уже начало того народного самосознания, которое очень скоро должно будет пробудиться отчетливее.

И действительно, после Чулкова мы видим вскоре таких писателей, как Новиков. Н. И. Новиков (умер в 1818 г.) был первоначально издателем сатирических журналов, представителем этики и эстетики в литературе, но сама эта этика будет уже несколько иная, чем этика его предшественников. Он уже не только нападает на галломанию своих современников, но идет уже дальше: этой поверхностной, растлевающей нравы галломании он уже противопоставляет старый русский быт, как неиспорченный, неизвращенный этими чужими и чуждыми влияниями. Появление этого направления, на первое время своеобразного «стародумства», было уже знаменательно. Раз мы уже не отрицаем, не насмеемся, не отрещиваемся от старого быта, то ясное дело, мы обязаны его знать, изучать. Следующие шаги Новикова поэтому будут понятны: он собирает русские песни, издает вновь собрание песен Чулкова, и эти песни уже не трактуются как песни «подлых» людей, а как любопытный, интересный остаток пережитого, доброго времени, времени отцов и дедов, остаток, который сохранен бережно среди меньшей братии, оставшихся русскими низших слоев общества. Другое направление, которое затем выясняется у Новикова, совершенно органически связанное с предшествующим, идет еще дальше: оно указывает на необходимость гуманного отношения к этому простому народу, сберегшему народность, но темному, обездоленному; это то время, когда Новиков уходит в масонство, это период его просветительной деятельности в Москве, когда он здесь образовал «Дружеское общество» и начал распространять свои гуманные идеи путем печати, став во главе так называемой «Типографической Компании». Здесь народное, старое уже часто идеализируется. Таким образом, мы видим расширение интересов литературы, если не в смысле углубления национального самосознания, то в смысле обращения к источникам самосознания. Новиков делает, наконец, и следующий шаг, который и заставил нас остановиться на нем несколько дольше: он предпринимает (в 1773 г.) многотомную «Древнюю российскую Вивлиофику». Этим сборником Новиков решил ознакомить русских читателей с их прошлым уже по непосредственным, подлинным документам. Там видим отрывки из летописей, исторические сказания, путешествия, описания отдельных обычаев, свадеб, царских выходов, памятники юридические, канонические и т. д. Это издание показывает, что Новиков, идя таким путем, пришел к сознанию необходимости непосредственного изучения русского прошлого, так как это русское прошлое для него тесно связано с потребностями его времени, с русским народом, то есть, говоря проще, Новиков впервые увидел народность в русском прошлом и поставил вопрос о том, что же мы представляем собой теперь и что мы представляли собой в прошлом? А это и есть первый сознательный шаг к самоопределению. Но Новиков, как видим, только собирал пока материал, а исследователем еще не был. Этот взгляд на прошлое в Новикове уже укрепился, и он издает еще один подобный труд — опыт исторического «Словаря о российских писателях». Это сочинение было направлено, главным образом, к тому, чтобы дать возможность обозреть материал, который необходим для знакомства с русской литературой прежнего времени. Этот список писателей — чрезвычайно характерный для суждения о развитии исторического самосознания в конце XVIII в.: он

содержит в себе биографии и перечни сочинений писателей, но не старого времени, а преимущественно XVIII столетия, начиная с петровского времени. Это показывает, что идея Новикова уже значительно расширилась: необходимость оглянуться назад, дать себе отчет в прошлом в смысле самосознания он видит не только в отдельном прошлом, но и в современности, в окружающем: для него и XVIII в., как один из элементов этого самосознания, уже входит в его представление. Таким образом, приблизительно с конца XVIII в. было положено начало собиранию материалов, относящихся к русскому прошлому, в частности по русской литературе, то есть было положено начало изучению русской литературы. Последующее время внесло еще много нового.

Пример Новикова показывал, что в русском обществе уже пробудилось самосознание, потребность оглянуться назад, изучать свое прошлое. Правда, Новиков это изучение несколько идеализировал, придавая ему патриотически-тенденциозную окраску: оно для него было противовесом теперешнему, галломании. Специального объективно-научного изучения русского прошлого пока еще нет. Продолжается этот период собирания материалов, который начался с Новикова, и в начале XIX в. И действительно, если Новиков собирал материалы и печатал то, что ему казалось нужным, то в русской среде наиболее интеллигентных людей появился целый ряд так называемых собирателей, которые сами не разрабатывают эти материалы, но уже представляют себе их ценность в будущем. Это преимущественно русские аристократы, люди состоятельные, которые собирают русскую старину, русские «куриозы». Они собирают и старые картины, и старые иконы, и старую утварь, и старые рукописи, потому что это — мода, но эта мода дурного в себе не заключала. Одни собирали только «куриозы», другие же шли при этом и дальше, постепенно от собирания этих «куриозов» переходя к их изучению, к желанию вскрыть их смысл. Таким образом, начиналось более или менее научное отношение к старине, близкой и далекой. Если граф А. И. Мусин-Пушкин и другие собирали монеты, рукописи, утварь как антиквары-любители, то ближайший преемник их в этом отношении, граф Н. П. Румянцев, уже положил начало целому периоду в изучении русского прошлого, в частности в истории русской литературы. Он создал научное изучение материалов, положил начало первому научному изучению в области прошлого литературы. Он же подготовил и первую школу историков русской литературы.

За небольшими исключениями дело собирания материалов для истории русской литературы, преимущественно древней, продолжалось до двадцатых годов XIX столетия, нося характер антикварный, в большинстве случаев случайный, бессистемный. С этого же времени мы видим уже некоторое изменение: начинается уже собирание материалов с научной целью, систематическое, а не только случайное, любительское; уже наблюдаются первые попытки последовательного изучения этого материала. В это время начинают уже собирать материал с тем, чтобы по нему ознакомиться научно с древнерусской историей, с древнерусской литературой. Эти материалы теперь пробуют издавать научно, и на деле печатают. Так как это была первая попытка в этой области, то первым таким собирателям приходится, изучая предмет, изучая материал, вместе с тем учиться самим, вырабатывать методы, научные приемы.

ЭПОХА РУМЯНЦЕВА

Во главе этого нового движения по изучению и изданию материалов русской литературы и стал известный покровитель просвещения, граф Н. П. Румянцев, основатель Румянцевского музея. Румянцев занимает высокое положение в русском обществе, в русской бюрократии: он — канцлер, представитель министерства иностранных дел и в то же время один из влиятельнейших вельмож в России, человек, обладающий громадными средствами, унаследованными от знаменитого Румянцева-Задунайского, екатерининского полководца. Эти-то средства он тратит на изучение древнерусской литературы и древнерусской истории. Пользуясь своим положением канцлера, он ведет оживленные сношения с иностранными учеными, через них достает иностранные материалы, которые ему интересны для его целей; так, например, он заводит сношения с Римской курией, с Ватиканом, ему открывается доступ в папскую библиотеку, где он достает материалы по русской истории. Но Румянцев этим не ограничивается: на свои средства он снаряжает внутри России ряд археографических экспедиций с большими, широкими полномочиями, приглашает к себе на службу способных и интересующихся стариной людей, вырабатывает с ними план действий; они путешествуют по России, разыскивая рукописи и другие документы, которые, по большей части, хранились в разных монастырях, в монастырских подвалах, архивах и т. д. Некоторые из этих материалов Румянцев покупает; что нельзя было приобрести, то члены его экспедиции списывают на местах, делают выборки и выписки из этих документов, потом все это привозится в Петербург в библиотеку графа, отчасти в Москву, и сдается в Архив иностранных дел. Эти документы здесь сортируются и подготавливаются к изданию.

Конечно, для того, чтобы выполнить это громадное дело, мало было инициативы только самого Румянцева, тем более что Румянцев не был человеком, специально подготовленным для подобного рода деятельности, то есть к занятию старыми рукописями, старыми текстами, сверх того имел и служебные дела. Тогда таких подготовленных людей среди знати вообще было мало. И сам Румянцев получил типичное западноевропейское образование и только впоследствии, как любитель, понявший потребность времени, обратился к изучению русской старины; но в данном случае важно то, что Румянцев обладал большим умением находить подходящих людей, не говоря уже о том, что он обладал неослабной энергией и громадными материальными средствами; поэтому вокруг Румянцева, благодаря его подбору, группируется ряд сотрудников, которые осуществляют энергично то, что находил нужным сделать Румянцев: они исполняют его планы, но он дает им полную свободу в выполнении работы, как они сами находят нужным это делать, полагаясь на их способности, уважение к науке. Таким образом, около Румянцева образуется нечто вроде ученой академии, которая ставит своей специальной целью изучение и издание старых памятников, касающихся прошлого России. Это прошлое для кружка Румянцева не ограничивается лишь древнейшим временем: собиратели старины не пренебрегают и памятниками XVII и XVIII вв., как это видно из состава Румянцевской библиотеки.

Говоря о старших румянцевских сотрудниках, которые положили начало научному изучению древнерусской литературы, конечно, всех их перечислять нет надобности в общем очерке; достаточно назвать из них только тех, с которыми нам придется особенно часто иметь дело впоследствии, и труды которых для нас, изучающих историю литературы, не утратили до сих пор своего значения. На первом месте нужно поставить Евгения Болховитинова, который был сначала преподавателем в Воронежской семинарии, затем архиереем последовательно в Новгороде, Вологде, Калуге, наконец, митрополитом в Киеве. По возрасту он был представителем предыдущего поколения, но не тех собирателей «куриозов», каким, например, был Мусин-Пушкин и другие, а уже серьезным исследователем. Положение его как исследователя древних памятников было очень благоприятное: он был в Новгороде, в одном из старых русских городов, где сосредоточены были издавна и до настоящего времени отчасти уцелели богатые материалы для изучения прошлого, в виде древних церквей с богатыми ризницами, собраниями при них и в монастырях рукописных библиотек. Вся та старина, которая лежала в этих монастырях, и с которой местные жители, духовенство обращались с пренебрежением, обратила на себя его внимание, и он занялся ее разбором. Конечно, при известном желании и интересе к делу, можно было найти много, а у Евгения было то и другое. Мы и видим, что Евгений занимается так же, как и любой румянцевский «археограф», описанием, приведением в известность этих материалов. То же самое он продолжает, когда переходит в другой крупный исторический центр — в Киев. Результатом этого собирания является ряд его работ, чисто историко-литературных и исторических; так, он пишет «Исторические разговоры о древностях Новгорода», основываясь на документах, которые ему удалось найти здесь же, привлекая, конечно, и другие материалы; пишет историю старого Киева, отдельные исторические монографии, ведет ученую переписку с Румянцевым. Наряду с этим он работает в том направлении, которое раньше характеризовалось деятельностью Новикова. Он собирает материалы для истории русской литературы и издает сначала «Словарь русских писателей духовного чина», имея в виду то, что русская литература в древнее время культивировалась главным образом лицами духовного звания. Материал оказывается настолько велик (он извлекается не только из печатных материалов, накопившихся к первым десятилетиям XIX в., но и из целого ряда рукописей, которые впервые стали доступны Евгению), что получается уже солидный двухтомный словарь, вместо небольшой книжечки Новикова, притом обнимающей и светскую, и духовную литературу. Об этих писателях и Евгением также даются краткие сведения, то есть приводятся биография их и перечень их трудов, а также указывается, что из этих трудов издано и что подлежит изданию, где найти неизданные их труды; затем, если встречаются спорные вопросы о деятельности писателя, излагаются и сами эти вопросы в освещении составителя. Таким образом, этот «Словарь духовных писателей» имеет значение не только справочной книги: он является отправной точкой для исследователей последующего времени во многих случаях. Для нашего времени «Словарь» Евгения уже значительно утратил свое руководящее значение, заменяясь иными, более богатыми; но все-таки довольно час-

то и до сих пор к нему приходится исследователю обращаться за справками, и, как основанный на первоисточниках, до сих пор он остается во многих случаях незаменимым; без него часто нельзя обойтись, особенно изучающим древнерусскую литературу. Параллельно с этим словарем Евгений составляет и другой словарь (который после его смерти был издан Погодиным). Это такой же словарь, но писателей светских, два тома; построен по такому же плану и доходит в хронологическом отношении до конца второй половины XVIII столетия. Таким образом, митрополит Евгений делает уже серьезную библиографическую попытку уяснить, что такое представляет собой древнерусская литература. Конечно, такой прием точного представления о ходе развития литературы дать не мог, так как он содержит в себе преимущественно материал, часто впервые найденный собирателем, и лишь отчасти разработку его, но когда эти словари были закончены, мы получили возможность, хотя в крупнейших внешних чертах, представить себе, чем была русская литература древняя и чем была русская литература в средний период, то есть до начала XVIII в.; и тогда оказалось, что эта литература по объему гораздо значительнее, по составу гораздо сложнее и разнообразнее, нежели о ней думали современники Евгения, представлявшие нашу древнюю литературу лишь как церковно-духовную почти без исключений, как наивную, преимущественно переводную, не оригинальную. В числе писателей оказались такие, о которых до сих пор не знали ничего, деятельность их была настолько разнообразна, что представлять себе русскую литературу как сплошную церковную стало теперь едва ли возможно. Оказалось, что вопреки установившемуся мнению о каком-то русском застое в жизни, о застое в древнерусской литературе говорить нельзя. Указывают обыкновенно на то, что русская литература не самостоятельна, что она не имеет под собой своей собственной почвы, что она занималась только усвоением, перенесением к себе результатов чужих трудов, главным образом греко-византийских, затем западноевропейских, средневековых; правда, по нашему современному представлению, в древнейшей русской литературе преобладает элемент заимствования и подражания, но опять-таки нельзя не заметить, что уже в древнейший период русской литературы мы имели и оригинальные, не заимствованные произведения, видим самостоятельность, представленную рядом писателей, притом талантливых, которые и нашли себе место в «Словаре» Евгения. Таким образом, труд первого же из румянцевских сотрудников, Евгения, показал, что литература еще долго должна быть изучаема, и что она действительно представляет предмет, достойный изучения, и предмет довольно сложный. Впервые со времени трудов Евгения, хотя и не в полном объеме, перед нами предстала древнерусская литература как крупная страница культурного прошлого.

Но Евгений не является непосредственным сотрудником Румянцева, членом той археографической школы, которая работала под руководством и на средства Румянцева, а только ставшим близким к нему человеком, как шедший по той же дороге интереса к прошлому. Сохранилась очень любопытная переписка между ним и Румянцевым, которая в настоящее время напечатана⁶

⁶ Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1882 г., кн. I.

и дает обильный материал для исследователя древней литературы, весьма поучительна, так как показывает наглядно тот путь, каким шла русская наука в выработке методов, в постепенном завоевании новых и новых данных.

Рядом с Евгением работают уже настоящие археографы школы Румянцева. Из них на первом месте нужно назвать А. Х. Востокова (1781–1864). Немец по происхождению, фон Остенек, он превратился в А. Х. Востокова, сначала был поэтом средней руки, переводчиком, но вскоре был замечен Румянцевым, который приблизил его к себе, пристроил к своей библиотеке, заставил изучать собранные в ней рукописи, и Востоков пошел по новому пути. О нем мы теперь имеем представление, как об одном из старейших и крупнейших представителей славянского языковедения, видном исследователе славяно-русской письменности. В высшей степени поучительно проследить тот путь, какой прошел Востоков. Как видно из сказанного выше, он совершенно не готовился к этой деятельности, а между тем теперь, имея под руками богатый материал, собранный и обработанный Востоковым, мы располагаем большими научными богатствами. Востоков как чиновник Румянцева, получивший поручение изучать и описывать этот материал, пытливый Востоков сам начинает учиться на этом материале по мере того, как он его описывает. Описание рукописного собрания Румянцевского музея вышло в 1842 г.: это громадный том, где даны подробные сведения о четырехстах с лишком рукописях собрания графа Румянцева (теперь Румянцевского музея в Москве). Этот том был плодом целых 18 лет работы Востокова. Разумеется, эти 18 лет не ушли исключительно на то, чтобы написать только каталог рукописей, собранных Румянцевым. Несомненно, что в течение этих 18 лет Востоков многому и многому в этих рукописях научился. Действительно, результаты этого изучения перед нами. Востоковское описание рукописей считается не только образцовым библиографическим трудом, но вместе с тем является одной из лучших ученых книг для истории литературы, а именно: Востоков уже применял к описанию этих рукописей все те научные методы, которые и в настоящее время считаются обязательными при изучении литературных памятников старого времени. Таким образом, в книге Востокова мы получили руководство для изучения или, лучше сказать, своего рода методологию для изучения, обращения с памятниками древней литературы. Подробно на этом труде Востокова останавливаться нет надобности; достаточно указать только одно: в пятидесятых годах книга Востокова, вместе с другими мелкими его работами по описанию рукописей, подверглась переработке, сокращению со стороны известного ученого историка литературы А. Н. Пыпина. Пыпин извлек из трудов Востокова те теоретические положения, те взгляды и приемы, которые были впервые у нас применены Востоковым в его описаниях рукописей, и получил превосходный учебник, с одной стороны, палеографии (то есть учения о древней письменности), с другой стороны, получился образцовый учебник библиографического характера.

Но этим трудом Востоков не ограничился: он издал (в 1843 г.) древнейший памятник русской письменности, а именно — знаменитое Остромирово Евангелие, которое написано в 1055–1056 гг. (для посадника Остромира, по всей вероятности, в Киеве) и представляет древнейший старославянский

текст Евангелия, исполненный русским писцом, который старался внимательно копировать свой оригинал восточно-болгарского происхождения. Несомненно, что уже в XI столетии была разница между русским и болгарским языками, особенно в фонетике. Отдельные начертания и их группы (напр., ж, ѡ, тръ, таъ и т. п.) произносились иначе на болгарском, нежели на русском языке. Таким образом, Востоков, взявшись за издание «Остромирова Евангелия», должен был иметь дело не только с русским языком, но и с языком болгарским или, правильнее, старославянским. Результатом этого и было научное издание Остромирова Евангелия, текста XI в. Востоков издал его не только буква в букву, но и приложил греческий текст для того, чтобы видеть, как переводили этот текст св. Кирилл и Мефодий. Затем он дал полный словарь к Евангелию, указал таким образом на состав лексического строя славянского языка сравнительно с русским; затем он дал первую научную грамматику старославянского языка, представленного в древнейших тогда известных памятниках XI в. славянской письменности, причем ему впервые пришлось столкнуться с вопросом: в каком отношении находится старославянский язык, на котором написано «Остромирово Евангелие», к языку того писца, который переписывал это Евангелие. Следовательно, ему пришлось дать начатки изучения старославянского языка. Востоков, в силу этих обстоятельств, должен был положить начало и исторической грамматике русского языка. Кроме того, как опытный человек в обращении с рукописями, он дает и образцовое палеографическое описание рукописи.

Но и этим дело не ограничилось в деле работы по «Остромирову Евангелию». Востоков желал определить место и время Остромирова Евангелия в ряду других памятников на других языках, поэтому должен был прийти к мысли о соотношении между славянским и русским языками. Иначе сказать, Востоков делает то, что одновременно с ним на Западе делают славянские ученые — Добровский, Копитар, Шафарик. Он старается разработать старославянскую грамматику на почве изучения старославянского языка, пользуется уже сравнительным методом. Образчик первого применения этого сравнительного метода у Востокова оказался чрезвычайно удачным в его «Рассуждении о славянском языке». Он привел его к одному из крупнейших открытий в области старославянского языка. Известно, что в «Остромировом Евангелии» встречаются особые начертания, позднее уже исчезающие в русских и сербских рукописях, так называемые юсы [их два: большой — ж (ѣ) и малый — ѡ (ѡ)]. Западноевропейские слависты Добровский, Копитар и другие долго задумывались над тем, какие звуки означают эти начертания. Обращались обыкновенно к русскому языку, в котором одно начертание ѡ произносилось, как «я» или «а» (например: жатва, в древнерусском: жятва — ст.-сл. жатва, мѡсо — мясо), другое — ж, как «у» — «ю» (джбъ — дуб, творѣж — творю). Востоков, изучая в связи с «Остромировым Евангелием» (где есть оба юса) сравнительную фонетику старославянского языка, пришел к выводу, что когда-то эти звуки имели иное значение, иное произношение, нежели в русском, где они при наличии начертаний у, ю, я, а являются как бы лишними. Путем сопоставления, путем параллельного изучения русского и старославянского языков с языком польским

и другими, Востоков приходит к выводу, что эти начертания в русском языке действительно произносятся, как «а» и «я» или как «у» и «ю», но в старославянском языке они имели носовое произношение — *on, en*, подобно польским *a* и *e* (хотя и в ином соответствии между собой). Это было, несомненно, большое открытие, потому что значительно изменяло наше представление о фонетике славянских языков, ее истории, взаимном отношении славянских языков между собой и к другим родственным. Востоков в то же время, в связи с исследованием судеб старославянского языка, поставил чрезвычайно важный вопрос о происхождении, родине старославянского языка. Как известно, древнейшие наши памятники идут от оригиналов на славянском языке, теперь уже не существующем в виде живого языка. Спрашивается, какому народу принадлежал тот язык, на котором писалось по-старославянски? Востоков высказал взгляд, который долгое время оспаривался, но в наше время опять восторжествовал: он указал, что старославянский язык есть одно из наречий староболгарского языка. До него и после него одни считали этот язык сербским, другие словенским. Теперь новейшие исследования науки подтвердили эти выводы Востокова. Таким образом, видно, что Востоков, работая с Румянцевым, ставил себе самые крупные общие вопросы, которые необходимы для правильного научного изучения истории русской литературы, истории языка, и удачно их вел к решению.

Но на этом не кончилась деятельность Востокова. Последний крупный труд Востокова — «Церковно-славянский словарь» (1861 г.). Если мы теперь, имея некоторую подготовку в истории старославянского языка и древнерусского, возьмем какой-нибудь текст этого древнего языка и захотим его изучать, мы все же встретим целый ряд затруднений, найдя в таком тексте непонятные или малопонятные слова. Это указывает на то, как старорусский язык и язык старославянский, церковнославянский, бывший в течение целого ряда веков нашим литературным языком, далеко отошел от нашего живого современного языка. Такие затруднения испытываем мы, люди, получающие в школах известные указания, как обращаться с этим языком, мы, которые постоянно имеем дело со славянским текстом в церкви. Но, конечно, еще труднее было справиться со старым текстом образованным людям, которые в начале XIX в. получали воспитание, слишком отличное от нашего. Это были люди, часто знавшие французский язык лучше, нежели русский, и, конечно, не знавшие вовсе языка старого, люди, которые привыкли даже думать по-французски, для которых старая Россия была чем-то чужим. Современная или даже старая Европа для этих людей была ближе, чем старая Россия; и, конечно, для них изучение древней русской литературы было много труднее, нежели нам. Одним из существенных затруднений при этом является именно точное понимание того языка, на котором были написаны древние памятники русской литературы: необходим был словарь. Такой словарь и является в свет на основании изданных и неизданных памятников, научно исследованных в связи с историей языка: им был «Словарь» Востокова. В этом словаре Востокова, как во всяком словаре, дается объяснение тех или других форм, тех или других слов, дается перевод на языки латинский, греческий и русский. Это обычный план словаря; но, кроме того, Востоков указывает те памятники, в которых эти слова встреча-

ются. Таким образом, он дает слова и оправдательные документы, на основании которых он установил то или другое значение данного слова; прием уже чисто научный, который до нашего времени остается в силе. Значение словаря Востокова очень ясно. Кроме этого словаря, есть словарь венского ученого Миклошича, изданный в шестидесятых годах (немного позднее Востоковского), затем есть словарь древнерусского языка Срезневского (недавно только законченный); оба эти словаря стоят в зависимости от «Словаря» Востокова, положившего начало научным словарям славянского и русского языков. «Словарь» Востокова и до сих пор является чуть не настольной книгой словесника. Таким образом, от Востокова осталась целая серия работ, которые до сих пор являются фундаментальными, образцовыми.

Несомненно, Востоков был крупнейшим представителем школы Румянцева и, кроме того, крупнейшим представителем начальной эпохи научного изучения русской литературы. Но нельзя отрицать заслуг и других товарищей Востокова, сотрудников Румянцева. Из числа их нужно вспомнить по крайней мере некоторых. На первом месте из этой «меньшей братии» нужно назвать К. Ф. Калайдовича. Он — в значительной степени ученик Востокова, начал свою работу в Румянцевской библиотеке уже тогда, когда Востоков довольно определенно выходил на свой путь. Поэтому естественно, что Калайдович отразил на себе приемы Востокова и при помощи этих приемов вел разработку памятников древней литературы. Кроме того, Калайдович был одним из тех лиц, которые ездили в археографической экспедиции по поручению Румянцева. Из Калайдовича выработался образцовый типичный исследователь литературы и, пожалуй, даже скорее, типичный научный издатель памятников древней литературы и вместе с тем, если можно так выразиться, типичный для того времени «открыватель» новых памятников (что понятно для того времени, когда дело разработки материалов только начиналось). С именем Калайдовича мы неразрывно связываем ряд изданий, которые были произведены на средства Румянцева. Все эти издания отличаются роскошью не только по внешности, но и по широте замысла. Издания эти до настоящего времени в значительной степени сохраняют свою ценность. Одной из первых работ Калайдовича было издание «Древнероссийских стихотворений Кирши Данилова» (1818 г.). Кирша Данилов был и раньше известен русским ученым, русским любителям народной поэзии, но при иных обстоятельствах. Приблизительно в половине XVIII в. один из Демидовых, известных промышленников на востоке России и богачей, составил сборник старых русских простонародных песен, того, что мы теперь называем «старинами», «былинами», «духовными стихами» — рукопись с нотами, под которыми записаны эти песни. Вещь «куриозная» — в глазах любителя XVIII в. и начала XIX, эти песни принадлежали народной массе, к которой свысока относились люди XVIII в.; это был записанный образчик «подлой» литературы. Тогда же этот сборник стал известен императрице Екатерине, но его не оценили; позднее он переходил из рук в руки. Один из владельцев этого сборника, именно московский почт-директор Ключарев, решил доставить удовольствие публике, издав этот «куриозный» памятник, тем более, что на это теперь, в начале XIX в., была мода. Он поручает одному из своих чиновников Якубовичу приготовить этот сборник к изданию; они вместе

выбрали из него то, что было прилично, по их мнению, для публики, не оскорбляло ее вкуса. В предисловии они указывают, что решаются издать такого рода стихотворения, находя в них наивную поэзию наших поселян (которыми, правда, с идиллической точки зрения уже начинают свысока, снисходительно интересоваться образованные люди). Но при такой точке зрения, при боязни оскорбить так или иначе слух читателей, конечно, выбор был чрезвычайно осторожный и своеобразный с научной точки зрения. Прибегали даже к замене в тексте иными тех слов, которые казались грубыми для читателей и т. д. Румянцев смотрит на дело уже иначе: это для него — старина, достойная изучения. Зная неполноту издания Якубовича (1804 г.), он приобретает эту рукопись и поручает Калайдовичу издать. Но издать ее в целом виде оказалось все-таки невозможным, потому что многие стихотворения в сборнике Кирши по содержанию таковы, что появиться в свет они никогда не смогут; а при тогдашних условиях цензуры и взглядах, еще не отрешившихся вполне от старого воззрения, многое, что мы считаем возможным, печатать было неудобно: пришлось делать опять выпуски; по требованию духовной цензуры пришлось, например, выпустить некоторые духовные стихи, например «Голубиную книгу», не говоря уже о многих циничных стихотворениях. Но все же это издание впервые установило научную точку зрения на наши былины, а именно ту точку зрения, что это песни, исторические по своему происхождению, устно-народные, и что они представляют своеобразный ценный материал для историка, что в устной народной песне, в народном эпосе сохранились такие предания, которые не сохранились в рукописной летописи. Это было совершенно новое воззрение на народную поэзию. На этой точке зрения стоят в значительной степени и современные исследователи русской народной поэзии. Все это было высказано Калайдовичем в предисловии к изданию.

Кроме того, Калайдовичу принадлежит целый ряд других изданий: «Памятники российской словесности XII в.», то есть уже прямо сборник литературных произведений определенного и притом древнего времени. Сюда вошли сочинения Кирилла Туровского, Даниила Заточника, ряд канонических памятников — все это в большинстве случаев было ученой новостью. Наконец, последний труд Калайдовича, который можно упомянуть, — «Иоанн, экзарх Болгарский», совершенно до тех пор неизвестный. Калайдович установил, что это был крупный болгарский писатель X в., живший в блестящую эпоху болгарской литературы при царе Симеоне, дал подробный обзор его сочинений и переводов, напечатал некоторые его произведения. Это было важное открытие, потому что оно не только представляло биографию крупного писателя, но и заставляло обратить внимание на древнейшую болгарскую литературу века царя Симеона, важное значение которой для русской литературы древнейшего времени несомненно, что впоследствии и было доказано.

Нужно назвать еще одного из видных сотрудников Румянцева, именно П. М. Строева. Это также типичный работник школы Румянцева: типичный археограф, занимающийся специально древней письменностью, типичный библиограф, собиратель данных для изучения древней русской литературы; кроме того, он — типичный же издатель румянцевской школы. Строев уча-

ствует почти во всех экспедициях, которые посылает Румянцев в разные концы России, составляет ряд описаний памятников, с которыми ему приходится встречаться, подготавливает их издания. Интерес Строева был главным образом библиографический и исторический. После Строева остался громадный материал по истории древнерусской литературы, нечто вроде «Словаря писателей» Евгения Болховитинова. Но в этот словарь вошло то, что не было доступно Евгению: это так называемый «Библиографический словарь» (который в 1882 году был издан Академией наук), представляющий важное дополнение к словарям Евгения. Такого рода дополнения Строева показывали, что само представление о древней литературе после Евгения значительно изменилось: Евгений тесно связывает представление о литературе с именем определенного писателя. Строев — прежде всего с самим произведением, что ближе подходит и к общему характеру нашей письменности, в значительной доле анонимной. Поэтому Строев мог значительно расширить объем нашей древней литературы, не ограничиваясь произведениями, носящими имя автора (как это было у Евгения). В отличие от последнего он еще больше пользуется сырыми библиографическими материалами. Он указывает не только известных писателей, анонимные произведения, но перечисляет и места, где рукописи произведений этих сохранились, отмечает характерные черты этих рукописей и т. д. Другие его работы точно так же преимущественно библиографические: это — ряд описаний рукописей известных собраний (графа Ф. Толстого, И. Н. Царского, Общества истории и древностей и др.). Под влиянием антикварного направления того времени явился ряд собирателей рукописей, которые составляют коллекции, иногда весьма обширные, ценные: эти-то коллекции рукописей и описываются Строевым; описания эти печатаются. Поэтому в настоящее время постоянно приходится обращаться к каталогам Строева: собрания рукописей, описанные Строевым, целы и до настоящего времени и до настоящего времени далеко не изучены, не использованы в науке: их разработка продолжается. Видно с первого взгляда, что каталоги эти составлены опытным человеком и вполне надежны: он точно определяет век, год (если можно) рукописи и точно дает содержание ее, указывает, что из нее издано и что не издано и т. д. Дальнейшие работы Строева преимущественно исторического характера. Так, например, надо назвать составленные им «Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви» (изд. 1877 г.): это перечни архиереев, игуменов монастырей в историческом порядке епархий с точными указаниями времени жизни или упоминания об этих лицах. Все основано на достоверных точных данных, черпавшихся Строевым из всевозможных источников во время его археографических странствований и трудов по библиотекам. Книга Строева весьма полезна и важна как справочник и для историка литературы, например, в таком случае: встречаем во время работы указание, что такая-то интересующая нас рукопись писана при игумене таком-то монастыря такого-то (а года нет); имея в руках «Списки» Строева, точно можно установить, когда она писана. Полезна она и в ином случае: например, в анализируемом памятнике встречаем упоминание о личности, занимавшей то или другое положение в ряду других, а других указаний на время возникновения памятника нет. Это упоминание бывает важно для историка

литературы потому, что и оно может определить время происхождения са-мого памятника. Представим себе, что в какой-нибудь повести упоминается, что то или иное событие было тогда, когда в Ростове, в монастыре Богоявленском был архимандритом Вассиан. Спрашиваемся у Строева и узнаем, что и само произведение по времени не старше половины XVII в. Наконец, Строев издавал и отдельные памятники, преимущественно летописные тексты, которые одинаково важны и для истории политической, и для истории литературы. Так, им издан один из крупнейших летописных сводов, так называемый «Софийский временник». Это русская летопись, написанная в Новгороде, представляющая известные особенности, которые дают возможность разгадать отчасти, чем было наше летописание в древнейшую эпоху русской литературы.

Наконец, следует уже совсем «меньшая братия» румянцевского кружка: из числа этих второстепенных работников нужно назвать А. И. Ермолаева. Ермолаев почти ничего не писал, а был специалистом по изучению графики рукописей, был по преимуществу палеографом, и материалы, собранные Ермолаевым, представляют большой интерес; они необходимы при изучении истории русской древней письменности. Он очень много нового вносит в изучение письма: орнаменты, миниатюры, почерки и т. п. Ермолаев постоянно занимается тем, что снимает точные копии с рукописей, сопоставляет их между собой, извлекает из самих материалов, полухудожественных, полуремесленных, данные, которые необходимы для историка литературы. Можно назвать еще одного из сотрудников Румянцева — К. Тромонина, который делал снимки с водяных знаков бумаги (иначе «филиграней»). Эти водяные знаки — собственно фабричные клейма бумажных фабрик — встречаются на памятниках древнего времени, писанных и печатанных на бумаге, и дают возможность приурочить данный текст к известному времени: зная, к какому времени относится данный водяной знак, мы можем определить время, когда писана рукопись. Задача определения возраста этих водяных знаков и интересовала Тромонина и его предшественника Лаптева: они брали рукопись или точно датированную, или точно относимую к определенному времени, находили водяные знаки, срисовывали их, составляли альбом, где каждый знак был таким образом отнесен к определенному времени; взяв недатированную рукопись и подыскав в альбоме Тромонина знак, который виден в бумаге нашей рукописи, мы таким образом определяем с достаточной точностью время изготовления самой рукописи. Такого рода пособие — одно из необходимых для историка литературы, раз ему приходится обращаться непосредственно к старой бумажной рукописи.

Таким образом, видим, что Румянцевская школа начала серьезно, научно изучать древнерусскую литературу и древнерусскую письменность. Надо сказать, что пока все эти работы носят характер подготовительных: это, главным образом, уяснение, осмысление того материала, который можно получить из древней рукописи, древних памятников вообще. Конечно, это еще не есть история литературы, но несомненно, это уже прочный фундамент, вполне научная выработка методов, от которых можно было отправляться при изучении русской литературы.

НАЧАЛО НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ

И действительно, вслед за эпохой Румянцева у нас начинается настоящее изучение древнерусской литературы и ее истории. Оно в своем развитии представляет некоторые особенности сравнительно с историей той же науки на Западе. Эта особенность заключается, главным образом, в том, что и в литературном отношении, как и в других, мы являлись и являемся последователями Запада. Мы пользуемся теми результатами и методами, которые раньше нас выработали на Западе, и применяем их в готовом виде к потребностям нашей науки. Разница между более отдаленным от нас временем и более близким будет заключаться главным образом в том, что чем ближе к нашему времени, тем западноевропейские приемы изучения быстрее и полнее переходят к нам. В настоящее время мы пользуемся совершенно теми же методами, которыми пользуются ученые Запада. Иначе говоря, у нас научное построение русской литературы стоит в зависимости от течений западной науки. И действительно, если мы посмотрим, как развивалось изучение истории литературы на Западе и сравним с тем, что началось у нас в 30–40 гг., то увидим, что у нас повторяются те же стадии развития, которые наблюдались на Западе; разница будет только в том, что ступени изучения мы проходим быстрее, потому что берем уже готовые методы. Поэтому для дальнейшего изучения истории русской литературы несомненно должна быть установлена тесная связь с Западом. В наших целях достаточно указать лишь главные этапы в развитии литературы у нас и отметить попутно соответствующие явления на Западе с тем, чтобы по возможности отчетливо представить себе соотношение между нашей наукой и западной, поскольку они касаются изучения истории литературы.

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ НА ЗАПАДЕ

Научное изучение литературы на Западе началось довольно рано, приблизительно в эпоху гуманизма, подвинулось же вперед, главным образом, в начале XVII в. Особенно во вторую половину XVII в. западноевропейские ученые, почувствовав необходимость оглянуться назад, оглянуться на свое прошлое в области литературы, прежде всего естественно должны были поставить вопрос: что же такое литература? Этот вопрос играет видную роль в истории нашей науки, но и до сих пор остается вопросом. Мы все знаем, что есть известная область, которая носит название литературы. Исторически изучая эту область, мы говорим, что изучаем историю литературы. Но, если мы захотим решить вопрос точнее, тотчас начинаются колебания относительно того, что представляет предмет изучения литературы. В разное время, в зависимости от общего научного развития на Западе, объем понятия «литература» понимался различно, а потому и самому понятию давались различные определения. Это же отразилось и на нашей почве, в русской науке. Это колебание осталось и до настоящего времени. Ученые гуманисты, воспитанные на античной письменности, на греческих и латинских писателях,

проникнутые глубочайшим уважением к ним, ко всему, что носит печать античного, классического, считали древнюю письменность полным выражением «настоящей», общечеловеческой культуры; поэтому они и литературу определяли до известной степени формально: в их представлении само слово «литература», конечно, прежде всего связано с litterae — буквы, письменность (что и правильно); поэтому гуманисты и решали, что литературой является все то, что пишется, при этом они, конечно, принимали во внимание античную греко-римскую письменность. Гуманист относился к ней не только с уважением, но даже с пристрастием, а потому давно привык все то, что осталось нам от классической древности, считать драгоценным, так как это есть наследие того блестящего времени, когда человечество находилось на высоте своей культуры, а к этой же высоте должен стремиться и современный человек. Таково мировоззрение гуманиста, и поэтому в понятие литературы у него входят памятники политические, исторические и бытовые; к литературе относится собрание надписей, которые находятся в огромном количестве в земле, встречаются на колоннах зданий и стенах храмов, домов; достаточное количество такой литературы находится в Помпее, в так называемых «помпейских свитках» (папирусах), на которых рядом с речью оратора, ученым трактатом увидим и счет из мелочной лавки, и объявление о какой-нибудь купле-продаже, и произведение Цицерона, и стихотворение, и любовные письма — все это идет от древности, а потому имеет право на название литературы и на место в ее истории. В конце концов, естественно пришлось определить это понятие таким образом: все, что выражается при помощи письма, то и есть литература, и перенести это представление и на письменность других народов Западной Европы, другого времени, кончая своим временем — эпохой гуманизма. Но если гуманист, с одной стороны, так широко определяет понятие литературы, то, с другой стороны, он все-таки определяет его недостаточно. Он совершенно не считается с тем, что помимо того, что написано, есть еще произведения словесности устной, которыми так богата, например, русская литература, но которые под это определение уже не подходят (хотя по содержанию не отличаются часто от тех, которые написаны): они, во-первых, не написаны, а во-вторых, не освящены авторитетом классической древности, а потому гуманист резко разделяет произведения человеческого слова на литературу, то есть письменную, и на не-литературу. Настоящей литературой он считает литературу только письменную, а в ней считает настоящим только то, что по характеру воспроизводит идеи, содержание, язык, формы те, которые являются для него идеалом литературы, то есть литературу латинскую и греческую. Стало быть, гуманист строил определение литературы, с одной стороны, так, что литературой будет всякое словесное произведение человека, написанное слово, с другой стороны, что литературным произведением будет только такое произведение, которое подходит к античному. Остальное все не будет литературой. Но подобная поправка была очень сомнительна. Если бы античная литература представляла что-нибудь строго определенное по содержанию, отношению к жизни, то тогда было бы понятно, а если литературой было и то, что говорил Цицерон, Овидий и другие античные писатели, писавшие о юридическом и религиозном быте, и вместе с тем и такие деловые отношения, о которых мы упомянули, вроде торговых счетов

из мелочной лавочки и т. д., то мы видим в этом ошибку. Она заключалась в том, что люди по внешним признакам, по происхождению из античной древности и по способу передачи (то есть путем начертаний), определяли содержание понятия, которое не может быть определено таким образом: форма, а не само существо понятия, привлекала их внимание. Естественно, что такое определение литературы долго удержаться не могло.

Некоторое время берет верх суженное определение, построенное на первом признаке, то есть связи с древним миром, а именно в эпоху XVI–XVIII вв., эпоху французского классицизма, или, как ее называют, эпоху «ложного» классицизма. Хотя и здесь была внесена новая поправка, но опять-таки недостаточно гарантирующая правильность суждения. Убедившись в том, что нельзя же ставить на одну доску произведения греческих писателей — Софокла, Еврипида и других, и счет из мелочной лавочки или любовную записку, теоретики литературы XVI–XVIII вв. пробуют разграничить эти интересы и нападают на принцип эстетический, то есть под литературой они начинают понимать литературу художественную; и разумеется, они были правы в общем. В области произведений человеческого духа выражение слов письмом, несомненно, существует, но существует отдельная и определенная область, которая имеет значение художественной; например, сборник стихотворений Пушкина, который пишет свои стихотворения, несомненно, имея в виду доставить эстетическое наслаждение себе или своим читателям, и это вполне законно. Если бы дело обстояло только так, конечно, ошибки не было бы; но естественно опять возникает новый вопрос: что считать художественным? Тут опять является ряд недоразумений. Ученые исследователи литературы, имея перед собой «образцовую» классическую литературу, обращаются к ней же за решением и такого вопроса. Они находят в античной письменности ряд отдельных указаний, именно в сочинениях греческих писателей, мыслителей, у Аристотеля, Платона и целого ряда второстепенных писателей, находят критерий того, что можно считать художественным. Аристотель, например, указывает, что безусловно удовлетворяющим законам эстетики является то, что грек называет красивым, прекрасным, хорошим, обозначая при этом высоту духовных качеств человека и красоту внешних форм в их гармоничном сочетании (*καλὸς κἀγαθός*); этим определением Аристотель дает некоторое разъяснение стремлению к пластике, которое мы знаем в греческой литературе, в греческом искусстве и греческом языке. Ученый XVII в. говорит, что то, что удовлетворяет эстетическим потребностям, как их понимал Аристотель, и есть настоящая литература. Принцип Аристотеля, основанный на изучении художественных произведений Греции его времени, ясно, будет осуществляться в этой литературе. Ученый XVII в. делает и дальнейший шаг: греческая литература, ее формы и содержание дают ему возможность построить литературную эстетику для своего времени. Если бы он остановился на этом, говоря о литературе греческой, то дело было бы не так печально; дело же в том, что тот критерий, который установил Аристотель для греческой литературы, в глазах теоретика XVII в. получил значение критерия для литературы вообще. Остается поэтому еще вопрос: подойдет ли эта мерка к другой литературе? Оказывается, что нет, потому что эстетика каждого народа, каждой эпохи создается

его жизнью в зависимости от тех культурных условий, в которых находится человек. Англичанин, например, и вообще какой-нибудь человек XIX в. считает красивой, художественной какую-нибудь картину, нарисованную в его время; папуас, который понятие красивого полагает совсем в другом, найдет это произведение совсем не художественным, и обратно. Наш знаменитый В. К. Тредиаковский писал произведения, которые он считал художественными, и которые считались и его современниками выражением художественного стремления человека; но проходит 20–30 лет, и провинившуюся фрейлину Екатерины II в наказание заставляют учить наизусть стихотворение Тредиаковского: ясно, что понятие эстетического изменилось. Пока мы не определим степени и условий этого изменения, пока мы не определим строго и точно, что составляет понятие эстетического, как одного из свойств человеческого духа, до тех пор не получим точного определения содержания понятия «эстетический», которое был отвечало данному времени. Историки литературы XVII в. по-прежнему считали вообще эстетическим такое, что принадлежит человечеству во все времена и при всяких условиях, — воззрения греко-римской литературы во всем ее объеме, то есть считали античную литературу общечеловеческой во всем, забывая, что она, кроме общечеловеческого, содержит и греческое, и римское, как индивидуальное и временное, свойственное определенному периоду греческой или римской жизни. На этом ложном фундаменте и построена вся классическая школа XVI–XVII вв., действительно придававшая античной эстетике такого рода толкование, которое стоит вне времени и пространства. Для грека понятие о красоте заключается в гармонии между внешними качествами человека и внутренними. Человек, который красив по внешности, тогда только будет удовлетворять идеалу, когда его душа так же прекрасна, как прекрасна его наружность. Вот тот смысл, который заключается в терминологии Аристотеля, и он правилен для грека при его «греческом» идеале. В римской литературе, которая развилась под влиянием греческой, этот принцип может быть приложим, но и там он был уже не приложим вполне: особенности римской нации другие, чем греческой. Римский народ практичен, а потому у него развиваются науки юридические, ораторская речь, и это составляет отличие его литературы от литературы греческой: идеал римлянина уже иной. Из этих особенностей, из этой склонности к практичности римлян вытекают особенности их литературы. В понятие этой литературы приходится включить, например, ораторскую речь Цицерона, которая уже не будет вполне удовлетворять аристотелевскому идеалу. Если мы возьмем христианскую эпоху, то разница будет еще больше. То, что язычник считает прекрасным, наоборот, для христианина не представляет никакой ценности. Для христианина ценны и в художественном отношении будут священное писание и жития святых, как выражение высоты духа, независимо от оболочки: внешнее безобразие не влечет обязательно за собой отсутствия духовной красоты, часто даже наоборот, а с точки зрения Аристотеля эти произведения будут антихудожественны. У писателя-теоретика XVII в. возникли и новые затруднения, созданные самой наличной, разумеется, христианской европейской литературой, которая дожила до XVII в.: как мы будем трактовать всю литературу до XVII в.? Он говорит, что литература должна быть общечело-

веческой, находиться под руководством литературы общечеловеческой, иначе — античной, то есть античная эстетика должна руководить писателем и XVII—XVIII вв. Из этого формального взгляда видно, как пойдет дело дальше. XVII в. предполагал, что современный писатель должен подражать образцам классической древности, тогда как и идейное, и культурное состояние его современности иное, нежели греческое или римское; отсюда вытекает то «ложноклассическое» направление литературы, которое стремится изо всех сил к тому, чтобы вполне совпасть с образцами греческими и латинскими. Как известно, французская литература связана в прошлом, как и сама народность, с литературой латинской; но она прошла через целый ряд столетий иных культурных условий, и потому видоизменилась ее старая латинская основа, как и во французе переменился старый римлянин — до неузнаваемости. Русская же литература и вовсе не имеет такого классического прошлого; ясное дело, что новое понятие о литературе, как построенное на эстетическом, взятом из классического мира принципе, не могло покрывать собой насущнейших потребностей человека другой культуры, другой эпохи. Этим объясняется то, почему, несмотря на все усилия французской классической литературы, она очень скоро стала тепличным растением, стала литературой придворной, мало удовлетворявшей даже ту искусственную среду, для которой она производилась по правилам Буало и классиков. Это литература неживая, наполненная трескучими, напыщенными речами, но не отражавшая жизни народа. С этой точки зрения ясна и внутренняя несостоятельность понятия XVII—XVIII вв. о литературе, а потому и его недолговечность; это определение ее должно было неминуемо потерпеть неудачу, оно не выдержало критики: сюда не подходила вся средневековая христианская литература, все, что пережила данная нация, не подходила сюда совершенно устная народная литература, литература неаристократических классов.

Эта неудовлетворенность определением понятия литературы и нашла себе выход во второй половине XVIII в., когда, как известно, начинается борьба против ложноклассицизма (во главе с Лессингом), нарождается новое течение, которое носит название романтического. Конечно, во время самой борьбы еще не задумывались над новым, более правильным определением литературы: это позднее постарались сделать те же романтики, и они делали это, разумеется, в зависимости от тех представлений, которыми жили они сами. Они внесли некоторые коррективы в прежнее представление о литературе, ее объеме, но опять-таки не дали точного определения литературы. Эта борьба важна уже потому, что в связи с ней начинается уже чисто научное, не прежнее схоластическое, а идейное изучение литературы, которое и дает те методы, которыми мы будем руководиться. Когда на смену французско-классического направления стало выступать новое, которое носит название романтизма, смена эта должна была отразиться на самом понимании литературы: что такое литература, что должно входить в состав литературы и как эта литература должна изучаться. Здесь мы видим новое изменение и объема понятия литературы, и изменение характера материала, который входит в историю литературы, и одновременно с этим видоизменение методов, при помощи которых изучается история литературы. Романтизм, как известно, был прежде всего направлением боевым; боевой характер этого направления

заклучался главным образом в том, что романтики требовали полной свободы личности, свободы творчества, свободы от тех условностей, тех правил, которыми обставлен был всякий шаг писателя, исследователя литературы в эпоху так называемого «классицизма». В то же время романтизм так или иначе должен был возвратиться к тому, против чего боролся, то есть, борясь против всяких правил, условностей, он должен был в конце концов установить свои принципы, свою поэтику, потому что одно отрицание само по себе — лишь одна сторона процесса, сторона не созидающая, но лишь ведущая к созиданию. Таким образом, вместо ложноклассической поэтики нарождается поэтика и теория словесности романтическая. Конечно, нет надобности приводить подробности касательно того, как развивался романтизм: это не входит в ближайшую нашу задачу; достаточно указать только на те результаты, которые дал романтизм для изучения и понимания литературы.

Романтизм проповедовал свободу творчества. Он обратил внимание на те стороны жизни человека, которые в предшествующем направлении ложноклассицизма отрицались как не укладывавшиеся в рамки «классической» эстетики, обратил внимание на то, что средневековая литература, которая так мало походила на классическую литературу, давала, однако, удовлетворение человечеству в течение целого ряда веков, служа религиозным его стремлениям, его стремлению к знанию, его поэтическим и художественным потребностям; поэты романтики в противовес ложноклассицизму прежде всего обратились с увлечением к изучению средневековой поэзии, средневековой литературы как выражению этих стремлений человеческого духа. Но ввиду того, что литература эта отрицалась прежними теоретиками как нехудожественная, сравнительно с классической, романтики, наоборот, стараются видеть в ней настоящую художественную литературу: таков уже обыкновенно закон борьбы двух ли направлений, двух ли мировоззрений — отрицать отрицаемое противником. Романтики начинают доказывать, что средневековая литература имет и теперь даже полное право на существование, потому что эта литература — христианская и руководится теми же основными идеями, что и существующая в новое время. Они указывали на то, что средневековая поэтическая литература, хотя несомненно является для нас грубой по наружности, но эта грубость объясняется тем, что те формы, в которые отливается эта средневековая литература, не были достаточно разработаны. Внутренний же смысл средневековых произведений, раз они удовлетворяли таким высоким чувствам человека, как чувство религиозное, смысл несомненно должен быть возвышенный; только нужно найти его, чтобы уразуметь высокую цену этой литературы. Поэтому романтик начинает перебирать грубые с точки зрения эстетики XVIII в. средневековые легенды и в них, действительно, находит те возвышенные идеи, которые сами по себе прекрасны и величественны. Отсюда в романтической поэзии наплыв так называемых средневековых сюжетов. Старая берлинская школа, начальная школа романтизма, в лице Виланда, Тика и других, культивирует средневековую фантастическую легенду. Эта школа находит особый художественный смысл в самой фантастике, в пристрастии к чудесному, таинственному. В результате средневековая литература становится из презираемой литературы уважаемой, ею увлекаются, ее изучают. Стало быть, она находит место и в истории литературы.

Итак, первым шагом, который был сделан романтиком, было изменение объема понятия литературы, именно: включение в этот объем литературы средневековой, литературы, предшествовавшей эпохе Возрождения и прошедшей от нее литературе ложноклассической. Далее романтики делают и следующий шаг. Под влиянием внешних политических условий ускоряется выработка так называемой *национальной идеи* в понятии литературы. Национальная идея, выдвинутая главным образом романтиками, заключалась в том, что при тесной связи человека со средой, со всем человечеством, у каждого человека есть свои индивидуальные свойства, сравнительно с остальной массой человечества.

Этими индивидуальными свойствами человек выделяет себя из среды, и его выделяют другие из ряда личностей, из целой массы: так и отдельные народности имеют свои отличительные черты сравнительно со всей массой человечества, например: хотя немцы представляют равноправных членов мирового человеческого общества, но это, конечно, не мешает им иметь свои собственные, им только принадлежащие черты, точно так же, как своими отличительными чертами обладают французы, китайцы, итальянцы, русские и т. д.

Следовательно, романтики признают, что рядом с общечеловеческими чертами у всякой группы людей есть свои черты, которые отличают ее от другой группы. Эти черты и заставляют нас представлять немцев, англичан, французов, итальянцев, русских как представителей отдельных групп, отдельных национальностей. Понятие о национальности, таким образом, по мнению романтиков, является совокупностью тех черт, которые составляют отличительные свойства данной народной группы от других. Этими чертами прежде всего будут, конечно, черты духа, черты психологические. Наблюдение, сделанное романтиками, было поддержано и политическими событиями, главным образом борьбой с Наполеоном и его режимом, положившим в свою основу лишь принцип государственный, политический, а не национальный, в основе своей этнографический: все, кто входил в состав французской империи, должны считаться французами (то есть принадлежащими к «французской нации»), гражданами французского государства.

Борьба против этого принципа, особенно в соединении с идеей политической самостоятельности, принимает характер борьбы за национальную самостоятельность, за право национальности как таковой, за самобытное существование. Вопрос о национальности выдвинут резко, определенно, особенно в Германии в эпоху падения наполеоновщины. Для того чтобы доказать, что та или иная черта считается специально немецкой, нужно было изучать психологические черты немцев, изучать исторически. Рядом с идеей национальности выдвигается *история национальности*. Следовательно, здесь романтики переходят к реальному обоснованию идеи национальности, к выработке методов изучения народности.

В чем же нужно было видеть прошлое народности? Если данная народность имела те же самые черты в прошлом, какие она имеет в настоящее время, то тем более она имеет права на существование теперь. В прошлом мы, конечно, должны будем найти те черты, которые находим и теперь или, лучше сказать, теперешние черты, характеризующие народность, мы должны

оправдать исторически, проследив их вглубь веков. Тут уже готовый материал лежит перед романтиками: средневековый мир с его легендами, с его фантастикой становится предметом изучения с точки зрения народности в прошлом. В средневековой литературе германской и французской романтик находит уже те черты национальности, которые он наблюдает и в современном быте немцев, французов. Мало того, оказывается, что главная масса черт, которые являются национальными, сосредоточиваются не в аристократическом классе (в отличие от французского ложноклассицизма, который считался с представителями литературы, поскольку эта литература была представлена аристократическими классами), по характеру не национальном, международном; наоборот, главная масса национальных черт, по наблюдению романтика, сохранилась в той группе, которая была мало затронута нивелирующим влиянием цивилизации, влиянием людей, которые подверглись воздействию французской классической литературы. Простая, малокультурная масса, оказывается, больше сохранила эти черты народности: простые крестьяне, мещане — в большей степени немцы, нежели числящие себя немцами аристократы. Это в политической жизни Европы было началом широкого развития демократизма и социализма, и поэтому романтики вместо того презрения к «подлой» черни, которое отличало французский ложноклассицизм и подражающего ему немца, наоборот, начинают к этому народу относиться с вниманием, с уважением: он ведь, этот народ, сохранил для них дорогую всем национальность. С этого времени начинают изучать народ, его быт, литературу, начинают задумываться над тем, что составляет и прежде составляло его миросозерцание. Конечно, прежде всего обращаются к той литературе, которая является до известной степени исключительной народной особенностью: эта исключительно народная литература — устно-народная литература. Таким образом, постепенно, идя шаг за шагом, романтики выдвигают идею национальности, идею народности, поскольку она заключается в литературе. При этом лингвистика дает им обильный материал и новый метод для изучения истории народности. Сравнительное языкознание как отдельная наука народилось в первой четверти девятнадцатого века; она поставила себе целью изучение законов и истории человеческой речи, и при этом изучение сравнительное. Для представителей этой науки изучение немецкого языка, например, невозможно иначе, как только путем сравнения его с другими родственными языками. Желание постигнуть дух языка, законы развития человеческой речи привело к целому ряду открытий не только в области языкознания. Благодаря этим открытиям оказалось возможным заглянуть в доисторическую эпоху жизни человечества. Оказалось, что в те времена, которые далеко превосходят по древности известные нам исторические источники, человечество уже жило полной культурной жизнью, следы которой сохранились только в языке: язык оказался самым древним памятником человеческой культуры. Изучение целого ряда языков привело Ф. Боппа (основателя науки языкознания) к такого рода результатам: отдельные народы, теперь населяющие Европу, значительную часть Азии, в отдаленное время представляли одну родственную семью (т. н. индоевропейскую, арийскую). Оказалось, что если теперь славяне и немцы отличаются одни от других по языку, не считают себя одним и тем же народом, даже в большинстве случаев относятся друг к другу враждебно,

то это было не всегда. Было время, которое измеряется тысячелетиями, когда славяне и немцы входили в состав одной семьи — славяно-литовско-германской. Таким образом, сравнительное языкознание указало на возможность проследить историю данной народности, ее отношений к другим, начиная со времени гораздо более отдаленного, нежели позволяли исторические памятники, причем оно указало и на метод сравнительного изучения фактов. Применяя метод сравнительного языкознания к литературе, романтики приходят к такого рода выводам. Если существует родство двух народов, например славян и германцев, в языке, то это родство должно оказаться и в их литературе, поскольку она могла сохраниться с того времени. Одинаковость двух сюжетов в сказках немцев, в сказках русских или южнославянских будет доказывать, что этот сюжет чрезвычайно древен, потому что, подобно общим фактам в языке этих народов, восходит к тому времени, когда славяне и немцы составляли одну семью: таким образом получалась возможность изучать историю национальности во времена чрезвычайно отдаленные. Главная заслуга в этом отношении принадлежит немцам, именно — школе братьев Гримм, которые собирали и истолковывали в духе метода сравнительного языкознания данные, почерпнутые из устной и письменной немецкой литературы и других родственных. Оказывается, что возможно установить связь между немецкой сказкой и «Илиадой» Гомера, между французским эпосом и персидским, германским и т. д. Таким образом, видим — под влиянием романтиков сам метод изучения литературы раздвинулся широко. Вместо изучения только эстетических достоинств того или иного произведения, проверки того, писано ли оно по правилам или нет, насколько оно успешно подражает классикам, — вместо этого теперь идет изучение в ином направлении. В литературном произведении разыскивают его отдаленное прошлое, устанавливают, какие национальные черты, отражающие духовное состояние народа в известную эпоху, сохранились в произведении. Следовательно, объем и самого понятия литературы раздвинулся значительно, сравнительно с прежним.

Опуская другие стадии развития изучения литературы, и из сказанного мы легко можем понять, как представляли себе романтики, историки литературы, объем литературы. Все, что дает материал для изучения данной народности как таковой, все, что дает объяснение для истории этой народности, что выражает дух народа в его прошлом и настоящем, — все это должно служить предметом изучения историка литературы. Но этот объем литературы долго держаться на таком уровне не мог. Необходимо было в эту формулу вложить реальное содержание. Каково же содержание этих «народных» памятников? Конечно, человеческое слово является древнейшим памятником литературы для романтиков. При этом они обращали данные языка в данные литературы, изучая сравнительным методом, главным образом, языки-родственники, так называемые индоевропейские, но не в теперешнем их состоянии, а в их прошлом, так называемый общий праязык. Так, романтики наблюдают, например, следующее: во всех языках, немецком, греческом, латинском и целом ряде других, есть одинаковые с точки зрения языка названия для членов семьи. Отсюда делают вывод: раз эти слова — общие у целой группы родственных народов, ясно, что в отдаленное время уже существовало совершенно определенное понятие о семье, то есть

это было не беспорядочное сожительство дикарей, а определенные формы общежития, слагающиеся из отца, матери, сыновей, дочерей и т. д.; это доказывает, что немец или грек в ту отдаленную эпоху обладал понятием о семье, стало быть, он стоял уже гораздо выше какого-нибудь полинезийского дикаря, который еще до сих пор не имеет понятия о семье. Таким образом факт из истории языка превращается в факт из истории культуры. Таким же образом, идя далее в том же направлении, исследователь доходит до восстановления и литературного факта как отражения культурной обстановки, творчества отдаленного времени. Все те аналогичные сказания, которые существуют теперь или существовали не так давно в литературе родственных народов индоевропейской семьи, должны быть отнесены к отдаленному прошлому общей жизни индоевропейских народов. Эти сказания, отдельные их мотивы, таким образом, будут древнейшими мотивами и сказаниями данной изучаемой народности: сравнительный метод устанавливает их хронологию, дает возможность воссоздать доисторическую индоевропейскую старину в литературе каждой отдельной народности. Вот приблизительно тот путь, которым идет исследователь-романтик. Но, конечно, раз пришлось сказать, что предметом истории литературы является все, что выражается человеческим словом, поскольку оно является выразителем культурного прошлого человека, его духа, то романтики опять обрекли себя на бесплодную в значительной степени работу, поскольку они стремились выяснить понятие «литература», потому что отдельные отрасли проявления человеческого духа сливались в этом обобщении со всей культурной производительностью человека: туда приходилось, как и человеку эпохи гуманизма, вводить материалы, совершенно не подходящие к литературе в собственном смысле слова, в смысле отдельной отрасли деятельности человеческого духа, преследующей свои цели, отличные от других. Объем литературы опять лишается определенных границ. Но все же романтическая школа внесла изменение в научные методы изучения литературы. Она дала сравнительный метод для изучения литературы, который остается для нас и до настоящего времени единственным научным методом.

Разнообразие в понимании интересов литературы зависит от разнообразия применения сравнительного метода; при этом цель, которую он преследует, будет для нас ясна, если мы дальше проследим, как шло изучение литературы. Установив понятие, что всякое произведение человеческого слова, являющееся отражением человеческого духа, в частности национального, будет литературой, романтики попробовали приложить полученный ими результат в области разработки реальных данных. И мы видим зарождение уже отдельной определенной школы в изучении истории продуктов человеческого слова.

Эта школа носит название, на первый взгляд, пожалуй, непонятное, а именно: «мифологической», «солярной» (солнечной). Что касается названия школы и ее «мифологической» теории, то тут легко догадаться, в чем дело: так как каждый романтик, хотя он и отказывался и искренне отряхивал с себя прах ложноклассицизма, все-таки он оставался сыном своего века и, конечно, на прошлое человечества он смотрел с той точки зрения, которая была привита ему исторически, а эта точка зрения восходит в общем к иде-

ям XVIII в. (эпохи Просвещения) и к формам литературы того же века. Романтики согласно с этим начинают утверждать, что древнейшие поэтические произведения народа есть прежде всего его религиозные верования, которые выражаются в религиозно-фантастических сказаниях, то есть в том, что составляет предмет мифологии. Конечно, легко догадаться, откуда у них появился такой порядок мыслей. Они отлично знали то, что гуманисты и французские ложно-классики называли мифологией: это детально разработанная мифология античных народов, нашедшая выражение себе в античной поэзии. Стало быть, все-таки и романтику представляется, что прошлое и французов, и русских, и немцев должно быть похоже на прошлое греков и латинян (недаром же они родня по праязыку), т. е. что в дохристианское время литература народа была выражением прежде всего религии и отливалась в сказания о Боге или богах, т. е. мифологию, которая потому и занимается религиозными верованиями, являющимися главным выразителем культуры в раннее время у всякого народа. Воссоздание этой-то мифологии своего и родственных народов и составило видную задачу романтиков, изучающих устно-народную и старинную литературу, преимущественно поэтическую. Действительно, результаты таких изучений были, как казалось, чрезвычайно успешны, даже прямо соблазнительны своей цельностью, полнотой, ясностью, а притом и художественны. Оказывалось, что если у греков были великолепный художественный олимпийский Зевс и Олимп, полный божеств, то, присматриваясь и к другим народам и вдумываясь в их сказания, относящиеся к области религиозно-поэтической, восходящие к глубокой старине, убеждаемся, что и немцы, например, когда-то имели своего рода Зевсов, свой Олимп; постепенно путем сравнительного, направленного в сторону мифа изучения старых сказок, песен, старых письменных памятников исследователи-романтики доходят до того, что находят возможным построить целую германскую мифологию, сходную не только в общем, но, в силу доисторического родства самих народов, во многих частностях с греческой; аналогия достигает иногда почти степени тождества. Источником и материалом для добывания данных мифологического свойства для романтиков служит пережившее века предание, заключенное в сказке, песне и т. д., надо только уметь найти этот смысл в них; а способ для этого дан — это сравнительный метод. В результате получается наблюдение: мифология существует в народной словесности, языке до сих пор, но лишь затемненная позднейшими представлениями, наслоениями в течение веков в народном сознании у целого ряда народов: она в основе везде одна и та же, везде была выражением одних и тех же культурно-религиозных представлений, раз эти народы восходят к одному «пранароду». Но установив такой факт, нужно дать ему объяснение, сказать, что он значит, что поэтическая легенда о богах означает в действительности, что собой поэтически покрыла? Тут-то и было положено начало так называемой «солярной» (солнечной) теории. Изучая греческую, вместе с тем германскую и других родственных народов мифологию с ее богами, пришлось естественно поставить вопрос: что же представляла собой эта мифология? Вот, например, сказание о Гекторе и Андромахе; но какое религиозное представление выражает это поэтическое сказание? Исследователи говорят, что древнейшие верования есть

вера в силы природы, и что в сущности мифы о Гекторе и Андромахе, о Зевсе и Юноне, о Геракле есть не что иное, как поэтическое выражение верований в те или иные силы природы.

Путем логических построений «мифологи» начинают добираться до того, в чем заключаются верования в силы природы, эта первобытная естественная религия человека. Оказывается, что она заключается в следующем: человек интересуется силами природы постольку, поскольку они оказывают на него влияние в его жизни, быте; влияние это двоякое: или благотворное, или вредное. Благотворное — это те блага, которые получает человек от природы; зловредное — это то, что природа мешает просто, хорошо, с удобством устроить жизнь человека; а потому и человек делит все в природе на доброе и злое: это своего рода психологический дуализм. Доброе начало для него — свет, тепло: когда человеку не холодно, когда он не мерзнет, не нуждается в одежде и в прочном жилище, солнце, источник тепла и света, является для него благодетельным божеством; зима, мороз, туча, которая закрывает солнце и мешает свету и теплу, это — злое начало. Вот, следовательно, что значит мифология: поклонение силам природы. Следовательно, вся мифология сводится к поэтическому выражению религиозных чувств по отношению к солнцу и свету, значение коих в жизни первобытного человека первостепенное. Отсюда и название — солнечная, солярная теория объяснения мифологии. Признав эту теорию соответствующей действительности, у исследователя мифологии и народных сказаний получается средство понять все просто: стоит лишь вспомнить простоту, несложность мышления первобытного человека, каким был наш предок в доисторическую эпоху (а в этом не сомневались после этнографических изучений быта дикарей еще в XVIII в.): у всех народов, действительно, есть общее начало всех их верований и поэзии как выражения этих верований. Например, сказка о Полифеме и Одиссее в древнейшем гомеровском эпосе в России является в виде сказки о Лихе одноглазом и бабе Яге. Одиссей и русский кузнец — явление светлое, благодетельное; злым началом является Полифем, а в русской сказке — баба Яга. В этих сказках излагается на деле борьба света, светлого божества с тьмой, с злыми силами, или борьба зимы и лета, причем лето берет верх над зимой. Объяснение как будто удовлетворительное, подкупающее своей простотой, столь согласное с простотой первобытного, наивного предка. Вот какого рода обобщение приходит в голову романтика. При таком упрощенном объяснении поэзия народная сохраняет свой поэтический смысл; приложимо это объяснение всюду и везде. Этим же самым началом борьбы сил природы можно объяснить и все наши былины: например, Илья Муромец является светлой силой, баба Горынянка — начало темное, свет противоположен тьме, борется с тьмой; а это мы видим в самом деле в былине. Все как будто бы ясно и просто. Но действительно ли все это выдерживает научную критику? Не является ли это объяснение заменой при помощи той же поэзии научного понимания прошлого? своего рода поэтической фикцией? Это вопрос, который очень скоро встал перед исследователями, изумившимися той крайности, к которой они сами незаметно пришли, поддавшись соблазну все объяснить, притом объяснить так просто и так красиво.

В виде противовеса этому крайнему увлечению солярной теорией является другая теория, также построенная по сравнительному методу, которая по имени ее основателя может быть названа «бенфеевской». Теодор Бенфей, немецкий ученый-востоковед, изучая литературу сравнительно, как и представители мифологической школы, также сопоставлял сказания отдельных народов и также находил между ними сходство; но при этом он натолкнулся на такого рода неожиданность: у народов, которые по языку не являются родственными между собой, например, у славян или у древних индусов, с одной стороны, и у арабов и евреев — с другой стороны (первые принадлежат к племени индоевропейскому, вторые — к семитскому, родство коих не установлено), Бенфей находит одинаковые сказания. Если бы эти народы были родственны по языку, по своему прошлому, то одинаковость сюжетов можно было бы объяснить тем, что это сказание восходит к тому времени, когда эти народы жили вместе, и только впоследствии, отделившись, каждый понес этот старый сюжет на свою новую родину (как это, например, объясняли мифологи по отношению к сказке о бабе Яге и Лихе одноглазом и сказке о Полифеме). Но в данном случае подобное объяснение, ясно, неприложимо, ибо арабы и славяне общей жизнью не жили, одним племенем не были; а сходство, аналогия рассказов тем не менее остаются несомненными. Подобного рода наблюдения заставили Бенфея искать другое объяснение этого сходства. Оказалось, что и в целом ряде других случаев такие же общие сказания есть не только у родственных народов, но и у народов неродственных: французов и арабов, монголов и славян, китайцев и евреев и т. д. Бенфей, докапываясь причин этого сходства, находит возможным объяснить это сходство удовлетворительно, но иначе, нежели мифологи. Он указывает, что сходство двух сюжетов у неродственных народов в целом ряде случаев может объясняться тем, что один народ заимствовал это сказание у другого, то есть и в прошлом мы видим то же самое, что мы можем точно наблюдать и в настоящее время: два народа перенимают один у другого то, что каждому из них более подходит, более его интересует. Иначе говоря, одинаковость сюжетов у двух народов является результатом культурного их соприкосновения, культурного взаимовлияния. Указание на возможность заимствования, однако, еще не решает вопрос окончательно: нужно доказать не только то, что это *могло* быть заимствовано, но и то, что *на самом деле* заимствовано; нужно указать, *каким образом* совершилось это заимствование. Бенфей на целом ряде случаев из области литературы это и доказал: он обратился к такого рода источникам, как источники исторические (в отличие от доисторических) в широком смысле этого слова, не к тем построениям полуисторического, полупоэтического, полуфилософского свойства, какие делали представители солярной теории, а обратился к точной истории. На основании изысканий в этой области — истории — оказывается возможным установить, что те два неродственных друг другу народа, в литературе которых оказался один общий сюжет, сравнительно в недавнем историческом прошлом (разумеется, по отношению к доисторическому), действительно соприкасались между собой, влияли друг на друга; а раз это доказано, тогда становится понятным и то, почему у того и другого народа имеются общие сюжеты: это — результат столкновения между ними на

глазах истории. Бенфей, напав на этот путь, идет им и далее; он полагает, что можно наметить те общие пути, по которым в известные эпохи шло это перемещение литературных сюжетов у отдельных народов. Он выясняет это таким образом. Изучая восточную литературу, он нашел там так называемую «Панчатантру» (Пятикнижие), сборник рассказов, написанных на языке санскритском — старом литературном языке индусов.⁷

Эта «Панчатантра» состоит из ряда рассказов, которые можно сопоставить с нашими баснями: небольшие, краткие нравоучительные рассказы, подобранные по темам нравоучения, проникнутого житейской моралью. Например, рассказывается здесь о том, как вредно, опасно увлекаться надеждами, как несбыточны бывают эти надежды, и как человек сам кует свое счастье; на эту тему имеется в сборнике ряд отдельных рассказов, иллюстрирующих это нравоучение, эту сентенцию. Оказалось, по исследованию Бенфея,⁸ что в этой «Панчатантре» целый ряд таких сюжетов, которые встречаются почти во всех литературах народов индоевропейского происхождения, а также и в литературах народов неродственных, например, еврейской, арабской, сирийской, то есть в литературах Малой и Передней Азии. Обращаясь к истории этого сборника, Бенфей пришел к следующему любопытному выводу: сборник «Панчатантра» возник в Индии в той редакции, в которой он дошел до нас, возник в довольно далекое до нас время, но не в доисторическое, а приблизительно около второго века после Рождества Христова; можно и дальше проследить судьбу этого сборника: он не остался лежать в индийской (санскритской) литературе мертвым капиталом, а переводился на другие языки; прежде всего перевод был сделан на язык древнеперсидский, а затем на сирийский (это язык той местности, которая в настоящее время может быть определена долинами Тигра и Евфрата в Месопотамии); произошел этот сирийский перевод приблизительно в VI в., причем при переводах сборник несколько видоизменялся: обстановка вместо индийской стала сначала персидской, а затем сирийской, но сюжеты рассказов оставались те же самые. Затем этот сборник переходит к арабам, потом является уже в литературе европейской, у тех евреев, которые в средние века в связи с развитием арабских завоеваний, приблизительно в VIII–IX вв., играли такую видную роль ученых дельцов на юге Европы, в Испании. После этого отдельные сюжеты сборника оказываются в целом ряде европейских литератур и таким образом доживают до XVIII и начала XIX в. Наблюдения над историей этого сборника, следовательно, показали, что раз этот сборник переходил в виде переводов от одного народа к другому, то с этими переводами переносились и сюжеты, которые, таким образом, приходится считать заимствованными той или другой литературой из соседней или соседних и даже довольно далеких, в конце концов. Такого рода переход произведений из одной литературы в другую — странствование — можно иллюстрировать и на истории не только сборника, но и отдельного сюжета. Из сборника мог быть взят один-два рассказа, и эти рассказы уже отдельно, в свою очередь,

⁷ Санскрит родственен древнеперсидскому, славянскому, немецкому, греческому и другим европейским языкам, восходя вместе с ними к одному праязыку, стало быть, язык индоевропейский.

⁸ Ему принадлежит и лучшее научное издание «Панчатантры» на немецком языке с обширным комментарием (1859 г.).

начинают странствовать, и мы можем эти пути проследить. Например, всем известный рассказ о молочнице, который мы находим, между прочим, в басне у Лафонтена. Молочница Пьеретта идет из деревни в город и несет на голове кувшин молока продавать; по дороге она размышляла о том, как на полученные деньги купит сотню яиц; из них выйдут цыплята, цыплята вырастут; кур она продаст, купит свинку; эта свинушка вырастет, она ее продаст, в конце концов на полученные деньги купит корову с теленком, пустит в стадо, где теленок будет весело прыгать. При этом Пьеретта уже на самом деле делает прыжок, горшок разбивается, молоко разливается, и все ее мечты погибают. Сюжет этот обработал знаменитый французский баснописец Лафонтен, причем обработал так, что обстановку он взял французскую, даже описывает наружность этой молочницы, как она идет в башмачках на высоких каблуках, в коротенькой юбочке. Читая басню, мы будто убеждены, что сюжет придуман самим поэтом: так он прост и естественен. На деле же оказывается, что Лафонтену здесь принадлежит только форма — местный французский бытовой колорит, а сюжет восходит к отдаленному восточному оригиналу, упомянутой «Панчатантре», вместе с которой он путем переводов и переделок с Востока дошел до западной средневековой Европы, пришел и на европейский Восток, где мы его находим, между прочим, и в нашей народной сказке о бедняке и зайце. Сюжет остался тот же, менялась только обстановка: индийский брамин «Панчатантры» с горшком риса превращался то в нищего, то в работницу, то в молочницу, то в русского мужика, а горшок — в зайца. Таким образом Бенфей доискался, что первоначальный сюжет басни Лафонтена есть не что иное, как странствующий сюжет, в историческое уже время переходивший путем заимствования из одной литературы в другую и известный нам со II в. н. э. по «Панчатантре».⁹

Приведенный пример очень удобен для того, чтобы можно было наглядно увидеть метод, которым работает Бенфей, и чтобы можно было судить о том, чем отличается его метод от метода представителей мифологической школы, хотя и те и другие пользуются методом сравнения. Представители солярной теории берут рассказ об Илье Муромце и Соловье Разбойнике и заранее уже уверены, что тут есть мифология: борьба солнца с тучей, света с тьмой, добра со злом. Следовательно, они прямо берут частный случай и объясняют его при помощи априорного положения, что всякая мифология есть изображение борьбы света с тьмой, борьбы между силами природы, из которых одни являются добрыми, другие — злыми, и что именно такого рода мифология заключается в народной поэзии. Исследователь, таким образом, заранее убежденный в древности сюжета из общего положения, подтверждает эту древность и объясняет значение сюжета. Бенфей делает наоборот: он начинает от позднего факта XVII в., от басни Лафонтена, затем, отодвигаясь далее в глубь веков, переходит к средним векам и, наконец, доходит до II в. н. э., постоянно идет за своим сюжетом, определяя, каким образом шло это заимствование. Следовательно, если путь представителей солярной теории можно было назвать априористическим, то этот метод может быть назван ретроспективным, т. е. исследователь идет от более поздних

⁹ Подробнее см. Ф. И. Буслаева «Перехожие повести»: сборник «Мои досуги» (М., 1886), II, стр. 275–282.

и более потому доступных фактов к более ранним. Представители солярной теории, сказав, что борьба Ильи Муромца обозначает борьбу света с тьмой, думают, что они удовлетворительно объяснили все; но каким образом получилось то, что у русского народа в середине XIX в. (когда записана былина) сохранилось то, что составляет достояние доисторического человека? Русский человек ведь давно христианин, давно перестал верить в языческих богов и верит, хотя, может быть, и недостаточно сознательно, в истинного Бога и во всяком случае далек от того, чтобы верить в борьбу солнца с тучей. Но представитель солярной теории и объясняет, что рассказ означает, но не объясняет, как это произошло, а Бенфей это и объясняет: он доказывает, как стало возможным, что до Лафонтена, представителя французской литературы, дошел постепенно этот рассказ во французскую литературу; Бенфей объясняет, почему через Испанию перешел этот рассказ. В IX—XI вв. мы наблюдаем явление, точно подтвержденное специалистами-историками: в это время особенно усиливается обмен литературный и культурный между народами Европы и народами Азии под влиянием культуры арабского халифата, завоеваний арабов в Европе; под влиянием этого, несомненно, является интерес к Востоку. Элементы восточные сближаются с элементами европейскими. Если мы проследим, как шел до этого времени сюжет лафонтеновской «Молочницы», то увидим, что как раз в V в. мы наблюдаем оживление жизни на Востоке, наблюдается религиозное брожение, причем главную роль играют народы Персии, Сирии, власть которых распространяется на Индостан и Месопотамию. Все эти области соприкасаются в жизни, затем появляются арабы, которые усваивают себе культуру этих народов. Возникает арабский халифат, появляется масса памятников древнесирийских, древнееврейских в арабской литературе. Далее арабские завоевания опрокидывают Египет, захватывают Северную Африку, и в VIII в. мы уже видим арабов в Испании; это так называемый Гренадский халифат, с которым пришлось иметь дело Карлу Великому и его преемникам. Таким образом, ясно, что по мере того как распространяется власть арабов, вместе с тем передвигается и литература, которая по дороге захватывает элементы литератур тех стран, через которые она проходит. Представителями науки являются не только арабы, но и в значительной степени образованные евреи, которые владеют и арабским языком, и еврейским; перейдя с арабами в Европу, те же евреи являются посредниками между ними и европейской наукой, усвоив знание латинского языка — литературного языка средневековья. Это время расцвета раввинистической литературы. В это время евреи кладут начало многим научным предприятиям Европы (например, первый медицинский факультет в Салерно был основан испанскими евреями). Евреи принимают деятельное участие и в литературе. Гренадский халифат падает, в Испании водворяется опять христианская власть, но евреи продолжают играть видную роль, и Петр Альфонс является известным лицом в литературе. Специально посвятив себя ознакомлению своих новых соотечественников с наукой и литературой Востока, он принял христианство и был при дворе кастильского короля Альфонса, перевел целый ряд восточных произведений, которые, по его мнению, полезны для его соотечественников; переводил он с арабского, с еврейского на латинский. Мы можем таким образом шаг за шагом просле-

дить, как сюжет «Молочницы» появился в европейской литературе. Бенфей, в противоположность и в отличие от старой теории, устанавливает новый метод: он остается по-прежнему сравнительным, но отличается от прежнего тем, что это историко-сравнительный метод. Он и является тем методом, которым работает наука до сих пор над историей литературы. Правда, этот метод является чрезвычайно медленным, не дающим таких как будто блестящих результатов, как прежний мифологическо-сравнительный. Взяли, например, мы Илью Муромца, ознакомились с сюжетом, и, если будем следовать представителям солнечной теории, увидим в былине сразу борьбу лета и зимы, света и тьмы и прямо получаем основной, идейный смысл рассказа. Прежде чем сказать, что обозначает данный сюжет по теории Бенфея, нам придется не только наметить сходство, но и объяснить причину сходства, рассказать, как возникло это сходство; стало быть, прежде чем прийти к определенным выводам, мы должны изучить историю и среду, в которых этот сюжет развился, и тогда только поймем, почему он развился так, а не иначе. Но раз это мы получили, то результат будет прочный; тогда только может быть установлено, имеют ли рассказы об Илье Муромце и Соловье Разбойнике значение мифологическое; но пока до такого вывода, оставаясь на почве истории, мы добраться не можем. Нам надо, идя от более позднего к более раннему времени, проследить все наросты, которые налегали на этот сюжет, отстранить их, чтобы получить сюжет в наиболее древнем, наиболее чистом виде, и тогда только можно приступить к толкованию сюжета, его значения и смысла. Былины (а в том числе об Илье и Соловье) записаны Гильфердингом в конце шестидесятых годов XIX в., прожив, может быть, много веков, а это заставляет предполагать целые слои наростов, отложившихся на былине ко времени ее записи. Наросты непременно должны быть, потому что постепенно меняющееся мирозерцание русского народа отлагалось на былине постепенно; она дошла до нас с ними, частью их притом сохранив, частью изменив, частью утратив. Следовательно, бенфеевский метод является методом более научным, несомненно более соответствующим прошлому литературы. Мы изучаем параллельно историю культуры и явления литературные по их взаимной связи.

Метод бенфеевский на Западе пережил стадию борьбы между ним и старыми методами, но в конце концов взял верх и продолжает развиваться. В настоящее время методы изучения литературы уже осложнились сравнительно с бенфеевским. Изучая историю литературы, мы исследуем теперь не только историю литературного факта, но и смотрим на этот факт как на факт психологический, социологический. Изучая литературу, мы изучаем в то же время психологию и социальную жизнь известного народа, поскольку они отразились в литературе, в то же время изучаем строго исторически. Прежде чем говорить о факте, как о психологическом или социальном явлении, мы должны убедиться, что данный факт принадлежит данному народу, и что именно этот народ вносит в него эти элементы, а не какой другой, от которого мог прийти сюжет. Таким образом, воззрения современной науки потребовали создания целого ряда параллельных методов: в основе лежит бенфеевский, за ним следует психологический метод, метод романтиков и в результате стремление к тем обобщениям, которые так поспешно делала

солярная теория. Но эти обобщения представляются нам только тем идеалом, к которому мы стремимся.

Спрашивается, как же теперь нам должна представляться литература? Что входит в наше современное понятие литературы? После всего сказанного ясно, что литература и ее предмет прежде всего для нас является материалом для изучения прошлого данного народа. Этот материал представляет результат его психологической деятельности и его внешней и внутренней истории. Затем, она представляет для нас предмет для изучения идейных стремлений отдельной народности, и, в конце концов, этот материал представляет предмет для изучения психологии творчества известного народа в прошлом или в настоящем. Вот, следовательно, каково разнообразие тех целей, которые ставит себе история литературы. С этой стороны этот предмет совершенно аналогичен тому, с которым имеет дело историк политический, историк культуры, то есть история литературы представляет часть истории культуры. Вот последний вывод, который может быть дан в настоящее время.

Но что входит в литературу? На этот вопрос до сих пор мы еще не отвечали, и ответить на него будет трудно. При той широте задач, которую ставит себе современная история литературы, мы должны иметь в виду и неопределенность в выборе материалов. Предметом литературы может служить все то, что служит для объяснения психологии творчества известного народа в его прошлом. Но где особенно сказывается его творческая деятельность? Прежде всего в памятниках, которые служат удовлетворению его не насущных, бытовых, будничных потребностей, а потребностей идеальных. Литература, прежде всего, существует не только, как практическое средство удовлетворения таких потребностей, а служит для удовлетворения культурных высших стремлений человека, то есть стремлений идеальных. А высшие стремления человека связаны, прежде всего, с его художественными стремлениями, в разное время, конечно, понимаемыми различно. Стало быть, в литературу входят произведения, имеющие преимущественно художественное значение, отвечающие эстетическим воззрениям народа в данное время его исторической жизни. Таким образом, мы получаем вывод, что произведения XII в., если мы действительно докажем, что они удовлетворяли художественным, идеальным потребностям человека XII в., будут произведениями художественными, эстетическими для XII в. Они, конечно, могут не быть таковыми для нас, но мы непременно должны стать на точку зрения XII в., и тогда только поймем художественный смысл произведения XII в. Что касается остальных материалов, входящих в литературу, то мы ими отнюдь не пренебрегаем. Этот материал получает для нас новую роль. Целый ряд произведений человеческого духа, не преследующий прямо идеальных целей, может совмещать эти идеальные цели с практическими, например: можно не только построить дом, но можно построить красиво, и при виде этого красиво построенного дома мы будем испытывать художественные эмоции. Можно надеть костюм не только для того, чтобы прикрыть наготу или согреться, а и для того, чтобы удовлетворить художественным потребностям (что и делают моды). Таким образом, на этих примерах видно, что и словесное произведение, не идущее непосредственно для удовлетворения художественных потребностей, может входить в литературу; например: пропо-

ведник желает не только убедить своих слушателей в том или другом положении, но желает доставить им удовольствие и понимает, что даже легче может убедить своих слушателей в правоте своего тезиса, заботясь о красоте своей речи. Таким образом, предмет литературы расширяется, но чисто художественное произведение, разумеется, в истории литературы будет иметь большее значение, чем те, которые соприкасаются с литературой. Эти последние имеют значение того фона, на котором может развиваться художественное произведение. Возьмем, например, такой, пожалуй, грубый случай: известная работа ремесленная, фабричная доставляет человеку заработок, средства для более или менее обеспеченного состояния. Но по мере того, как человек становится более обеспеченным, он все более и более может удовлетворять свои потребности не только материальные, но и духовные, художественные. Возьмем русский памятник XVI в. «Домострой». Это произведение не строго литературное: это указание, как нужно себя вести, чтобы быть порядочным человеком в семейном и общественном быту, но вместе с тем у автора «Домостроя» есть стремления идеальные, а именно: он хочет показать, каков должен быть человек, чтобы жить по-божески. Этот памятник может быть нами изучаем, потому что он отразил идеальные стремления человека XVI в., при которых возникали и целые прямо художественные произведения. Таким образом, история литературы привлекает к делу и памятники не прямо художественно-литературные, но постольку, поскольку они служат объяснением, основанием для памятников художественно-литературных. Следовательно, большее или меньшее соответствие художественным целям литературы оказывает влияние при подборе материалов у историка литературы. Вот приблизительная точка зрения на современные задачи истории литературы.¹⁰

ЗАПАДНЫЕ НАУЧНЫЕ ТЕОРИИ В РУССКОЙ НАУКЕ

После отступления, касающегося того, как история литературы развивалась на Западе у гуманистов, романтиков и т. д., можем продолжать наше ознакомление с историей изучения истории литературы в России. Мы остановились на школе Румянцева, когда у нас наметилось сознательное накопление литературного материала, которое продолжается и до настоящего времени. При Румянцеве же видим и первые попытки разработать этот материал. Имея в виду то, что русская наука и русская жизнь тесно связаны с западноевропейской, причем так, что чем дальше от нашего времени, тем наша зависимость от западноевропейской мысли и науки является все теснее и теснее, естественно предположить, что и первые зачатки изучения у нас литературы, попытки разобраться в накопленном материале будут сделаны по указаниям Западной Европы. И действительно, первые же попытки научного изучения истории литературы у нас повторяют, но в несколько упрощенной, видоизменной форме то, что мы узнали относительно этого предмета на Западе:

¹⁰ Подробнее об этом см. *Н. С. Тихонравова*, Сочинения, т. I, стр. 1 и сл., *А. Н. Пыпина*, «История русской словесности», т. I, введение, *В. В. Силовского*, История литературы как наука (серия «Свободное знание»).

первые историки русской литературы в России находятся под влиянием западных теорий, западных взглядов. И эти западные взгляды, сообразаясь с русскими условиями, применяются к изучению русской литературы; поэтому естественно нам перейти к обозрению того, с чего началась научная работа над историей русской литературы и в каких фазах она выразилась.

У нас изучение литературы, как было уже сказано, прошло те же стадии своего развития, что и на Западе, но прошло несколько ускоренным темпом, так как методы и приемы мы брали оттуда готовыми. Основываясь на этом, историю изучения истории литературы у нас можно проследить гораздо более кратко, чем это мы сделали по отношению к Западу.

У нас научно-историческое изучение литературы началось с того, что стали применять к памятникам русской литературы тот метод романтиков, который мы условно называли школой мифологической, школой солярной. С другой стороны, начало этого изучения совпадает у нас с общественным движением, которое в своих корнях точно так же восходит к аналогичному западному, но применительно к нашей почве приняло своеобразные формы. Мы имеем в виду известную борьбу между славянофилами и западниками.

В конце двадцатых годов у нас под влиянием роста общественного самосознания нарождается особое течение, которое стремится к самоопределению в национальном смысле, то есть стремится указать русские характерные черты в отличие от других народностей, указать практическую ценность этих особенностей для выработки миросозерцания. На этой почве, почве пересмотра основных элементов нашей народной физиономии, создаются две крупные общественные группы, получившие значение идейное, литературное и общественное. Одна из них — славянофилы — стоит за национальную самостоятельность, самобытность основ нашей культуры. Подобно немецким романтикам, они указывают на то, как важно в жизнь и дальнейшее развитие России положить национальную основу. Они стремятся указать, в чем заключается эта национальная основа, и этим самым стремятся поставить на нее нынешнюю русскую жизнь. Под влиянием этого стремления у славянофилов нарождается прямо отрицательное отношение к Западу. В качестве аргумента они вырабатывают еще не забытую и до настоящего времени свою формулу отношения к Западу (впрочем, теперь употребляемую не с такой настойчивостью, не с такой остротой); формула эта — противоположение России и Запада в прошлом, а следовательно, и в настоящем: у России были и есть особые, отличные от Запады культурные задачи, основанные на прошлом, также отличном от Запады.

Другая группа — западников — смотрит на задачи России иначе: возможно быстрое и полное слияние России с Западом в культурном отношении должно быть целью и средством дальнейшего прогресса. Они относятся критически к тому, что говорят их противники, восхвалявшие русскую древность как носительницу русской народности. Западники указывают, что в русской древности и с ее якобы народными основами нет начатков истинной культуры и прогресса, а есть только признаки варварства и застоя. Под влиянием этой борьбы все общество распадается на поклонников и врагов Запады. Но в области науки обе партии сходятся: и та, и другая восходят к немецкому романтизму, который в виде старого шеллингизма дает начало

нашим славянофилам, а в виде гегельянства кладет основание западникам. Таким образом, славянофилы и западники — близкие родственники, но расходятся в задачах и в способе проведения новых идей при обновлении русской жизни. В приложении к литературе мы видим почти то же самое, что и на Западе, почти такое же деление, какое установилось в самом обществе. Славянофилы преимущественно являются представителями солярной теории, мифологической школы; западники идут преимущественно по пути исторического заимствования. Таким образом, благодаря общественной группировке, получается сразу две школы в изучении истории литературы: школа славянофилов, главным образом представителей мифологической, националистической теории, и школа западников, иначе, представителей школы бенфеевской теории исторического заимствования. Как та, так и другая школа действительно вносят очень много нового в изучение нашей литературы; поэтому и изучение литературы подвигается у нас гораздо быстрее, чем на Западе. Представители славянофильского, националистического течения дорожат больше всего тем, в чем выражалась и выражается исконная, по их мнению, русская народность. Они обращают большое внимание на изучение таких памятников, в которых можно было бы найти эти драгоценные для них элементы русской народности, ее славное, далекое прошлое. Для них, конечно, удобна солярная теория и тот подбор памятников, на которых основывалась в Германии эта теория, т. е. памятников устной народной словесности, в которых и они находили остатки отдаленного национального прошлого, находили глубокий этический смысл, видели остатки прежнего цельного русского или, по крайней мере, славянского мирозерцания, насколько оно рисовалось в памятниках русской словесности в их истолковании; поэтому они усматривали в русской народной сказке, в русской былине отзвуки отдаленной мифологической старины. Таким образом, подобно немцам, они строили поэтическую, но далекую от научной действительности, красивую картину русской старины. Для построения этой картины они усердно собирают материал. В этом и заключается главная заслуга славянофильской школы перед русской литературой.

Памятники устной словесности. Славянофилы. Правда, славянофилы собирают памятники несколько тенденциозно, отдавая предпочтение одному роду их перед другим, но все-таки этот материал охватывает новую область (какова, например, устная словесность), которая до сих пор была сравнительно мало затронута. Является целый ряд лиц — представителей славянофильства, во главе с братьями Киреевскими: Иваном и Петром Васильевичами. Киреевские образуют около себя уже в тридцатых годах XIX столетия целую группу этнографов, которые со всех концов собирают памятники русской устной словесности. По большей части это люди обеспеченные и даже богатые, преимущественно дворяне. Они тратят свои средства на снаряжение своего рода экспедиций для поисков русской народности в недрах самого народа; распространяют путем журналов ряд идей, в которых указывают на великое значение для жизни России знания настоящей русской народности, не затронутой «гнилой» культурой Запада. По их мнению, всякое слово, исходящее из уст народа, есть уже народная мудрость. Результатом этого является целый ряд изданий памятников народного творчества.

Первая четверть XIX в. в этой области сделала очень немного: это было извлечение на свет случайно попадавшихся отдельных старинных записей, вроде знаменитых песенок Кирши Данилова, собрания Сахарова «Русских песен и сказок» (очень подозрительной ценности). Тридцатые и сороковые годы отмечены появлением целого ряда сборников действительно подлинных памятников устной народной словесности. Центром славянофильства является Москва, где славянофилы группируются около братьев Киреевских и позднее (с пятидесятих годов) около «Общества любителей российской словесности». Во главе этого общества стоят такие люди, как Хомяков, Погодин и другие, горячие сторонники славянофильских теорий или же прямо славянофилы. А. С. Хомяков жертвует большие средства на издание собранных Рыбниковым былин северного Олонецкого края. В то же время и П. И. Якушкин, один из сотрудников Петра Киреевского, с котомкой на спине на его средства ходит по всей России и собирает сказки и народные поверья, песни. Все эти материалы скапливаются в руках Хомякова в помещении «Общества любителей российской словесности». Понемногу Общество переходит и к изданию этих памятников. В шестидесятых годах появляются одно за другим издания Общества, посвященные исключительно этим памятникам устной словесности: так, выходит целых 6 томов «Калек перехожих» под редакцией одного из усердных (впрочем, не особенно толковых) членов Общества — Петра Бессонова. Эта книга содержит в себе религиозные стихи, которые распеваются калекками-нищими, так называемыми «каликами перехожими». Эти шесть выпусков составляют довольно значительный фонд для изучающих русскую народную словесность и в частности для изучающих русские духовные стихи. Почти одновременно с этим выходят песни, собранные П. Киреевским. Он начал это собрание с тридцатых годов и до пятидесятих годов был центром, куда стекались всевозможные материалы по народной словесности. На протяжении шестидесятых годов это издание дает 10 томов, или выпусков. Сюда входят, главным образом, исторические песни, которые, между прочим, охватывают древнейший период русской жизни, как тогда рисовали ее себе славянофилы, т. е. период эпический, мифологический, представленный песнями и былинами; затем идут исторические песни об Иване Грозном и песни, кончая эпохой двенадцатого года. Таким образом, за раз получается громадное систематическое собрание. Вслед за этими изданиями выходит издание былин Олонецкого края П. Н. Рыбникова. За этими изданиями появляются белорусские песни, памятники народной словесности и жизни юго-западной России. Наконец, в это же время выходят болгарские песни, нужные для того, чтобы путем сравнения со славянскими доказать древность нашей народной словесности. Таковы результаты этой эпохи, давшей если не исчерпывающее, то все же громадное количество устной народной легенды, устных народных сказаний, песен, отлившихся в народные устные памятники. Таким образом, борьба западников и славянофилов в результате дала целую новую область в науке: памятники устно-народного творчества.

Понемногу эти памятники начинают изучать и, конечно, прежде всего те лица, которые их собирали, т. е. представители романтической, солярной, мифологической теории в духе братьев Гримм. Во главе наших мифологов, изучающих памятники под этим углом зрения, стоит известный собиратель

сказок А. Н. Афанасьев. Он сам собирает народные сказки, но широко пользуется и чужим материалом. Из-под его пера появляется «евангелие» наших мифологов: «Поэтические воззрения славян на природу», громадные три тома. В этом исследовании, как видно и по самому заглавию, автор пожелал представить все поэтическое содержание народной словесности не только русской, но и ближайших родственных ей племен. Он исходит из солярной теории, представителем которой, в наиболее чистом и развитом ее виде, он и является в нашей научной литературе. Он склонен во всем видеть мифологию, ее отзвук, и, пользуясь приведенной раньше формулой романтиков, находит ее. Под это общее понятие он и старается подводить все поэтические элементы, которые он находит в русской народной поэзии: в сказках, былинах, пословицах, поговорках, поверьях, в заговорах, в отдельных эпитетах и т. д. Афанасьев не особенно строго разбирает происхождение этих памятников: для него одинаково ценны и заговоры, которые, в конце концов, оказываются не особенно пригодными, как представляющие переводы, переделки (и довольно поздние иногда) с греческих заклинательных молитв, и сказки бытового характера, и народные поверья и т. д. Везде он видит мифологию, все служит ему материалом для воссоздания устной старинной поэзии и поэтического воззрения русских на природу. Но ему нужно было доказать не только то, что мировоззрение цельно и содержит элементы мифологии, ему нужно было доказать еще и глубокую древность этих элементов. Здесь Афанасьев переходит в славянскую область и область индоевропейскую, впрочем, конечно, не без натяжек, свойственных всем мифологам. Афанасьев постоянно изучает сравнительно, параллельно явления русские и явления славянские, явления индоевропейские с целью доказать глубокую древность и чистоту старых мифологических воззрений русского народа. Вообще, про Афанасьева надо сказать, что это типичный представитель того уклада мысли, который наши славянофилы считали наиболее соответствующим их задачам. Афанасьев не был славянофилом-политиком, он не брался, подобно Хомякову, за переустройство русского общества, не требовал земских соборов, но охотно давал и еще более охотно разрабатывал тот материал, который нужен был для оправдания политических и общественный теорий славянофилам-публицистам. За Афанасьевым следует целый ряд других подобного же рода исследователей, перечислять которых нет надобности в нашем очерке: достаточно того, что сказано об Афанасьеве как самом типичном представителе школы. Остальные представители этого направления только раздвигали рамки материала, дорисовывая картину доисторического быта, но нового в методическом отношении почти ничего не вносили. Нужно только упомянуть о последнем крупном представителе этой мифологической школы. Мифологическая школа прожила у нас довольно долго, дожила почти до нашего времени и имела большое влияние, если не на саму науку, то на ее приложение к жизни, прежде всего в школе: она жива здесь отчасти и до настоящего времени, и теперь в школьных учебниках по теории словесности можно встретить те же воззрения, только уже не так резко и наивно высказанные. Это показывает, что русское общество воспринимало эти теории довольно чутко, а восприняло потому, что они соответствовали романтическим элементам, проникшим в него иным путем и в иных областях жизни; кроме

того, построения мифологов, как поэтические, удовлетворяли потребности читателя не только исторической, но и потребности художественного вымысла, фантазии и т. д.

В 1873 г. появляется замечательное последнее собрание, которое связано с эпохой собирания памятников народной словесности у славянофилов — это «Онежские былины» Гильфердинга. А. Ф. Гильфердинг — славист по образованию, один из первых ученых-славистов в русских университетах с очень широкими планами. Он собирает и памятники историко-литературные, письменные, преимущественно южнославянские, древние (во время своего путешествия на Балканский полуостров), и памятники исторические, главным образом по истории тех же славян, и памятники устного творчества. В Олонецкой губернии, куда он совершает поездку на средства Географического общества, он открывает, как он сам говорит, «Исландию русского эпоса» — последние остатки богатырской песни — и привозит оттуда огромный сборник былин, который вместе со сборниками Киреевского и Рыбникова является отправной точкой исследований по народной словесности в наше время. Но за четыре года до издания «Онежских былин» выходит последняя капитальная работа старой мифологической школы, подведшая, так сказать, итоги всему, что было сделано этой школой, попытавшаяся (хотя и тщетно) прочнее обосновать ее взгляды. Это была вышедшая в 1869 г. книга петербургского профессора Ореста Федоровича Миллера «Илья Муромец и богатырство Киевское».

Но прежде чем говорить о книге Миллера, нужно вернуться несколько назад. Если Миллер в шестидесятых годах находил возможным по былинам написать книгу о русском эпосе в духе славянофильства, то и другая группа представителей общественного движения за время от тридцатых до семидесятых годов должна была кое-что сделать, с чем должен был считаться Миллер. И действительно, мы видим, что Миллер в своей книге не только строит теорию постепенного развития нашего эпоса на древних мифологических основах, но постоянно полемизирует с теми неверующими, с теми непатриотами, которые осмеливаются говорить, что никакого собственно русского эпоса нет, что все это — позднейшие заимствования и вовсе не культурных элементов, а варварских: тюркских, татарских, которые переработаны у нас в позднейшее сравнительно время, которые и составили таким образом так называемый «народный» эпос. Конечно ясно, что Миллеру приходилось считаться с взглядами, выросшими в среде западников, сторонников бенфеевской школы. Западники видели залог будущего нашего развития в сближении с Западом, в усвоении культуры Запада. Представители этого направления очень неохотно занимаются историей древней Руси. Для них история древней русской литературы представляет мало интереса, именно потому, что в ней не видели они достаточно прогрессивных элементов, какие они находили на Западе, а отчасти и потому, что ее очень любили представители славянофилов. Западники говорят, что Россия стала культурной страной с Петра Великого. Славянофилы говорят, что Петр принес России вред, реформы Петра Великого они считают роковой ошибкой в развитии России. Отсюда понятно, что, занимаясь изучением оснований русской культуры, западники в лучшем случае должны были едва интересоваться старорусским прошлым. Во главе направления в области изучения

русской литературы под углом зрения западничества стоит известный человек, который сам не занимался специально историей литературы, но оказал на направление изучения ее громадное влияние — Белинский. Для того, чтобы более или менее полно представить, каким образом типичные западники подходили к изучению русской литературы, достаточно указать на известный 8 том сочинений Белинского, который содержит критический разбор деятельности Пушкина и весь посвящен Пушкину. Это был первый серьезный научный труд, посвященный исследованию новой русской литературы. Деятельность Пушкина отделена от времени Белинского какими-нибудь 15–20 годами, а Белинский подвергает ее уже критическому обзору; для него Пушкин — уже факт русской культуры, русской истории: для того, чтобы выяснить настоящее значение Пушкина в русской литературе, в русской жизни, Белинский подходит к Пушкину исторически: он доказывает, что Пушкин явился как результат предшествующего развития русской литературы, то есть все основные элементы творчества Пушкина, характер его поэзии — все это получает свое объяснение в прошлом русской литературы, русской культуры. Поэтому, чтобы понять Пушкина, говорит Белинский, надо изучить русскую литературу предшествующего времени, и тогда Пушкин явится одной из глав истории русской литературы, притом блестящих глав. И Белинский начинает изучать главные течения и направления в русской литературе с самого начала, которым для него является Петровская эпоха. Он ни одним словом не желает обмолвиться об устной народной литературе, на которую смотрит очень неблагоприятно, указывая и раньше,¹¹ что одно удачное стихотворение сознательного современного поэта стоит гораздо больше, чем целый том или несколько десятков страниц устного народного творчества. Отсюда ясно, что представители западных теорий не могли особенно симпатизировать тому, даже более или менее значительному, в области изучения народной словесности, что освещалось с такой предвзятой точки зрения, какова славянофильская. Они направляют свое внимание на изучение более близкой эпохи.

РУССКАЯ КРИТИЧЕСКАЯ ШКОЛА. Ф. И. БУСЛАЕВ

Под влиянием Белинского создается русская критическая школа, которая работает, главным образом, в интересах современности. Крупных результатов она дать не могла, потому что чем ближе к нам эпоха, тем труднее ее изучить, вследствие того, что перед исследователем много фактов еще не законченных, продолжающихся. Но то, что сделали западники, лежит в основе изучения новой русской литературы. Однако нельзя сказать, чтобы представители западничества остались безучастны к изучению и прежней нашей литературы. Представителями в области истории литературы этих изучений прошлого были не западники в чистом виде, интересовавшиеся современностью, преимущественно публицисты и общественные деятели, а ученые, которые исходили из западноевропейских теорий, не придерживаясь, однако,

¹¹ По поводу «Древнерусских стихотворений» Жирши Данилова (т. VI, изд. Венгерова).

того или иного толка. Во главе этой школы стоит известный историк литературы Ф. И. Буслаев.¹² Буслаев несомненно по своим первоначальным воззрениям очень близок к славянофилам, но он отнюдь не славянофил: он воспринял романтические основания, на которых и строил облик народа в прошлом и настоящем, прямо от гриммовской школы; однако, эти теории он принял совершенно научно, и из славянофильских теорий взял лишь горячую любовь к простому народу, к народности (чего не чужд и Гримм). Для него изучение народных элементов в данной литературе не есть вид благодарности тому народу, который сохранил нашу народность в неприкосновенном виде, как полагали славянофилы, а долг человека, который обязан давать себе отчет в своем прошлом, то есть, по его мнению, изучать народность необходимо для самоопределения. При этом, настаивает Буслаев, ее нужно изучать объективно, а не пристрастно, как изучали некоторые, находя только положительные черты прошлого и не замечая отрицательных, или наоборот. Этот взгляд Буслаева показывает, почему он не мог примкнуть к тенденциозным основаниям славянофилов, но и не мог разделять односторонности и увлечений западников. Буслаев в своих исследованиях пользуется первое время своей деятельностью всеми данными «гриммовской» школы.

Его деятельность посвящена, главным образом, выделению элементов русской народности в прошлом, но не исключительно из устно-народного творчества, а на основе данных во всей русской литературе, как оригинальной, так и переводной, древней и новой, устной и письменной, — словом, выделение таких элементов, которые характеризуют историческое мирозерцание русского народа. Исходя из положений гриммовской школы, Буслаев априори полагает, что и у нас был мифологический период, но он далек от того, чтобы строить красивые поэтические мифологические теории, исходя из неподвижности старого в новом. Буслаев, подобно Афанасьеву, находит в русской литературе, как и во всякой европейской литературе, застрявшие (в силу закона переживания старины) остатки доисторических верований, но не решает вопроса всегда в пользу их исконности и характерности для русского мирозерцания. Итак, начиная с конца сороковых годов первый строго научный исследователь русской литературы — Буслаев — закладывает основы действительно серьезного объективного изучения русской народной словесности, письменных памятников, поэзии того народа, к которому он сам принадлежит. По его мнению, пристрастное отношение к этим памятникам может оскорбить правильное, честное отношение к науке, к самому народу.

В сороковых годах Буслаев пишет большой труд «Историческая грамматика русского языка». Эта книга является первым научным опытом в изучении истории русского языка. История русского языка для славянофилов несомненно имеет большое значение. В остатках старинных форм, в старинных оборотах, старинных словах русского языка славянофилы-мифологи видят целую художественную картину поэтических образов. Буслаев смотрит гораздо правильнее: он видит только факт языка, факт прошлого в куль-

¹² Специального очерка, более или менее полно знакомящего с деятельностью Ф. И. Буслаева, еще нет в научной литературе; более других, посвященных Буслаеву по случаю его смерти (1897 г.) очерков дает сборник «Памяти Ф. П. Буслаева», изданный Учебным отделом Общества распространения технических знаний (М., 1898).

турном развитии русского народа. В своих же исследованиях по литературе Буслаев прежде всего сделал для русской литературы то, что братья Гримм сделали для немецкой литературы, где они были исследователями и немецкого языка, и словесности. Буслаев работает в области изучения народных верований и памятников народной литературы, но изучает их в связи с письменной литературой. Хорошо зная западноевропейскую литературу, он постоянно учитывает воздействие посторонних влияний, например, византийского, западноевропейского, южнославянского и т. д. С этой точки зрения он и классифицирует русские памятники. В 1860 г. выходят его «Очерки по истории русской народной словесности и искусства». В этих «Очерках», представляющих собрание прежних его мелких статей, видим, действительно, научное освещение явлений истории русской литературы, где методы ее изучения представляются уже вполне развернувшимися во всю широту. Возьмем для примера статью Буслаева о «Слове о полку Игореве» — «Русская поэзия XI–XII столетий». Буслаев здесь был одним из первых, вполне научно изучавших «Слово о полку Игореве». Он указал, что нечего искать в этом произведении мифологию, но что в нем есть элементы, которые когда-то были мифологическими, и что эти мифологические элементы представляют действительно ряд черт, родственных с мифологическими чертами других народов. Но мифологического Бояна или Трояна в «Слове о полку Игореве» он сопоставляет с другими уже историческими преданиями, например, с отзвуками из эпохи римских завоеваний на Балканском полуострове; под именем Трояна «Слова» видит он императора Трояна, о котором хранились воспоминания на Балканах. Такое заключение для мифологов было бы оскорбительно. Далее, разбирая «Слово», Буслаев совершенно точно разграничивает элементы устные и письменные, указывает на то, каким образом создалось «Слово». Автор «Слова» несомненно находился, по Буслаеву, под влиянием устной народной поэзии XI–XII в. и в то же время под влиянием литературы книжной. Здесь, таким образом, уже видна точка зрения, совмещавшая в себе до известной степени воззрения мифологические, но не в их крайнем применении, с воззрениями строго историческими, чисто научными.

В 1859 г. Буслаев произносит в Московском университете актовую речь «О народности в древнерусской литературе».¹³ Это было как раз время самого разгара наших славянофильских увлечений в московском кружке ученых. Речь Буслаева показала, как нужно смотреть на дело, если стать на строго научную точку зрения. Доказательства Буслаева очень просты: он берет ряд памятников старой письменности, преимущественно бытового, суеверного характера, и памятников устной народной словесности, находит между ними точки соприкосновения, причем указывает, что если видеть народность в суевериях и поверьях, то она является одинаково развитой и в тех и в других памятниках, потому что существование этих памятников возможно только при наличии подобного рода воззрений. Таким образом, Буслаев установил взаимоотношение между устной и письменной народной словесностью, которую делили на две противоположные друг другу группы как славянофилы, так и западники: устную считали более ранней и народной, письменную —

¹³ Напечатана там же в «Очерках» (II, 1), и в Отчете университета за 1858 г.

занесенной из Византии и не народной, чужой. Буслаев доказал, что эта разница происхождения далеко не всегда обуславливает дальнейшую историю этих видов литературы. Он устанавливает идею представления о русской литературе как о цельном культурном явлении. Для него все памятники входят в русскую литературу, поскольку они ее характеризуют. Никакого предпочтения устным перед письменными он не делает, а ценит и в тех и в других то, что отражает народность.

Сверх всего указанного, за Буслаевым нужно еще признать особую заслугу в области изучения литературы в том смысле, что он первый ясно указал и на необходимость применения к ее изучению и методов школы Бенфея. Притом в русской науке повторилось почти то же самое, что мы видим на Западе, в Германии: здесь Макс Мюллер, один из крупнейших представителей мифологической школы, в частности ее солярной теории, убеждается в недостаточности этой школы для уяснения прошлого и в односторонности ее методов для понимания явлений литературы, так как он понял, что далеко не все элементы, которые мы видим в нашей литературе, могут быть возводимы к доисторическим временам только потому, что они находят себе параллельные явления в других литературах; это подразумевало бы отрицать значение для литературы исторического периода жизни народа, неправильно пользоваться аналогией, основанной на родстве народов по языку; аналогия сказаний у народов, не родственных по языку, не допускает того же объяснения, что у народов родственных. Это привело Мюллера к теории Бенфея, которая как раз, как мы видели, давала научное разъяснение подобных случаев сходства элементов у народов, не родственных по языку. И М. Мюллер популяризирует эту теорию в своей статье «Wanderung der Sagen». Точно так же и у нас поступил Буслаев: он написал статью «Странствующие повести», в основу которой положил только что упомянутую статью Мюллера. Он ясно доказывает, что повести или отдельные элементы, встречающиеся в нашей литературе и находящие себе параллель в других литературах, не являются вовсе элементами доисторическими, наследством наших родственных связей, а элементами заимствования уже исторических времен. Он взял статью Мюллера и дополнил русскими параллелями; с упомянутым рассказом о молочнице, приведенным Мюллером (см. выше), поступил так же. «Самый факт литературной взаимности, — говорит Буслаев, — не подлежит сомнению. В течение многих веков блуждали и до сих пор не перестают блуждать из страны в страну по всему миру целые ряды повестей, анекдотов и разных рассказов... Литературное заимствование составляет только один из множества случаев исторического между народами общения». Другими словами, здесь мы видим теорию Бенфея.

РАБОТЫ В. В. СТАСОВА

Эта теория заимствования, сформулированная так ясно и популярно Буслаевым, скоро получила отзвук в нашей научной литературе, но отзвук этот оказался на первых порах довольно уродливым. В борьбе славянофилов и западников, несомненно, как и во всякой борьбе, возможны были крайности; под влиянием этой борьбы и у нас являются попытки приложить у себя

на родине эту теорию, но со всеми ее крайностями, к изучению русского эпоса, то есть как раз к той литературной области, которой славянофилы придавали большое значение как древнему свидетелю нашего самобытного народного миросозерцания, как доисторической и мифологической в своей основе. Один из молодых тогда, впоследствии крупных историков искусства, В. В. Стасов пишет в «Вестнике Европы» 1868 г. ряд статей «О происхождении русских былин».¹⁴ Славянофилы ожидали, что в этой статье автор расскажет, как в доисторические времена сложился наш эпос, и каким образом великий русский народ сохранил эти древние художественные, поэтические образы до нашего времени в качестве национального достояния. Но они были разочарованы. Стасов, взяв былины по сборникам Рыбникова и Киреевского, а рядом собрание тюркских сказаний Радлова и других и, разбирая их сравнительно, шаг за шагом доказывает, что в наших былинах нет почти ничего русского, что наши былины суть, чуть ли не все, лишь русские переделки чужих сюжетов, взятых напрокат отрывков повестей и рассказов у среднеазиатских народов, главным образом тюрков. Стасов, производя сравнение русских и восточных рассказов, заметил целый ряд точек соприкосновения между ними и объяснил это тем, что мы в течение целого ряда веков имели тесное соприкосновение с тюрками: воевали, дружили, братались и т. п., и таким путем тюрки передали нам свои рассказы, в свою очередь собранные ими во время их кочеваний в Азии; русские былины, таким образом, и представляют переработку этих рассказов. Следовательно, в русских былинах нет ничего высококультурного и национального, как это хотели видеть наши мифологи, большей частью славянофилы, а уж мифологии там и искать, конечно, нечего. Этот неожиданный вывод во всяком случае остроумного Стасова произвел ошеломляющее впечатление на тех, кто привык верить старой красивой мифологической теории о русском эпосе, о русском исконном народном миросозерцании. Раздались взрывы негодования. Начали полемизировать со Стасовым. Одним из первых полемистов выступил и Буслаев; но полемика его носила совершенно определенный характер. Имея в виду взгляды Стасова и представителей старой школы, Буслаев подвергает научно-исторической критике репертуар народной поэзии по тем сборникам, которые пользовались в то время большой популярностью, и на которых строили свои выводы и Стасов, и его противники. В связи с этой задачей Буслаев пишет ряд статей (которые позднее были объединены под названием «Русская народная поэзия»), где он указывает, что не правы мифологи, которые в развитии своей теории дошли до такой крайности, что заключили, что все содержание устно-народной поэзии сводится к мифу о борьбе двух начал, положительного и отрицательного: если под мифологией понимать борьбу солнца с тучами, света с тьмой, — говорит Буслаев, — то под эту теорию можно подвести все что угодно. Ошибка этой теории, как указывает Буслаев, с логической точки зрения, заключается в неправильности обобщения, не проверяемого фактами. Но не прав и Стасов, который делает решительный, общий притом для всей устной словесности вывод на основании предвзятых и неверно обобщенных предпосылок. Недостаточно

¹⁴ Перепечатаны в дополненном виде в собрании сочинений В. В. Стасова (СПб., 1894), III, стр. 948 и сл

сказать, что мы сидели рядом с тюрками, надо доказать, что мы не только могли, но и на самом деле заимствовали от них сюжеты былин.

Но еще, разумеется, сильнее ополчились против Стасова представители науки славянофильского лагеря, которые считали своей нравственной обязанностью защитить оскорбленную русскую словесность от нападок западника Стасова как раз на том материале, в котором они находили народную подлинную, самобытную, глубоко древнюю словесность, и с которым так обидно обошелся автор «Происхождения русских былин». Таким защитником и явился Орест Миллер, чем и объясняется полемический характер его упомянутого выше произведения, в котором он старается доказать действительное наличие мифологии в нашем эпосе, его общеиндоевропейскую основу. Ошибка О. Миллера лежала в самой основной мысли работы, а также в методе: подтверждать на веру принятое как доказанное уже научно положение о высокой сохранности и самобытности нашего эпоса и выделять эти признаки сохранности и древности содержания эпоса по рецепту романтиков, теоретически и априорно устанавливавших, в чем в позднем эпосе надо видеть черты древние и мифологические. Несмотря на эту основную ошибку, за О. Миллером остается крупная заслуга методологического свойства: никто до него не раздвигал так широко рамки сравнительного метода, никто не дал такого широкого пользования вариантами былин, не оценил их значения в исследовании произведений старой литературы — устной и отчасти книжной. Но, как бы то ни было, это была последняя вспышка романтической ненаучной теории.

НОВАЯ ШКОЛА

Теперешнее изучение былевого эпоса стоит уже на строго научной почве. Теперешние ученые как раз изучают элементы заимствования и воздействия в нашем эпосе, происходившие в течение ряда веков. Они указывают на то, что наш эпос мифологии в подлинном ее виде не уже содержит, что он развился не в древнейший период нашей истории, и что едва ли тот эпос, который мы знаем, старше XI–XII вв.; в целом же ряде случаев это продукт поздний, может быть, XV–XVI вв. Далеко не все в этом эпосе является исконным русским; целый ряд былин является результатом заимствования в целом или в частях и часто элементов книжных из литератур народностей, с которыми мы были в культурных отношениях во время отнюдь не доисторическое. Таким образом, последняя попытка славянофилов не удалась, и мифологическая школа быстро клонится к упадку. Наоборот, бенфеевская теория, но не в крайнем ее применении, а в более научном, объективном, расширенном, берет верх и у нас, и такое изучение русской литературы продолжается у нас и до сих пор.

Правда, по временам являются попытки так или иначе вернуться к мифологическим теориям, но они показывают только, что исследователь не стоит на высоте современного требования науки. Были попытки несколько оправдать и Стасова, внося исправления в его общий взгляд: так, В. Ф. Миллер попробовал дать научные обоснования теории заимствования в широких размерах в области народного эпоса, ослабив категоричность выводов Стасова и указав на возможность иного исторического обоснования аналогий рус-

ского и восточных эпосов. Большой знаток кавказских языков и литератур, обладающий большими знаниями в области сравнительного языковедения В. Ф. Миллер в «Экскурсах в область народного эпоса» (1892) пробует доказать, что если наш эпос не возник из тюркских, кавказских, иранских сказок, то во всяком случае элементы и иногда довольно обильные из сказаний этих народов присущи нашему эпосу. Но проходит 2–3 года, выступает новый исследователь — Н. П. Дашкевич, который разбирает книгу Миллера и вскрывает действительную историческую основу былины путем широкого сравнения нашего эпоса с летописью.¹⁵ Таким образом, попытка В. Ф. Миллера терпит в значительной степени неудачу, и все последующие его труды (два тома «Очерков») являются почти сплошным отказом от его прежних взглядов. С тех пор В. Ф. Миллер уже стоит вполне на исторической точке зрения. Вот приблизительно судьба того течения, которое было намечено славянофилами в приложении к изучению русской литературы и, следовательно, к изучению русской народности.

Другое течение, выдвинутое Стасовым и еще раньше намеченное так прямо и ясно Буслаевым, точно так же продолжает свое развитие.

После работ Буслаева, главным образом после его работы «О странствующих повестях», нужно отметить в русской науке при изучении русской литературы в строго историческом, строго объективном направлении прежде всего А. Н. Пыпина. Первые работы Пыпина вышли не из школы Буслаева, а непосредственно из школы тех западных течений, с которыми мы познакомились отчасти. Эти западные течения тесно связаны с бенфеевской школой. В 1858 г. вышла большая ученая работа Пыпина «Очерк литературной истории повестей и сказок русских». Здесь Пыпин совершенно ясно намечает тот путь, которым он пришел к этому труду: еще в начале XIX в. англичанин Денлоп издал большую работу под названием «History of fiction» (1814, 1816, третье издание 1843 г.), которую в 1851 г. перевел и несколько дополнил известный исследователь немецкой старой литературы Ф. Либрехт под заглавием «Geschichte der Prosadichtung», где были собраны и сопоставлены средневековые печатные и отчасти рукописные рассказы. Здесь странствующая повесть была представлена очень обильно; изложены подробно и умело романы и сказки, начиная с греческого времени, кончая половиной XVIII в.. Книга Пыпина является продолжением и расширением работы Либрехта: Либрехт, сторонник историко-сравнительного метода, видел недостатки книги Денлопа и дополнил ее восточными параллелями как знаток и восточных литератур, например, арабской, персидской, индийской и т. д.¹⁶ Либрехт, восполняя недостатки Денлопа, ограничился лишь литературами дальнего, азиатского Востока. Этот недостаток книги Либрехта и восполняет Пыпин: занявшись отчасти византийской и преимущественно славяно-русской литературой, он указал, что и славяне сохранили в своей литературе богатый запас международных повествовательных средневековых

¹⁵ «Былины об Алеше Поповиче» (Киев, 1883) и «Отчет о 36 присуждении наград гр. Уварова» (СПб., 1895).

¹⁶ Ближним Востоком и главным образом славянским, за малыми исключениями, не интересовались в сороковых и пятидесятых годах прошлого века в Германии: целую область восточной литературы — литературу византийскую — стали изучать сравнительно недавно; славянские же литературы, в том числе русская, еще менее интересовали западного ученого.

элементов. Пыпин обратился ближайшим образом к исследованию русской повести и ее истории, причем в значительной степени, следуя плану Либрехта, пользуется методом Бенфея: разбирая репертуар нашей старинной литературной повести, он старается указать ее связь с произведениями того же характера на Западе и в Византии. Таким образом, Пыпин дает первую историю русской повести и романа, построенную на научных основаниях, и доказывает, что наша повесть не имела почти ничего самостоятельного, и что мы питомцы, главным образом, переводной литературы: в древний период — византийской повести, перешедшей к нам на Русь через южнославянские страны; в более позднее время — западноевропейской повести, которая переходит к нам через Польшу и Германию, вообще через католический Запад. За такого рода работу мог взяться, разумеется, прежде всего западник, и Пыпин представил тип объективного ученого этого рода. Несмотря на все его обычное для западника отрицательное отношение к славянофилам, его научное воззрение уже не позволяет в интересах истории русской литературы пройти мимо того, что сделали в этой области славянофилы. Таким образом, Пыпин является первым западником, который обращается к объективному изучению истории русской литературы: он исправляет ошибки западников, которые не хотели изучать древнерусскую народность и литературу, равно как славянофилов, которые не хотели изучать нашу книжность или изучали ее по-своему.

Рядом с Пыпиным почти одновременно выступает такой крупный ученый, как Н. С. Тихонравов. Последний был воспитанником Московского университета, с одной стороны русофила Шевырева, с другой — Буслаева. Тихонравов является научным исследователем прежде всего в области древнерусской литературы, и проходит приблизительно те же стадии развития, что и Буслаев. Первые работы Тихонравова, несмотря на исторический метод, все-таки отдают мифологическими теориями, которые звучали в первых трудах и его учителя — Буслаева; но от Шевырева Тихонравов заимствовал то знание древней литературы, в котором у него, Тихонравова, тогда не было и, пожалуй, нет и до настоящего времени соперников. Тихонравов занимается, например, изданием «Слова о полку Игореве» и дает один из таких разборов, который в научном смысле и до сих пор является одним из самых крупных. Он изучает это произведение исторически, каждое слово этого произведения получает объяснение на основании целого ряда древних письменных памятников и памятников устной словесности; устанавливает научным путем и саму обстановку, в которой работал автор «Слова». В этом произведении встречается целый ряд отзвуков из нашего устного народного эпоса: Тихонравов изучает русский народный эпос через установление его влияния на литературу книжную. Нужно сказать, что Тихонравов два раза издавал «Слово о полку Игореве»: первое издание вышло в 1865 г., второе в 1868 г. Если сравнить эти оба издания, то увидим ту эволюцию, которую прошел как раз в эти годы Тихонравов в своей научной деятельности. В первом издании еще видны попытки объяснить при помощи сравнительной мифологии те поэтические отзвуки, которыми богато «Слово о полку Игореве», в издании же 1868 г. Тихонравов уже отказался от этого воззрения и перешел на строго историческое изучение. Затем, Тихонравов вместе с Пыпиным изучает целую

новую область русской литературы, а именно переводную апокрифическую, которая оказала сильное влияние на нашу устную народную поэзию. Достаточно сказать, что значительная часть наших духовных стихов получает свое объяснение именно из апокрифической легенды: Тихонравов вместе с Пыпиным кладет основание изучению легенды в истории русской литературы. Это одна ветвь исследователей, получившая начало от Буслаева.¹⁷

Другая ветвь школы того же Буслаева выходит в целое ученое направление, являющееся теперь основным в нашей литературе. Полнее всего направление это оказалось в трудах Александра Николаевича Веселовского. Он был воспитанником Буслаева по Московскому университету, затем в продолжение почти 40 лет он работает в качестве профессора Петербургского университета и академика. Он оставил после себя громадное количество трудов, которые касаются не только русской, но и западноевропейской литературы. Перу Веселовского принадлежат одно из лучших в Европе исследований по литературе итальянского Возрождения («Вилла Альберти»), исследования общего характера по роману, повестям и т. д.; перу Веселовского же принадлежат замечательные исследования деятельности Петрарки, Боккаччо. Но не в этом лежит главная заслуга Веселовского перед русской наукой. Есть много русских ученых, которые посвящали себя изучению чужой литературы и достигали значительных результатов — целый ряд русских ученых вносил и вносит новое в западноевропейскую научную литературу, но заслуга Веселовского заключается в том, что изучение русской литературы в строго научном смысле он поставил на такую высоту, что до сих пор его исследования являются постоянно исходным пунктом для всякого историка русской и, пожалуй, даже западноевропейской литературы. Таким образом, мы видим, что Веселовский пошел по следам Буслаева, но значительно двинулся вперед и совершенно ясно и отчетливо соединил общеисторическую точку зрения с точкой зрения буслаевской: для него явления русской литературы, как для представителя буслаевской школы и отчасти через Буслаева бенфеевской школы, не есть факты только русской литературы, а литературы мировой, и он их изучает не только как факты русской литературы, но и как факты мировой литературы. Следовательно, для него русская литература уже является неотъемлемым членом мировой литературы, иначе, Веселовский определяет место ее в этой литературе, выясняя то, что сделано русской литературой в общем развитии мировой литературы, выясняет взаимоотношения их, изучает их в их «взаимообцении» (ср. Буслаева). Такая широкая программа требовала исключительной строгости метода, и Веселовский дает нам образец такого строгого применения сравнительно-исторического метода. Ни одно явление в жизни любого народа — в данном случае русского народа — не изучается им иначе, как сравнительно, причем это сравнение строится на строго научных основаниях культурной истории, а именно: изучая известное явление, он изучает его не само по себе, а в той исторической обстановке, в которой происходит это явление. Такого рода постановка изучения требует громадной эрудиции, знакомства с громадным количеством фактов не только литературных, но и культурных. Всеми этими знаниями Веселовский обладает в полной

¹⁷ Обстоятельный обзор деятельности Н. С. Тихонравова принадлежит А. Г. Рудневу: «Академик Н. С. Т. и его труды по изучению памятников древнерусской литературы», Варшава, 1914.

мере. Таковы работы Веселовского «О Соломоне и Китоврасе, из истории литературного общения Востока и Запада», «Разыскания в области духовного стиха», «Из истории христианской легенды» и многие другие. При такой широкой постановке изучения истории литературы он дает такое яркое освещение русским фактам, которого до сих пор никто не давал, и при этом освещении это настолько всесторонне, что факты литературы в большинстве случаев являются вполне ясными в своем прошлом и вполне исчерпанными. Таким образом, если Веселовский работает, например, в области легенды западноевропейской, то тем самым разрабатывает и русскую легенду. Из работ Веселовского, как образцовую по методу, можно отметить его «Южнорусские былины». Это произведение не только изучает историю русской былины, но и вносит много нового в литературу общеевропейскую и довольно характерно для русской науки. Сущность этой работы заключается в следующем: еще в пятидесятых годах обострился так называемый «малорусский» вопрос; представители русофильства, так называемой «официальной народности», стараются при помощи данных науки, главным образом истории литературы, тенденциозно отвергать право малорусской литературы и языка на самостоятельное существование, отрицая историческую и племенную связь малорусского племени со старой Киевской, а следовательно, по их мнению, и с прямой наследницей ее Московской Русью; по их мнению, современная малорусская литература явление совершенно новое по происхождению, как и само малорусское племя, пришедшее с запада; если есть литература малорусская, то она не старше XVI–XVII вв. по времени возникновения, а некоторые горячие защитники этих взглядов говорят даже, что она не старше XVIII в. (времени Котляревского с его «Энеидой»). В числе доказательств такого мнения приводили, между прочим, и то, что древний эпос, содержащий в себе рассказы о киевском великом князе Владимире и его киевских богатырях, есть исключительная принадлежность великорусского племени и сохранился на севере, то есть потомков киевлян, великорусов; на юге ничего подобного нет, да и не было, прибавляют такие полемисты. Отсюда ясно, что малороссийский народ не имеет права на древний эпос. Путем внимательного и критического изучения того, что дает современная малорусская устная словесность, Веселовский приходит к совершенно определенному выводу, именно: оказывается, что если богатырского эпоса в настоящее время у малороссов нет, то из этого нельзя еще заключать, что его не было совсем; при более внимательном изучении современного малороссийского эпоса (песни-думы, сказки, обрядовая песня, легенды) оказывается, что он был, и что это был тот же эпос, который сохранился в более древнем виде на северо-востоке. Веселовский берет современную малороссийскую сказку о Михайлике: в нее вошли посторонние, чужие элементы. Эти элементы Веселовский отстраняет, и в конце концов получается основа сказки о Михайлике, которая совпадает с великорусской былинной. Вот тот путь, которым идет Веселовский в изучении эпоса: такого рода вывод при прежних теориях, считавших все, что есть в народе, самобытным, был, разумеется, невозможен. Такими же крупными являются и работы Веселовского в области изучения русского духовного стиха, упомянутые выше: это целых три тома, в которых он объясняет, что такое духовные стихи; оказывается, что в современный их состав входили и действительно устно-

народные элементы, и чисто русские, и восточные, и западные, и элементы книжные, притом в разное время. Таким образом, он дает нам и общее представление о нашей устно-народной литературе; она вовсе не есть что-нибудь неподвижное, сохранившееся искони веков, но наоборот, живет той же самой жизнью, что и всякая литература, изменяясь, приспособляясь к условиям времени, воспринимая и выделяя из себя элементы чрезвычайно разнообразные. Таким образом, работы Веселовского окончательно вывели изучение русской литературы на тот широкий путь объективного сравнительного исследования, по которому идет оно в настоящее время: путь намечен Буслаевым, продолжен Веселовским.¹⁸

Тот широкий размах сравнительного изучения литературы, который придан этому изучению Веселовским, потребовал большой разносторонности и исключительной эрудиции и талантливости от историка литературы: выполнение задачи во всем ее объеме было, да и то не всегда, под силу самому только А. Н. Веселовскому; поэтому после Веселовского оказалось наиболее продуктивным разделение труда: отдельные ученые посвящают свои силы отдельным вопросам истории отдельных памятников, причем область международных отношений большей частью получает значение фона для истории памятника, тесно связываемого с почвой русской, то есть изучается преимущественно памятник как факт данной литературы, освещаются международные отношения мотивов памятника, а не мотив, нашедший место в памятнике, в его международном общении. Таковы работы одного из выдающихся историков литературы русской И. Н. Жданова, изучавшего по этому плану важный вопрос о взаимовлиянии литературы книжной и устной на русской почве в своих образцовых по методу трудах «К литературной истории русской былевой поэзии» (Киев, 1881) и «Русский былевой эпос» (СПб., 1895), где жизнь книжного переводного памятника разворачивается широко на фоне отражений его и в среде произведений устной словесности.¹⁹ Образец разработки частного вопроса — мотива, сюжета — в духе А. Н. Веселовского представляет, например, работа Ф. Батюшкова «Спор души с телом в памятниках средневековой литературы» (СПб., 1891), где среди мировых мотивов «прений» нашли место и русские оригинальные и переводные «прения» живота со смертью.

ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЕ НАУКИ

Следующей главой нашего «Введения» в историю русской литературы будет, как было указано, ознакомление, по крайней мере, с главнейшими вспомогательными дисциплинами, при помощи которых мы можем сознательно отнестись к материалу, подлежащему изучению историей древнерусской литературы. На первом месте здесь должны быть поставлены вопросы: где может быть найден материал, и каков этот материал?

¹⁸ Полного подробного очерка деятельности А. Н. Веселовского еще не сделано; есть лишь более или менее полные перечни его работы (Указатель к научным трудам 1859–1895 гг., СПб., 1896; П. К. Симоны, «К XL-летию ученой литературной деятельности А. Н. Веселовского», СПб., 1902). Полное собрание сочинений А. Н. Веселовского издается Академией наук, вышло пока шесть.

¹⁹ Сочинения И. Н. Жданова собраны и изданы в двух томах И. Академии наук (СПб., 1904 и 1907); его «Былевой эпос» не переиздан.

БИБЛИОГРАФИЯ

На первый вопрос отвечает обыкновенно библиография. На второй вопрос ответит ряд отдельных дисциплин, которые специально разрабатывают вопросы, имеющие место, но как частные, и при изучении древнерусской литературы. Сюда относятся: палеография, история русского языка, этнография и т. д. О каждой из этих отраслей, играющих в данном случае роль наук вспомогательных по отношению к истории русской литературы, необходимо сказать, обратив внимание на то, что будет наиболее полезно для изучающих древнерусскую литературу.

Что касается библиографии, то есть той отрасли знания, которая специально собирает указания о материале по той или другой специальности, то в данном случае библиография древнерусской литературы тесно связана с библиографией русской истории вообще. Несомненно, что библиографические труды должны были возникнуть в период собирания материала, то есть в начальный период изучения русской литературы, приблизительно в конце XVIII в. и до 20–30 годов XIX в. Но, конечно, ожидать в это время особого развития библиографии как справочника, как указателя, где какой материал находится, было бы трудно. Когда такого материала накопилось у собирателей достаточно, тогда только и начался библиографический обзор этого материала, его сортировка по отраслям.

Первую серьезную библиографию русской литературы мы видим еще в конце XVII в.,²⁰ но к этому времени библиография еще не отличается ни полнотой, ни совершенством. На более правильный путь библиография вступает уже в конце XVIII и в начале XIX в., тогда, когда уже накопился материал в большей степени, когда пробудилось и в обществе самосознание. Одной из первых работ в области нашей библиографии, к которой до настоящего времени приходится иногда обращаться, была работа Новикова. Новиков, как уже было говорено, издал «Опыт словаря русских писателей», который охватывает, главным образом, XVIII в. и только изредка отмечает крупные литературные факты XVII в. Поэтому материала, который мог бы быть полезен нам для изучения литературы предшествующих столетий, начиная с X или XI вв., у Новикова мы почти не встретим. Это и понятно: тогда, в 1772 г., еще не было почти ничего известно о литературе и очень мало по истории этого старого периода. Новиков, проникнувшись историческим самосознанием, старается оглянуться назад, но дальше XVII в. интересы его не простираются. Но все-таки для изучающих литературу XVIII в. «Словарь русских писателей» Новикова, как составленный по свежим следам, отчасти современником, по фактам самой литературы XVIII в., представляет немалый интерес.

Гораздо более широкое значение в области библиографии приобретает труд другого, уже нам известного деятеля и в области изучения литературы — митрополита Евгения Болховитинова, одного из сотрудников Румянцева, одного из наиболее усердных и ранее других вышедших на научный

²⁰ Этот труд неизвестного начитанного любителя (одни считали им известного в XVII в. ученого Сильвестра Медведева, другие также ученого того же времени Кириона Истомина) издан в «Чтениях в Обществе истории и древностей», 1846 г., кн. 3.

путь исследователей памятников древней письменности, оставившего после себя два словаря, один — «Писателей российских духовного чина», другой словарь «Писателей русских светских». Сами заглавия уже показывают, какого рода материал входил в тот и другой словарь. Здесь мы уже имеем материалы и по древнему периоду русской истории и русской литературы. Само собой понятно, что от Евгения нельзя было требовать безусловной полноты и ясности, потому что он жил в эпоху, когда серьезная разработка истории древней литературы только начиналась. Он был одним из тех, кому впервые приходилось открывать, исследовать сырой материал и знакомить с ним других. Тем не менее «Словари» Евгения (особенно «Словарь писателей духовного чина», как касающийся области духовной литературы, наиболее характерной и обильной в древнем периоде нашей письменности и более близкой самому Евгению по его положению и направлению, и потому отличающийся большей полнотой) сохраняют в значительной степени свое значение: к ним до сих пор приходится обращаться за справками. «Словарь писателей светских» является в значительной доле продолжением, дальнейшим развитием словаря Новикова, но он менее удовлетворителен. Вот главные словари древних писателей, интересные для того времени. Но, конечно, словарями не исчерпывается библиография. Древнерусская литература отличается от современной, прежде всего, тем, что в ней не только часто встречаются, но и преобладают памятники, а не лица, то есть мы знаем много памятников, авторов которых мы не знаем; поэтому отдельные произведения, неизвестно кем написанные, или, по крайней мере, долгое время неизвестно кем написанные, такие произведения с трудом и большей частью случайно могли попадать в словари писателей. Это объясняет, почему рядом со словарями писателей возникают другого рода библиографии: обзоры самих памятников литературы, большей частью анонимных, обзоры их списков, которые дошли до нашего времени от старой эпохи. В этом направлении библиография русской литературы дает очень многое. Прежде всего собиранием, приведением в известность таких памятников занималась вся школа Румянцева, вся созданная им Археографическая комиссия. Материала было извлечено сотрудниками Румянцева очень много. Но его так или иначе нужно было привести в известность, в порядок, и вот мы видим, что приведением в библиографический порядок этого материала занимается ряд видных ученых той же школы, например, П. Строев, Калайдович и др.

Но пока до 50–60 гг. у нас в распоряжении нет таких общих обзоров памятников литературы. Это время наступило позднее, когда уже русская наука вполне сформировалась и вышла на вполне научный путь. К этой эпохе можно, пожалуй, отнести труды, которые имеют отношение к этой области, но не будут в прямом смысле справочными книгами, подобно словарям: имеем в виду описания отдельных рукописных собраний, которые занимают очень видное место, играют видную роль в тех трудах, которыми сопровождается развитие русской науки истории литературы. Но о них придется говорить ниже.

С другой стороны, можно указать труды, которые стараются совместить принципы «Словарей писателей» с принципами чисто библиографического указания на само произведение. Образцом такого рода труда можно назвать

«Опыт Российской библиографии» В. Сопикова (1813–1821 гг., 5 томов).²¹ Сопиков был большим любителем книг, собирателем их. В конце своей деятельности решил издать «Опыт Российской библиографии», то есть перечень всех русских книг, которые были печатаны как церковным, так и гражданским шрифтом. Его кругозор, таким образом, не ограничился теми книгами, которые читались в его время или в период, близкий к нему, то есть до двадцатых годов XIX столетия: он желает дать обзор русской и славянской книги с конца XV в., когда была основана первая славянская типография (в Кракове), и напечатана первая славянская книга (1491 г.), и с половины XVI в., когда основана была первая русская типография в Москве, и напечатана первая русская книга (известный «Апостол» Федорова 1563 г.). Сопиков дает, таким образом, обзор печатных книг с XV и до начала XIX в., и не только книг, но и писателей. Это значительно облегчает наше знакомство с тем, что было сделано в древний период нашей письменности. Следовательно, если у Сопикова мы не будем искать полного материала для изучения древнерусской литературы, то, с другой стороны, найдем обильный печатный материал для этого изучения, поскольку он дошел с конца XV в. и до начала XIX в. и стал известен книжному любителю; а в этом материале мы можем встретить указания, которые полезны и нам, изучающим более древнюю эпоху, даже древнекиевский период, так как ко времени Сопикова уже было издано кое-что из произведений этого периода, например, летописи, «Слово о полку Игореве» и др. К этому указателю и до сих пор приходится довольно часто обращаться исследователям, потому что другого такого общего и полного обзора русской книги за такой большой период времени, который дал нам Сопиков, мы не имеем, несмотря на целый ряд трудов, которые предприняты были позднее Межовым, Ундольским, Каратаевым и другими; эти последние труды²² имеют не общий, а частный и специальный характер.

РУКОПИСИ

Другой группой библиографического материала, важной для историка древней литературы, являются, как сказано, описания рукописей. Но прежде чем говорить об этом, нужно напомнить о том явлении, в связи с которым возникла эта обширная область библиографии — описания рукописей. Нам уже известно, что в конце XVIII в. у нас замечается интерес к собиранию древних предметов, редкостей. В числе их находятся и памятники старинной письменности. Так как русская литература вплоть до второй половины XVI в. могла пользоваться для своего развития только письменностью, то есть литературные памятники сохранялись и распространялись путем переписывания, потому что печатных книг еще не было, то легко себе представить, какую роль играла письменность до второй половины XVI в. Но и тогда, когда появилась печатная книга, привычка распространять рукопис-

²¹ Труд Сопикова был переиздан с поправками В. Н. Рогожиным в 1908 г. (СПб); им же издан подробный указатель к этому труду («Чтения в Обществе истории и древностей» за 1899 г.).

²² Межов издавал библиографию (правда, весьма полную) преимущественно по изданиям XIX в., Ундольский — дополнил списки Сопикова книг церковной печати, Каратаев описывал также церковные книги, но остановился на половине XVII в., Пекарский — книги петровского времени и т. п.

ным путем интересные произведения не утратилась по той простой причине, что первоначально печатные книги были предназначены для узко определенной цели: до конца XVII в. печатались почти исключительно книги богослужебные, притом в ограниченном количестве. По этой причине печатный станок первое время не мог успешно служить для развития всей литературы, а потому рядом с печатными книгами продолжают распространяться рукописные. Громадное количество рукописей пишется и переписывается в течение XVI–XVII вв. В XVIII в. дело обстоит лучше: появление гражданской печати значительно усилило средства литературы, но все-таки и в XVIII в. рукопись не изгнана из употребления. Если припомнить общий характер литературы XVIII в., как он обычно представляется, то увидим, что печатные станки нового петровского шрифта обслуживают не всю русскую литературу, а только ее аристократическую, передовую часть, литературу той части русского общества, которая быстро сближается с Западной Европой или сознательно гонится за этим сближением. Эта часть общества живет новой литературой, развивающейся под сильным воздействием Запада. Остальная, большая часть русского грамотного общества не интересуется или мало интересуется этой чуждой ей литературой; она живет по-прежнему традициями и памятниками старой литературы XVI–XVII вв., читая и перерабатывая их по своим взглядам и вкусам; поэтому новая, передовая, аристократическая литература для этой части общества почти не существует, а потому не существует для нее и печатный станок, который служит теперь таким писателям, как Державин, Ломоносов, Сумароков и др. Книги, удовлетворяющие потребности старого читателя, не воспринимающего новую литературу, по-прежнему должны размножаться при помощи рукописи. И вот мы видим, что в XVIII и даже в начале XIX в. в средних и низших классах русского общества рукопись продолжает еще существовать. Таким образом, древнерусская литература, как рукописная по преимуществу, в своем развитии находится в зависимости от тех средств, которыми она пользуется. Печатный станок передает очень точно то, что написано автором, и передает сразу в массе экземпляров, в нескольких сотнях, тысячах, десятках тысяч и т. д. С рукописью дело обстоит иначе. Там каждый экземпляр приходится воспроизводить отдельно. Следовательно, рукописное дело идет медленно, слабее способствует развитию литературы. В рукописном деле существуют собственные правила, собственные законы, свои навыки. Если в настоящее время такие поступки, как переписывание чужих произведений или их перепечатывание, считаются актом контрафакции, то мы исходим здесь из определенного понятия об авторской собственности: то, что написано каким-нибудь лицом, то принадлежит только этому лицу; если кто воспользуется без согласия автора произведением его, то совершит своего рода кражу — плагиат. Старый русский человек иначе смотрел на литературную собственность: раз произведение было написано, раз оно было пущено в оборот, оно переставало в его глазах быть личной собственностью написавшего. Имя писателя сохраняется, если оно представляет интерес; но по большей части читателя мало интересует имя автора, его гораздо больше интересует само произведение. Часто имя автора совершенно пропадает, произведение становится анонимным. Мы не знаем имени целого ряда авторов, хотя произведения их

существуют: существует, например, целый ряд «Слов святых отец, как жить христианам» — это произведения главным образом практического характера и нравоучительного; авторов этих произведений мы не знаем. Мало этого — иногда для придания этим анонимным произведениям большего значения или из уважения к ним произведения эти приписывались умышленно, чаще неумышленно, другим лицам, известным, авторитетным. Так, например, большой популярностью пользовался крупный писатель, но не русский, а византийский — Иоанн Златоуст, и пользовался популярностью не только в Греции, но и у всех славян, в частности и у нас. И среди русских рукописей мы встречаем массу произведений с именем Иоанна Златоуста в заголовке; но было бы ошибкой предполагать, что все это подлинные произведения Иоанна Златоуста: почти треть их не принадлежит указанному автору, они только надписаны именем Иоанна Златоуста, как лица почетного, чтобы тем самым выразить оценку того или иного важного и любопытного произведения. Словом, произведение, ставшее доступным публике, становится общим достоянием. Всякий, кто имеет список этого произведения, является его хозяином. Отсюда то свободное отношение к подлинным произведениям, которое мы видим в древней письменности, и не только в XI–XII вв., но и в XVI–XVII вв. и отчасти в XVIII в. Взяв известное произведение, писец не считает себя обязанным переписывать буквально: он распоряжается произведением так, как находит нужным. Интересны, например, некоторые произведения, направленные против евреев, не верующих во Христа. Эти произведения переходят из византийской письменности; они ценны в жизни старого читателя, как направленные к защите христианства. Появились они в нашей письменности в XI–XII вв. Наступают XV–XVI вв., период своеобразной русской рационалистической эпохи, окрашенной в некоторой степени чертами еврейства. Произведение, написанное в XI–XII вв., хотя и подходит для известной цели — борьбы православных с жидовствующими, но условия жизни XVI в. уже не те, что были в XI–XII вв. И вот мы видим, что книжник XV–XVI вв., переписывая старое произведение, изменяет его, применяясь к условиям современности, вносит еще много полемических элементов против своих врагов, намеки на современность, угрозы и наказания, которыми грозит еретикам правительство, и таким образом получается переработка старого произведения, новая редакция, причем памятник может сохранить свое прежнее название. Так, существует популярная «Толковая Палея», памятник XII–XIII вв.; в XV в., под влиянием условий борьбы с жидовствующими, он начинает перерабатываться, но в основе сохраняет свое содержание и свое прежнее заглавие. Таким образом, получилась новая редакция «Толковой Палеи». По всем этим причинам разбираться в старинных памятниках нелегко. Недостаточно найти какой-нибудь текст старого памятника: надо убедиться в том, что этот текст на всем протяжении своей литературной истории оставался в том виде, в каком его написали, а это бывает очень редко. Большинство памятников испытывает изменения вроде указанных. Возьмем, например, «Слово митрополита Илариона», памятник XI в. Чтобы установить подлинный его текст, мы должны по возможности собрать большое количество его списков, изучить эти списки, и тогда только окажется возможным установить — и то предположительно — первоначаль-

но подлинный текст. Тогда только мы получим возможность сказать, что «Слово Илариона» имело тот или иной вид.

Такое состояние древней письменности объясняет, почему первые собиратели, изучавшие русскую литературу, собирая рукописи, не говоря уже о погоне за редкостью, старались собрать как можно больше того, что осталось от древнерусской литературы. В зависимости от того, при каких условиях приходилось работать собирателю, получалось большее или меньшее количество материала. В русском обществе еще в конце XVIII в. появились специальные собрания рукописей.²³ Это был своего рода патриотический подвиг, спорт пробуждавшегося самосознания. Но, начиная с тридцатых годов XIX в., особенно в московском обществе, собирательство развивается в своего рода страсть. Появляется целый ряд собраний. Прежде всего, состоятельные люди, родовитые дворяне и купцы, начинают собирать коллекции рукописей. Позднее этим собранием занимаются и частные и казенные учреждения, само правительство. Не имея возможности приобретать все, что представляет интерес, начинают изучать собрания, которые сохранились до нашего времени от старины при церквях, при монастырях, в отдельных учреждениях, вроде бывших старых приказов Московского государства, и т. д. Обладатели рукописного материала и сами стараются разобраться в этом, оказавшемся действительно огромным, материале. Сразу этого сделать, конечно, не было возможности: для этого не хватает ни сил, ни средств. Приходилось издавать только то, что было можно, чаще же ограничиваться более скромной ролью: приводить в известность то, что до сих пор нашлось. Эту то цель и преследуют те описания рукописей, о которых мы начали говорить. С тридцатых годов и до настоящего времени эта работа непрерывно продолжается, но далеко не все добытое до сих пор приведено в известность, хотя имеется в печати уже целый ряд описаний.

Перечислять все эти описания бесполезно;²⁴ для нашей настоящей цели достаточно дать понятие об этой отрасли библиографии. Но все же нужно указать на некоторые рукописные собрания, с которыми нам чаще всего придется иметь дело, и которые представляют наибольшую научную ценность для изучающего историю литературы. Параллельно с указанием наиболее ценных собраний рукописей укажем и на те описания, которые существуют для этих собраний, причем ограничимся преимущественно московскими крупными собраниями, как наиболее нам доступными; описания эти, помимо непосредственной библиографической, иногда имеют ценность и чисто историко-литературную.

На первом месте из таких собраний нужно поставить Московскую Синодальную (Патриаршую) библиотеку. Она находится в Кремле при синодальной, или патриаршей, ризнице. Эта библиотека представляется одной из

²³ Первое собрание, составлявшееся с научной целью, было создано Академией наук, которая еще по завету Петра Великого должна была собирать летописи и хронографы для создания истории России.

²⁴ Имеются довольно полные перечни печатных описаний рукописей, каков, например, в «Очерке кирилловской палеографии» Е. Ф. Карского (Варшава, 1901), стр. 18–32; А. И. Соболевского, «Славяно-русская палеография» (изд. 2, СПб., 1908, стр. 18–19); см. также в предисловии к начатому (вышел пока первый выпуск) большому труду Н. К. Никольского «Рукописная книжность древнерусских библиотек» (XI–XVII вв.), СПб., 1914 (изд. «Общества любителей древней письменности»), стр. XIII и сл.

наиболее ценных библиотек в России по значению собранных в ней памятников, по своему старейшему происхождению. Название ее «патриаршей» показывает, что эта библиотека рукописей существовала еще тогда, когда существовало у нас патриаршество, то есть еще в XVII в. Это была домашняя, подручная библиотека патриарха всероссийского, главы русской церкви, и в силу того положения, которое занимал в государстве глава русской церкви, и в силу интереса, который он проявлял к русской письменности, преимущественно церковной, эта библиотека сосредоточила в своих стенах такие крупные и древние памятники. Там мы находим памятники XI в., например, сборник 1073 г. князя Святослава, целый ряд «Апостолов», «Евангелий», «Творений святых отцов», — и все это в древних списках, часто даже XI, XII, XIII вв. Очевидно, эти рукописи собирались здесь в течение долгого времени, вероятно, отчасти еще митрополитами — до утверждения патриаршества. Одним из крупных вкладчиков в этом направлении был патриарх Никон. Решившись ввести в церковный обиход книгу новой печати, патриарх для справок собирал те старые рукописи, на основании которых можно было бы произвести исправление богослужебной книги, подлежащей изданию. Так как в этом отношении важное значение представляли книги греческие, с которых был когда-то сделан перевод всех церковных книг, то он снаряжает экспедицию под начальством дьякона Арсения Суханова на Восток, чтобы собрать нужные для этого книги. Суханов тратил много денег на собирание книг на Афоне, в Иерусалиме, на Балканском полуострове и собирает их в громадном количестве; книги эти греческого и реже южнославянского происхождения. В то же время патриарх, пользуясь своей властью, рассылает по всем так называемым «степенным» монастырям, то есть монастырям, которые в своем управлении связаны с центральным управлением московского патриарха, указы, чтобы они присылали в Москву старые богослужебные книги из своих библиотек. Таким путем собралось громадное количество книг, древних рукописей от самого древнего времени, греческих от VI–VII вв., славянских рукописей XI в. и т. д. Несомненно, это собрание в научном смысле представляет громадный интерес и громадную ценность, но оно несколько односторонне по своему содержанию: собрание производилось для справок при исправлении церковных книг; следовательно, это будет церковная литература, прежде всего, которая исчерпывается, главным образом, священным писанием, богослужебными книгами, писаниями отцов церкви, которые играют важную роль в церковном обиходе, в церковной литературе. Остальные же литературные произведения собирались, разумеется, не так старательно и составляют меньшую и более или менее случайную часть библиотеки. Как известно, в половине XVII в. патриарх Никон строит свой скит, Новый Иерусалим, иначе Воскресенский монастырь, где также старается объединить возможно большее количество книжного богатства. Так составляется знаменитая Воскресенская библиотека из древних рукописей, но уже не столь односторонне подобранная, хотя все же преимущественно церковная. Это собрание недавно было перенесено в Синодальную библиотеку вместе с небольшими коллекциями других московских монастырей. Таким образом, Синодальная библиотека является своего рода памятником практической деятельности патриарха Никона в XVII в. и одним из

центральных собраний рукописей, а потому описание ее богатств для нас очень важно. Там мы найдем древнейшие памятники языка и древнейшие памятники славянской письменности, поскольку эти памятники входят в историю русской литературы. Лучшим, образцовым, которое оставляет за собой позади все другие, является «Описание рукописей Синодальной библиотеки» (Москва, 1855–1869, 4 тома), составленное, но, к сожалению, не оконченное большими учеными А. В. Горским и К. И. Невоструевым. Горский был преподавателем, а затем ректором Московской духовной академии в пятидесятых и шестидесятых годах, т. е. в то время, когда академия обладала лучшими научными силами. В то время относились с большим вниманием к научным потребностям духовенства, Синод отпускал большие средства на выполнение таких научных потребностей. Целый ряд второстепенных ученых и студентов академии командируется на помощь Горскому и Невоструеву; дело идет медленно, но строго научно. В результате мы получаем четырехтомное описание рукописей Синодальной библиотеки. Туда вошли все древнейшие рукописи священного писания, богослужебных книг, отцов церкви и в значительной степени памятники русской литературы более позднего времени, начиная с XIV и кончая XVII в. Это описание действительно удовлетворяет самым строгим научным потребностям. Оно является не только библиографическим трудом, но и крупным трудом по истории литературы. Так как Горский и Невоструев были исследователями, стоящими вполне на научной почве, а разработана древняя письменность была еще слабо, то они не только описывали то, что видели в библиотеке, но и должны были производить расследование того, что там находили; а находили они много нового, неизвестного, необследованного. Постепенно их описание превратилось в целый ряд научных исследований по отдельным памятникам, с которыми им пришлось встречаться в библиотеке. К этим описаниям Горского и Невоструева мы должны постоянно обращаться за справками, за указаниями о том, на какой научной стадии стоит в настоящее время тот или другой вопрос. Для примера достаточно указать на вопрос о переводе священного писания на славянский язык, имеющий громадное значение для историка литературы, потому что язык церковной службы прежде всего является литературным языком для древней Руси, а священное писание — источником первого знания. Поэтому литературная история священного писания на славянском языке представляется крупной страницей в истории русской литературы: эту страницу на основании исследования рукописей и написали Горский с Невоструевым. Если бы мы хотели познакомиться с вопросом, как совершался перевод священного писания на славянской и русской почве в течение целого ряда веков, но оставили бы в стороне труды Горского и Невоструева, то не узнали бы и половины того, что должны были бы знать.²⁵

Затем идут другие собрания, имеющие также крупное значение, и описания которых до известной степени являются необходимыми для историка

²⁵ Для непосредственного пользования рукописями Синодальной библиотеки существует довольно полный их обзор архиепископа Саввы (Указатель... М., 1858) и архиепископа Владимира (Систематическое описание рукописей Московской Синодальной библиотеки, ч. I, М., 1894) — для греческих рукописей; для рукописей Воскресенской библиотеки, вошедшей в состав Синодальной, есть краткое, не вполне точное описание архимандрита Амфилохия (М., 1875).

литературы, и не только как справочные пособия. Это прежде всего — самое крупное по объему из московских собраний, а именно: собрание Румянцевского музея, являющегося в значительной степени результатом деятельности Н. П. Румянцева, о котором уже не раз приходилось говорить. В числе прочих редкостей, которые Румянцев собирал для своей библиотеки, было собрание рукописей, около 500 с небольшим рукописей. Благодаря своему влиянию и положению, в числе этих рукописей Румянцев мог сосредоточить ряд крупных и ценных памятников не только литературы церковной, но и литературы светской. Собрание самого Румянцева является, несомненно, если не особенно крупным по своему объему (синодальное собрание почти в три раза больше по числу рукописей), то по своему содержанию стоит не ниже, если не выше синодального собрания. Преимущество его заключается в том, что оно не является собранием, составленным со специальной целью, какова Синодальная библиотека, а составлено учеными, которые понимали всю широту и важность всестороннего изучения русского прошлого. Оно богато по разнообразному подбору текстов, которые в него вошли; но еще большую ценность приобретает собрание Румянцева в связи с тем описанием, которое было к нему составлено. Это описание составлено родоначальником научного изучения славянского и русского языка, знаменитым А. Х. Востоковым. Описание рукописей Румянцевского музея, составленное Востоковым, вышло в 1842 г. Востоков составлял его в течение с лишком 19 лет; это вышло также непростое описание того, что содержится в Румянцевском собрании: Востокову, так же, как и Горскому с Невоструевым, пришлось иметь дело с громадным количеством новых неизвестных памятников и быть одним из первых, приступивших с научным методом к рукописи. Он их описывает и исследует, хотя не так подробно, как Горский и Невоструев, но дает указания не только внешних, но и внутренних свойств данного памятника. Описание Востокова является такой же настольной книгой для историка литературы, как и описание Горского и Невоструева. Мало того, описание Востокова имеет и более широкую цель. Востоков был знатоком палеографии, то есть исследователем древней письменности как искусства, как фактора культуры. Поэтому в румянцевском описании сосредоточено большое количество научных данных для истории нашей письменности как искусства, для нашей палеографии. Эти замечания настолько ценны, что А. Н. Пыпин еще в пятидесятых годах сделал извлечение из описаний рукописей Румянцевского музея этих данных и дал, таким образом, первый учебник русской палеографии. Несомненно, что эта сторона румянцевского описания показывает, почему мы до сих пор часто обращаемся к описанию Востокова, не только отыскивая там указание на известный текст, но и стараемся узнать, что сказано об этом тексте таким осторожным, образцовым исследователем, как Востоков.

Но собрание Румянцевского музея не ограничивается собранием Румянцева. Как известно, Румянцевский музей постепенно превратился в публичную библиотеку. В собрание Румянцева поступают одно за другим любительские собрания рукописей 40–50-х гг. и делаются общественным достоянием. Туда поступило одно из крупных собраний — В. М. Ундольского, около 1500 рукописей и более тысячи старопечатных книг, отчасти собрание известного исследователя славянского Востока В. И. Григоровича, исследователя

славянства и греческого искусства Севастьянова, ряд собраний других ученых: так, здесь мы находим большое собрание в 700 с лишком рукописей Н. С. Тихонравова, собрания Беляева, Пискарева, Большакова, А. Попова и других. В настоящее время Румянцевский музей насчитывает в своем собрании уже более 9000 славянских и русских рукописей,²⁶ причем только около 500 падает на румянцевское собрание. Разумеется, такое крупное собрание является важным источником для изучающих русскую литературу. Правда, там есть еще много неизученного, нового, но вместе с тем есть и описания собранного; но они, конечно, не могут быть поставлены рядом с описаниями Востокова, Горского и Невоструева: это простые каталоги ежегодных приобретений музея в его «Отчетах».²⁷

Наконец, третьим собранием, которое представляет немалый интерес по своему объему и разнообразию, является собрание Исторического музея. Оно еще до сих пор не имеет никакого описания, кроме карточного, инвентарного; пользование им пока довольно затруднительно ввиду отсутствия особого такого описания. В этом собрании насчитывается около 8000 рукописей, преимущественно русских, древних немного, но зато там большое количество рукописей с роскошными, интересными заставками, миниатюрами, что дает возможность изучать историю искусства, историю русской графики.

Наконец, четвертое из крупных и ценных собраний в Москве — это библиотека при Синодальной типографии с 2000 приблизительно рукописей, начиная с XI в. (такова Саввина книга — Евангелие), составившаяся частью еще в XVII в. при Московском печатном дворе и бывшая прежде соединенной с Патриаршей Синодальной. Часть рукописей имеет печатные каталоги. Библиотека важна для изучения развития у нас печатного дела с XVII в. и до начала XIX в.

Кроме этих собраний, в Москве есть и еще собрания рукописей, которые большей частью не имеют печатных описаний, например, большое собрание епархиального ведомства, небольшое собрание Московского университета и другие известные собрания. Среди них должно быть отмечено собрание, которое занимает видное положение в науке: это собрание А. И. Хлудова. Оно находится в единоверческом Никольском монастыре. Хлудов был богатым московским фабрикантом, старообрядцем. Он тратил много денег на собиранье редких книг и, как старообрядец, на собиранье старых печатных книг. Он пользовался большим уважением и доверием среди своих единоверцев; поэтому ему удалось при своих средствах составить такое собрание, какое редко кому удавалось в наше время. Он приобретает рукописи южнославянские, чрезвычайно ценные, дорогие, древние, собранные А. Ф. Гильфердингом; к нему стекаются рукописи, которые хранились у старообрядцев, и которых последние нестарообрядцам не продали бы. Это собрание после смерти Хлудова поступило в единоверческий монастырь и составляет собственность этого монастыря; но, несмотря на это, оно является общедоступным. Оно описано одним из лучших знатоков древних рукописей, одним из наиболее опытных библиографов, именно Андреем Поповым,

²⁶ К 50-летию музея (1913 г.) числилось 9723 ед. хр.

²⁷ Только собрание Ундольского имеет отдельное, но не оконченное, сжатое описание.

который в данном отношении является учеником Горского, Невоструева, Востокова, Тихонравова и других. Его описание может удовлетворить не только библиографов. Он знает цену каждого отрывка, каждой статьи, которые находит в хлудовском собрании; поэтому, если он и не пускается в подробные исследования, то делает ценные указания, а иногда и издает целиком произведения, которые по своей ценности и редкости имеют большое значение. Поэтому описание собрания Хлудова является в то же время и изданием наиболее ценных памятников, поскольку эти памятники сохранились в рукописях Хлудова.

Из других московских собраний, представляющих более или менее важное значение для исследователей древней литературы, можно упомянуть библиотеку Общества истории и древностей при Московском университете, имеющую подробные печатные каталоги рукописей (более 400, с XIV в. и по XVIII в.), П. Строева (1845) и Е. И. Соколова (1905), библиотеку Архива Министерства иностранных дел, куда вошли собрания князя Оболенского (преимущественно исторического характера), Мазурина, свое собрание и др.; к сожалению, это богатое собрание печатного каталога до сих пор не имеет.

Нужно, наконец, упомянуть также об одном собрании, которое представляет несомненный интерес для историка литературы: это бывшее собрание Чудова монастыря (в Кремле). Чудов монастырь — митрополичий и один из самых крупных по своему литературному и общественному значению в древней Руси. Он имел большое собрание рукописей, отличающихся большой ценностью. Там в большом количестве находятся списки XII–XVII вв. книг священного писания, отцов церкви, между ними — список «Четьи-Минеи» митрополита Макария и др.²⁸ Это собрание долгое время было недоступно или почти недоступно, имеет краткое и не везде точное описание, составленное киевским профессором духовной академии Петровым, которому удалось пробраться в стены монастыря. Теперь это собрание находится в Синодальной библиотеке. Описание Петрова дает, конечно, хотя и неполные, указания на то, что там может быть найдено.

Остается указать еще на немногие из подобных собраний, находящихся не в Москве. Одним из владельцев крупных собраний около Москвы является Троицкая лавра. Эта лавра — один из старых монастырей, которые играли крупную культурную роль, начиная с XV в. и в течение всего XVI и XVII вв. Поэтому естественно, что там скопились большие книжные богатства. В той же Троицкой лавре находится и Московская духовная академия, высшее духовно-научное учреждение, для которого старая литература, в особенности духовно-церковная, должна представлять немалый интерес: в виду этого в пятидесятых годах в духовные академии в лучшую пору их научной жизни — в Петербургскую, Московскую и Казанскую — были переданы старые библиотеки из других мест, главным образом из монастырей, старых культурных центров Руси. В Московскую академию попала библиотека Волоколамского монастыря (Московской губернии), одна из крупнейших библиотек XVI–XVII вв.; в этом монастыре сосредоточивался большой круг ученых, преимущественно консервативного направления; здесь широко культивировалась

²⁸ Это сокращенный, сделанный в 1600 г. список: два полных, составленных самим Макарием, находятся в Патриаршей Синодальной библиотеке.

письменность. Поэтому в Троицкой лавре, помимо своих, оказались собранными большие книжные сокровища. Лаврские рукописи и рукописи академии имеют печатные каталоги. Правда, эти каталоги не представляют большого научного труда, но имеют характер хорошего справочного указателя.²⁹

Кстати, следует упомянуть о библиотеке Казанской академии. Это тоже один из крупных центров, где сосредоточено довольно много материала. В Казанскую духовную академию перевезены собрания с Севера: из Соловецкого и других монастырей Беломорского поморья. Для них тоже существует каталожное обстоятельное описание (Казань, 1881, 1885, 1898 гг., 3 т.), но неоконченное.

Что касается Петербурга, то он, как и Москва, представляет большое сосредоточение рукописного материала. Здесь на первом месте должна быть поставлена Публичная библиотека, обладающая громадным количеством рукописей; это самое крупное собрание рукописей в России.³⁰ Рукописи эти описываются в «Отчетах» библиотеки, хотя и очень кратко и неполно, что составляет невыгодную сторону пользования этой библиотекой. Затем большое собрание рукописей есть в Академии наук, где рукописи собирались с самого основания Академии с двадцатых годов XVIII столетия. По уставу Академия имела даже обязанность собирать памятники древнерусской истории и литературы, и на ней лежала обязанность издавать эти памятники. Академия первое время собирала памятники, но не особенно усердно, потому что в XVIII в. там господствовал среди ученых иноземный элемент, который не был в этом заинтересован. Поэтому только в наши дни появляются более или менее обстоятельные описания рукописей, находящихся в академической библиотеке. Третьим собранием, находящимся в Петербурге и представляющим интерес, является собрание духовной академии, особенно ценное для нас. В состав этого собрания вошли собрания рукописей двух культурных центров древней Руси, а именно: из Новгорода, который в течение долгого времени, вплоть до конца XV в., был несомненно самым культурным и литературным центром всего Севера: около св. Софии Новгородской группировались ученые новгородцы; Софийская библиотека еще в XVI и XVII вв. славилась своим богатством. В богатых новгородских монастырях тоже были сосредоточены издавна большие собрания рукописей. Все эти собрания и перенесены в духовную академию. Другая библиотека, которая поступила в духовную академию, это — библиотека Кирилло-Белозерского монастыря: в XV–XVII вв. Кирилло-Белозерский монастырь стоял во главе целого общественно-литературного течения «Заволжских старцев», этих аскетов-рационалистов. Монастырь этот сыграл очень важную роль в нашей истории. В нем несомненно, как и в других подобных центрах, должны были быть сосредоточены большие книжные богатства, которые теперь и вошли в состав Петербургской духовной академии. Эти рукописи новгородские и кирилло-белозерские до сих пор не имеют полных порядочных описаний.

²⁹ Каталоги составлены: для Лавры — иеромонахом Арсением (М., 1878–1879), для Волоколамских рукописей — иеромонахом Иосифом (М., 1882).

³⁰ В 1910 г. в нем было более 36 с половиной тысяч рукописей славянских и иноязычных, начиная с V–VI вв. и кончая XIX. Здесь же хранится древнейшая славянская датированная рукопись — Остромирово евангелие 1056–1057 гг.

Описание новгородских рукописей еще только начинается, пока вышло три тома, охватывающие незначительную часть этого громадного собрания.³¹

Кроме Москвы и Петербурга, большим средоточием рукописного материала является Киев с его академией. Киевские собрания большой древностью собранных рукописей не отличаются, но важны как собрания материалов для истории местной, юго-западной и малорусской литературы XV–XVIII столетий. Большинство рукописей сосредоточено в библиотеке академии, Печерской лавре и отчасти монастырях (например Михайловском). Большинство этих собраний описаны кратко, но точно в большинстве случаев, профессором академии Н. И. Петровым («Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии», 3 вып., Киев, 1875–1879 гг., и «Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве», 3 вып., М., 1891, 1896, 1904 гг.). Собрание рукописей, интересных для юго-западной же литературы, есть и в Вильне в Публичной библиотеке (каталог его издан в 1882 г. Ф. Добрянским.).

Нет надобности перечислять описания мелких собраний. Достаточно и того, что было указано, для того чтобы представить себе, какого рода источники и пособия находятся в нашем распоряжении. В общем следует отметить еще только то, что в большинстве монастырей, если только они имеют за собой более или менее значительное историческое прошлое, сохраняются остатки прежнего их книжного богатства; в одних монастырях сохраняются они бережно, в других гниют, тлеют, раскрадываются, расхищаются. Кроме этого, очень многие из этих естественных книгохранилищ привлекли к себе внимание экспедиций, собиравших рукописи, и затем внимание развивших свою деятельность собирателей, которые не пренебрегали никакими средствами для приобретения книг, вследствие чего из монастырей пропадали рукописи и попадали в частные руки, но тем спасались иногда от неминуемой почти гибели. Затем в большинстве русских провинциальных центров, главным образом в губернских городах, учреждаются в наше время Архивные комиссии, которые собирают в свои библиотеки и сберегают местные источники для русской истории и литературы. Большинство этих Архивных комиссий пользуются в качестве источников для своих собраний теми же мелкими монастырями и церквями, где уцелели еще небольшие собрания рукописей. Все это понемногу описывается, частью поступает в библиотеки комиссий. Некоторые комиссии в этом случае достигают больших успехов, например, Тверская, которая обладает собранием до 2000 рукописей в своем музее; из них некоторые описаны.

Наконец, и за пределами России есть рукописный материал, полезный для историка литературы, главным образом в тех славянских землях, которые культурно в прошлом более или менее тесно были связаны с Русью, а также в западноевропейских библиотеках (Вена, Берлин, Дрезден, Париж, Лондон и Рим) есть небольшие коллекции славянских и русских рукописей, в большинстве случаев имеющих описания в каталогах этих библиотек.³²

³¹ Составляются Д. И. Абрамовичем: вып. I (книги священного писания) — СПб., 1905; вып. II (Четырех-Миней, Прологи, Патерики) — 1907 г. и вып. III (сборники) — 1910 г.

³² Общий, несколько устаревший и неполный обзор русских рукописей в заграничных библиотеках составлен был С. Строевым («Описание памятников славяно-русской литературы»... М., 1841).

Но особенно крупные собрания и наиболее важные для нас сосредоточены, разумеется, у славян, главным образом в Праге (Чехия), Загребе (Хорватия), Белграде (Сербия), Софии, Филиппополе, Рыльском монастыре (Болгария), отчасти на Афоне, где с давних пор был культурный центр для славян и русских. Довольно значительное собрание преимущественно русских и притом чаще южнорусских рукописей мы знаем во Львове (Галиция). Почти все эти собрания также имеют более или менее удовлетворительные описания.³³

Таким образом, главным источником для нашего ознакомления с русской литературой древнего периода являются рукописи. Этими рукописями приходится постоянно почти пользоваться непосредственно, разыскивая и изучая их. Из всего этого громадного количества рукописей, которые являются главным источником древней литературы и которые дошли до нашего времени, а также памятников, в них заключающихся, издано сравнительно немного. Если у нас есть целый ряд изданий, подчас достаточно крупных, которые посвящены как раз этим древним памятникам, то это все-таки незначительная доля того, что приведено в известность, и что нам нужно еще привести в известность. Поэтому почти ни одна работа по древней литературе до сих пор не может обойтись одними печатными изданиями материала: постоянно приходится обращаться к рукописям, нередко по довольно элементарным и крупным вопросам. Тем не менее, теперь издания древних памятников уже представляют целые серии, подчас многотомные, стоившие много труда, подчас многолетнего и сложного, целого ряда ученых.

ИЗДАНИЯ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Для ознакомления с этим важным пособием для изучения древней литературы, хотя бы в общих чертах, нужно указать на наиболее крупные научные предприятия, в которых чаще всего и можно найти богатый материал, и к которым чаще всего и приходится обращаться. Материалом по древней письменности занимаются не только и не столько отдельные лица, сколько целые ученые общества, главным образом столичные исторические и археологические. Опять-таки остановимся только на некоторых наиболее крупных и важных в этом отношении.

Начнем опять с Москвы. Здесь на первое место нужно поставить Общество истории и древностей российских при Московском университете. Это общество существует уже более столетия и по самому своему уставу обязано издавать этот материал. Целью основания общества была разработка древнерусской истории и древнерусской литературы и в частности (о чем прямо было сказано в уставе) издание летописей. Издания этого общества носят название «Чтения в Обществе истории и древностей российских». Это издание в каждой книге состоит из отдельных частей: с одной стороны, это исследования, касающиеся преимущественно русской истории и истории

³³ Пражские рукописи описаны М. Сперанским (М., 1894), белградские — Л. В. Стояновичем (Белград, 1901 и 1903), софийские — Б. Цоневым (София, 1910), рыльские — Спространовым (София, 1892), филиппопольские — Дьяковичем (Пловдив, 1906), афонские — Савой Хиландарцем (Прага, 1896), львовские — И. С. Свенцицким (Львов, 1906, 1911).

древней русской литературы; затем идет вторая половина книги, заполненная обыкновенно изданием литературных и исторических документов, которые извлекаются обыкновенно из архивов, из рукописных библиотек. Ни одному историку литературы, занимающемуся древней литературой, нельзя обойтись без справок по этим изданиям. В течение ста лет общество сделало очень и очень много. Пользоваться этими изданиями в настоящее время очень легко, существуют подробные библиографические указатели к ним: один — составленный И. Е. Забелиным, другой — С. А. Белокуровым. Этот последний указатель постоянно систематически пополняется, благодаря чему пользование изданиями общества значительно облегчается. Другие ученые общества в Москве, которые бы так много сделали для изучения древнерусской литературы, указать трудно. Другие ученые московские общества не преследуют изучения специально древней русской истории и древней русской литературы. Правда, эти материалы встречаются в трудах этих обществ. Можно, например, указать Московское археологическое общество, где есть даже специальная Славянская комиссия, образованная, главным образом, для исследования старинных памятников и в связи с ними памятников русских. Кроме того, эти памятники издаются и другими научными учреждениями, например, в «Записках» университета. Но это все единичные случайные явления, которые общего значения не могут иметь.

Издания древних памятников сосредоточены, главным образом, при петербургских ученых обществах. Там на первом месте должна быть поставлена Академия наук, а именно отделение русского языка и словесности, которое имеет два специальных органа для этих целей: «Сборник» и «Известия», а кроме того, целый ряд отдельных изданий, каковы «Памятники славянского языка и литературы», «Памятники древнерусского языка и литературы» и др. Ко всем этим изданиям печатаются время от времени указатели, что облегчает отчасти пользование этим большим материалом. В Петербурге же есть и другое общество, которое посвящает себя специально изданию этих памятников, — Общество любителей древней письменности. Это общество издает преимущественно роскошные издания, но издает и многие чисто научные труды, главным образом по исследованию текстов, которые могут быть важны для историка литературы. Общество любителей древней письменности насчитывает теперь почти двести томов, или выпусков, изданий, в которых почти исключительно помещены памятники древней письменности, начиная с XI в. Там есть издания, дающие полные факсимиле (снимки) с таких памятников, каковы сборник Святослава 1073 г., изданное роскошно, с воспроизведением иллюстраций, житие Николы и др., которые, таким образом, представляют в то же время и памятники древнего искусства. Затем, это общество издает целый ряд памятников более позднего периода. Несомненно, это общество, несмотря на свой несколько капризный, аристократический характер, оказывает большие услуги делу ознакомления с нашей древней письменностью, и издания его представляют большой интерес для историка литературы.

Еще большее значение имеет Археографическая комиссия. Это наследница румянцевских археографических экспедиций. Археографическая комиссия занимается изданием специально русских исторических литературных

памятников. Этой комиссии мы обязаны изданием крупнейших источников древнейшей литературы, прежде всего, изданием русских летописей. В настоящее время этих летописей издано с лишком двадцать томов, в которых мы найдем уже все главнейшие тексты памятника. Другое предприятие Археографической комиссии, которое важно для историка литературы — издание макарьевской «Четьи-Минеи». Это памятник XVI в., совмествивший в себе почти всю церковную или имеющую отношение к церкви письменность, кончая половиной XVI в.: жития, поучения, переводные и оригинальные памятники нашей преимущественно церковно-духовной старины и т. д. Составлена она была митрополитом Макарием, современником Грозного. В подлиннике это — громадный труд, представляющий ряд больших томов; он постепенно, лист за листом, издается Археографической Комиссией. Кроме этого собрания, это общество издает и другие, более мелкие памятники: Патерик Печерский, отдельные списки летописи, отдельные собрания древних документов, которые имеют большое юридическое и историческое значение, но не лишены значения и для историка литературы, каковы «Русская историческая библиотека», «Летопись занятий».

Наконец, в отделе библиографии собственно древней литературы следует отметить и такие издания, которые, имея в виду громадный объем, разнообразие и пестроту рукописного материала по содержанию и по времени его происхождения, как изданного, так, еще более, лишь приведенного в известность, имеют своей ближайшей целью помочь исследователю разобраться в этом материале, сгруппировав его по определенному принципу. Работы в этом направлении еще далеки до своего окончания, все же следует отметить, как полезные для историка литературы, некоторые попытки объединить этот материал, хотя бы отчасти. К таким работам относятся, например: Н. В. Волкова «Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI—XIV вв. и их указатель» (СПб., 1897, издание «Общества любителей древней письменности», Памятники СХХIII), где автор дает, главным образом, внешнюю историю древнейших памятников нашей письменности, классифицируя их по содержанию (например, все сохранившиеся с XI и по XIV в. Евангелия, богослужебные книги, творения отцов церкви и т. д.). Большой полнотой отличаются «Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.)» Н. К. Никольского (СПб., 1906), имеющие в виду дать перечень сохранившихся списков оригинальных произведений этого времени. Для позднего времени важен труд А. И. Соболевского «Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. Библиографический указатель» (СПб., 1903), дающий обильный материал и ценные указания для истории литературы этого времени. К числу таких же пособий следует отнести огромный «Опыт русской историографии» В. С. Иконникова (2 тома в 4 больших книгах, Киев, 1891—1892 и 1908), где с большой полнотой охвачен и историко-литературный материал, введенный в область русской историографии вообще.

Вот в нескольких словах общий очерк того, где сосредоточены памятники древней письменности и где сосредоточена их разработка. Теперь обратимся к более внимательному изучению этого материала. Конечно, больших

подробностей в этом случае от нас требовать нельзя, потому что это значило бы превратить курс русской литературы и введение в нее в отдельную отрасль историографии; но тем не менее указать на некоторые научные области, имеющие практическое значение при изучении этого материала для того, кому придется иметь с ним дело, кто возьмется за историю древней литературы, необходимо.

ПАЛЕОГРАФИЯ

Прежде всего, одним из главнейших пособий, необходимых для изучающего древнюю литературу по памятникам, кроме библиографии, является специальная дисциплина *палеография*, то есть учение о древней письменности и ее развитии. Эта наука несомненно представляет одно из главных пособий для изучающего древние памятники, по той простой причине, что древние памятники, даже изданные, далеко не всегда доступны для правильного понимания человеку неподготовленному, не говоря о том, что специальными познаниями должен обладать человек, обращающийся к сырому, не изданному материалу. Этим объясняется, почему палеография входит в курс наук высших учебных заведений. Историк литературы, если даже он не посвящает себя специально палеографии, необходимо все-таки обладать некоторыми палеографическими сведениями. Необходимость знакомства с палеографией объясняется самим свойством и историей того материала, который подлежит исследованию историка литературы. Материал этот дошел, главным образом, в виде рукописей. Эти рукописи бывают чрезвычайно различного происхождения и по времени, и по месту. На рукописном материале отражается сама история русской литературы, связь этой литературы с другими литературами; на рукописи отражаются часто жизненные факты, важные для истории литературы, памятника, в рукописи помещенного, каковы сношения отдельных областей друг с другом, впечатления читателя, степень понимания им содержания написанного и т. д. Палеография помогает установить и время происхождения памятника. Если, например, возьмем какой-нибудь древний памятник и при помощи палеографии определим время рукописи, например, установим, что она не моложе XIV в., то это укажет нам, что и лежащее перед нами произведение не может быть моложе XIV в. Но, присматриваясь внимательнее к письму этой рукописи, мы часто можем открыть, что эта рукопись XIV в. восходит по оригиналу, с коего она списана, к более старому времени: начертания могут указать, что оригинал мог быть XII–XIII вв. Раз мы получим вывод, что текст лежащего перед нами произведения по списку XIV в. списан с текста XII–XIII вв., то и сам памятник получает более точное определение по времени. Затем, некоторые особенности наших рукописей, не только библиографические, но и художественные, прямо дают указание на время происхождения рукописи, а через это дают указание на время и характер того литературного памятника, который подлежит нашему исследованию. Присматриваясь ближе к рукописи, мы находим иногда и другие данные, например, в рукописях встречаются *записи*, которые, если их умело дешифровать, указывают на время происхождения самой рукописи и подчас самого памятника. Поэтому известное

ознакомление и внимательное изучение рукописи даже с внешней стороны может быть интересно не только само по себе, но оно может дать полезные указания для исследования данной рукописи в литературном отношении. На этом основании и во «Введение» в историю русской литературы необходимо должны входить хотя бы самые элементарные указания того, каким образом можно извлекать из рукописи данные, необходимые для истории памятника, в ней заключенного. А для этого должны быть даны необходимые элементарные указания для первого ознакомления с рукописью, с текстом.

Что касается наших рукописей, то мы знаем, что древнейшие тексты, которые доступны нам, не восходят к самому началу русской письменности. Письменность началась у нас, по-видимому, еще до официального принятия христианства, то есть до конца X в. Христианство было и раньше на Руси, и уже в то время христианское население пользовалось, вероятно, письменностью; но рукописи тех времен до нас не дошли. Но от XI в. уже есть тексты в нашем распоряжении. Нужно сказать, что русская литература в этом отношении счастливее других литератур: старейший памятник русской письменности носит даже точное указание на время и, отчасти, место своего происхождения: это знаменитое «Остромирово Евангелие», писанное в 1056 г. для новгородского посадника Остромира. Писано оно, однако, не в Новгороде, а где-то на юге России, по-видимому, в Киеве. Оно представляет образчик древнейшей русской письменности. Это «Остромирово Евангелие» является памятником, по которому можно судить, чем была книга (правда, роскошная) в древнюю эпоху. Прежде всего, эта рукопись писана не на бумаге, а на *коже* (на пергаменте). Довольно долгое время письменность не только у нас, но и на Западе, не знала того писчего материала, который мы называем бумагой. В древнейшее время писали на камнях, на металлах. Так написаны разные надписи, дошедшие до нас из древнейших времен истории Востока, Греции, Рима. Затем дальнейшая увеличивающаяся потребность в письме вызвала к употреблению новый материал, которым явился *папирус*, то есть известны образом обработанные и склеенные друг с другом стебли египетского растения, сглаженные при помощи какого-нибудь твердого полированного предмета. На папирусе пишут уже при помощи чернил или раствора какой-нибудь краски. Папирус восходит к III и, может быть, ко II в. до н. э., и его употребление тянется и в первые века христианства. Папирусные рукописи получили распространение, главным образом, на Востоке и в Европе и более всего в Италии. Так мы знаем известные геркуланские папирусы, которые оказались в Помпее и Геркулане и были раскопаны в наше время; а, как известно, извержение Везувия произошло в конце I столетия н. э. Эти свитки слишком древни для нашего времени, и поэтому с папирусами нам не приходится иметь дело: у нас на папирусе не писали; когда началась наша письменность, папирус уже вышел из употребления. Следующим материалом, употребляемым в письменности, служил *пергамин* — иначе кожа животных (чаще всего баранья, ослиная, реже телячья), которая выскабливается иногда с одной стороны, иногда с обеих, и на выглаженной таким образом поверхности уже писалось. Самое свое название пергамин получил от города Пергама приблизительно во II–III вв. до н. э. Этот материал для письма оказался очень устойчивым и употребляется в течение

большой части всех средних веков. Остромирово Евангелие и написано на подобного рода материале. Пергамина идет для книг, письма вообще, у нас вплоть до конца XIV в. или даже начала XV в. Только тогда уже появляется *бумага*. Таким образом, первым признаком, характеризующим древнюю русскую письменность, будет материал — пергамина. Он ввозится к нам, главным образом, из Византии, из Малой Азии. Но пергамина был у нас дорог и сам по себе и редок, как материал привозной, а потому и древнерусские книги были дороги и редки. Следовательно, тем драгоценнее для нас рукописи XI–XII вв., дошедшие до нас.

Книга и в глазах современников благодаря своей редкости и трудности ее написания считалась большой ценностью, к ней относятся, как к дорогому сокровищу. Рукописи обыкновенно писались очень внимательно и часто искусно украшались рисунками, что еще увеличивало ценность рукописи. Так было не только у нас, но и в других странах. Для того, чтобы сберечь рукопись, ее не только переплетали в твердый прочный переплет, но иногда даже приковывали к определенному месту на цепь. Рукописи, особенно роскошно написанные, жертвуются, как вещи ценные, в церковь в качестве вкладов на помин души, за здравие. Кроме этого, несомненно и само содержание рукописи должно было придавать ей еще большую ценность: в ней помещался важный по содержанию материал — это была преимущественно религиозная письменность и прежде всего священное писание Нового Завета. Этим объясняется, почему главные тексты нашей древнейшей письменности, до нас дошедшие, содержат преимущественно именно священное писание. Внешний вид «Остромирова Евангелия» показывает, что это была дорогая и роскошная рукопись: она содержит евангельские чтения; каждое отделение этих чтений начинается роскошным рисунком, изображающим евангелиста; заглавные буквы каждого чтения точно так же роскошно расписаны; сам шрифт текста отличается крупным размером и необыкновенной тщательностью в выполнении. Вот древнейшая известная нам русская датированная рукопись. Отсюда можно сделать вывод, что хорошая древняя рукопись пишется на пергаменте, украшается она рисунками или цельными картинками (миниатюрами), или заставками; заглавные буквы, или инициалы, пишутся красиво, сам текст — крупным письмом и очень тщательно. Конечно, не все рукописи похожи на «Остромирово Евангелие». Есть экземпляры и более простые, но все-таки рукописью дорожат и стараются писать ее как можно лучше и украшать как можно роскошнее, смотря по средствам, искусству.

Шрифт «Остромирова Евангелия» называется обыкновенно *уставным письмом*. Характерными чертами его является квадратность, то есть каждую букву, написанную таким уставным письмом, можно обвести квадратом. Это письмо и составляет древнейший вид письма церковно-славянского и русского, называемого кирилловским, кириллицей.³⁴ Чем дальше от древнейшего времени, тем более это письмо меняет свой вид, а именно: оно становится все уже и уже, буквы вытягиваются вверх и сужаются с боков. Такой процесс идет постепенно до XIV в. С этого времени письмо носит уже

³⁴ По имени славянского апостола Кирилла, которому предание приписывает изобретение этого вида шрифта.

характер *позднего* уставного письма. Объясняется это тем, что писцу нужно возможно больше букв уместить на строке, так как материал дорог, но в то же самое время желательно сохранить и четкость письма. С конца XIV в. наступает новый период письма, так называемый полуустав. Это значит, что прежние буквы пишутся уже не так однообразно, красиво. Писать полууставом гораздо скорее, чем уставом. Это вызывается тем, что потребность в книге возрастает, что книг нужно больше, а потому нужно скорее их производить. Рукопись становится менее роскошной, написана небрежнее; часто буквы, которые не умещаются в строке, выносятся и помещаются между строк, тогда, как в предыдущем, уставном письме такие случаи очень редки и допускались в определенных местах (например, в конце строки). Слова чаще сокращаются, то есть пишутся под титлами. Титла эти стали обычным явлением в церковном печатном и письменном шрифте в определенных, привычных случаях: некоторые слова, как, например, Бог, Господь, ангел, пишутся не полностью, а только как часть слова, сверху же ставится черточка, которая называется титлом; часто букву «с» не пишут на строке, а пишут наверху и покрывают скобой; это означает в конце слова, например, «ся». В этом направлении ухудшение письма в погоне за быстротой идет дальше. В XV–XVI вв. вырабатывается так называемая *скоропись*, то есть письмо по принципам приблизительно того типа, который наблюдается теперь. В старом уставном и полууставном письме буквы пишутся каждая отдельно, как в наших печатных книгах, а в скорописи писцы придерживаются манеры писать, не отрывая пера от бумаги, букву за буквой; буквы сближаются, сплетаются приблизительно так же, как в наше время. Для того, чтобы писать было легче и быстрее, буквы закругляются, то есть получается округлый шрифт нашего времени. Но эта скоропись употребляется в обиходном письме для более же важных книг, как, например, Евангелия, Апостола или вообще богослужебных церковных книг, все еще употребляется преимущественно полуустав, иногда даже и устав, так называемый «подражательный». Скоропись доживает до гражданского шрифта, затем постепенно переходит в ту скоропись, которой мы пользуемся в настоящее время. Различие почерков, как видно из сказанного, дает возможность уже на основании письма определять в общем и время рукописи; более же внимательное изучение каждого почерка (о чем говорит специально палеография) дает возможность еще более точно определять время рукописи, указывая столетие или даже часть его; это же изучение почерков дает возможность иногда определять и местность написания рукописи; так, мы при помощи подобного исследования узнаем почерки великорусские (разных родов), белорусские или западные, малорусские или южные.

Вместе с изменением письма, в интересах размножения рукописей, изменяется и сам материал для письма. Потребность увеличить число книг в обращении привела к изобретению нового, более дешевого, нежели пергамин, материала, который мы называем бумагой. Старая бумага делалась из разваренного и особым образом приготовленного льняного тряпья: путем кипячения, перетирания получается однообразная беловатая жидковатая масса, которая выливается на мелкую металлическую сетку; вода стекает, масса просыхает, получается тонкая лепешка, которую прессуют, и получается

бумажный лист. Чем древнее бумага, тем она грубее, толще, неудобнее для письма. Древнейшая бумага, до известной степени, по составу и по характеру напоминает то, что мы теперь называем пропускной («промокательной») бумагой. Разумеется, на такой бумаге писать трудно, чернила на ней расплываются; поэтому часто древнейшие тексты пишутся на одной стороне. Кроме того, такая бумага должна быть приготовлена особым образом для письма; для этого писцы употребляли так называемую «ножку», то есть костяшку с гладкой, отполированной поверхностью: прежде чем писать, писец тщательно выглаживает бумагу этой ножкой, благодаря чему чернила уже не так растекаются. Затем, скоро в употребление входит так называемая *клеевая* бумага, то есть бумага, в состав которой входит клей. Она уже тоньше, прочнее, плотнее, чернила на ней не растекаются. Клеевая бумага и становится главным материалом для письма, а затем и для печати и остается в употреблении до настоящего времени.³⁵ Бумага для рукописей стала употребляться в Западной Европе с XIII, у нас изредка с XIV в., а чаще с XV в.

Благодаря изобретению и применению для письма бумаги, мы получаем новый материал для того, чтобы установить, когда известная рукопись написана, и иногда — где написана. Дело в том, что с тех пор, как начали вырабатывать бумагу, в ней стали появляться особые, так называемые *водяные знаки*, иначе *филиграни*, или *фабричные клейма*. Это то же самое, что и теперь можно видеть на почтовой бумаге, особенно в красивых дорогих сортах. Если такой лист бумаги посмотреть на свет, то можно увидеть или линейчки, или какой-нибудь рисунок (орла, человека, герб и т. п.), или несколько букв. Обычай делать эти водяные знаки появился среди фабрикантов очень рано. Технически это делается приблизительно так: на той сетке, на которую отливают бумагу, выкладывается из проволоки какая-нибудь фигура или буквы; в этом месте отлитая бумага будет, естественно, тоньше, благодаря чему и будет виден знак. По этим водяным знакам мы можем установить, какой фабрике принадлежит исполнение данной бумаги и в какое время отлита бумага; иногда время данного знака определяется датированной рукописью. Раз можно установить, к какому времени относится водяной знак, то он может служить показателем того, что приблизительно в это же время была написана рукопись. Правда, нельзя точно получить год, потому что бумага идет, особенно в древнее время, в употребление не сейчас же, как она изготовлена; в особенности у нас, когда бумага была привозной, проходило довольно много времени, но, как показывают исследования, разница между временем изготовления бумаги и употреблением ее для письма редко достигает 10–15 лет. Если, например, взять бумагу с водяным знаком, изображающим бычью голову с крестом, вокруг которого обвита змея (между рогами), то смело можно утверждать, что эта бумага первого десятилетия XVI в. Такая бумага выделялась во Франции, а затем продавалась во всех странах Европы, попадала и к нам, конечно, спустя некоторое время. Эти водяные знаки, как оказывающие такую большую пользу при определении времени текста, очень рано начали в свою очередь изучаться в связи с исто-

³⁵ Правда, теперь из льняного тряпья редко делают бумагу, заменяя прочную льняную ткань волокнами других, более дешевых растений вроде соломы, древесины (такова, например, целлюлоза); но принцип остается тот же в приготовлении бумаги.

рией бумажных фабрик. Начиная с двадцатых годов, один из сотрудников Румянцева Лаптев начинает собирать эти водяные знаки и устанавливать, к какому времени относится каждый из них: получился альбом водяных знаков. Подобное, во много раз большее собрание делает потом Тромин; затем, не так давно, вышел громадный труд Лихачева, в котором мы находим от 5 до 6 тысяч таких водяных знаков с объяснением. Пользуясь этим пособием, мы можем подойти довольно близко к определению времени рукописного текста. Такое же указание на время появления рукописи дает ее почерк: оба показания дополняют или контролируют друг друга, придавая большую точность определению времени рукописи.

Но, кроме всего этого, у нас есть иногда и другое средство определить время написания рукописи — это *миниатюры, заставки, заглавные буквы*, то есть элементы древнего искусства, примененные к рукописи. Разрисовать, украсить как следует рукопись — дело не только писца, но и художника. Конечно рукопись украшали в духе и вкусе данного времени. Это, в общем — *орнамент*. Поэтому по характеру рисунка, как и по характеру букв, можно судить и о времени написания данной рукописи. Подробности, касающиеся орнамента как материала для хронологии, теперь неуместны. Только для примера можно привести несколько типичных примет. В древнейших русских рукописях, вроде Остромирова Евангелия, в памятниках XI в. преобладает *геометрический* орнамент, воспроизводящий византийский IX–X вв. Начиная какую-нибудь главу, писец оставляет часть страницы пустой, а художник, если писец сам не обладает умением, потом на этом месте рисует заставку, которая обыкновенно имеет вид прямоугольника, параллелограмма. Внутри этой рамки он делает какой-нибудь рисунок. Последний можно сравнить с каким-нибудь вышиванием цветными шелками или нитками, или с ковром. Здесь преобладают геометрические линии: круги, квадраты, треугольники. Иногда этот параллелограмм открыт внизу в виде арки, где пишется часть заглавия текста. Рисунок раскрашивается определенными красками, по большей части довольно пестро, но в красивой гармонии цветов, а если позволяют средства — с прозолотой. Чаще других употреблялись желтая, зеленая, голубая, чаще всего красная. Красной краской обыкновенно художник делает контур, промежутки клетки заполняет разными цветами; каждому времени соответствует особый подбор цветов и подбор клеточек рисунка. Геометрический орнамент у нас относится к XI–XII вв. С конца XIII в. стиль рисунка изменяется: художник берет ряд ремней и делает из них различные переплетения, иногда очень причудливые. Эту плетенку он располагает иногда таким образом, что получается известный рисунок-мережка. Впрочем, начало этого стиля видим и раньше. В плетенке этой в XIII–XIV вв. можно заметить фигуры и изображения зверей, большей частью фантастических чудовищ (драконы, грифы, львы и т. д.), исполненных этим ремнем. Этот рисунок называется *тератологическим орнаментом*, то есть «чудовищным». Он получает особенное распространение в XIII–XIV вв., в особенности в Новгороде. Если перед нами рукопись и в ней в виде орнамента (в заставках и заглавных буквах) рисунок дракона, чудовищных птиц, грифов, львов, смело можно утверждать, что по украшениям данная рукопись относится к школе тератологической и ко времени

XIII–XIV вв. Позднее мода опять изменяется. В XV и в XVI в. у нас опять приобретают значение геометрические орнаменты. Но этот орнамент будет уже несколько иной, нежели древний. Здесь будут главным образом круги и квадраты, промежутки между которыми заполнены различными вавилонскими, стилизованными цветами и растениями. Это южнославянский орнамент (правильнее — нововизантийский), который у нас прививается в XV–XVI вв. под влиянием юга славянства. В конце XVI в. (несколько ранее на юго-западе Руси, нежели на востоке) под влиянием Западной Европы в этот орнамент у нас начинает проникать живописный элемент. В орнаменте стараются брать предметы и изображать их так, как они встречаются в природе; цветы рисуют собранными в букеты, ставят их в вазы. Это — *цветной*, или *травный* орнамент. Им характеризуются уже рукописи XVI–XVII вв. Вот, следовательно, еще один признак для ознакомления с рукописью.

Что касается *миниатюры* в рукописи, то есть иллюстраций к тексту, мы их находим либо на отдельных страницах рукописей, либо в тексте, или на полях; художественный стиль этих «лицевых» изображений определяет время создания и исполнения этих изображений (чем занята история искусства), а следовательно, и время самой рукописи.

Затем нужно указать и другие элементы, с которыми придется иметь дело занимающимся рукописями. Древняя литература в силу общего характера средневековья была литературой преимущественно церковной. Принцип поучительный, этический является господствующим. Этот принцип приводит к тому, что само писание рукописей, как средство распространять высокие христианские мысли, считается делом христианского подвига. Грамотных людей в древности мало. Рукописи писать довольно трудно, процесс идет очень медленно. Поэтому как приобретение рукописи, так и ее выполнение считается благочестивым подвигом. На дело изготовления рукописей смотрят приблизительно как на молитву или пост, подвиг вообще. Признаком литературного деятеля и писца, в силу этого положения, считается, прежде всего, смирение. Смиранный писец считает своей обязанностью скрывать свое имя; поэтому в большинстве случаев мы не знаем, кто написал данную рукопись. Чаще мы знаем, кем эта рукопись пожертвована в церковь, в монастырь; на это мы чаще встречаем в рукописях указания в виде записи в конце их, внизу по листам. Тут указывается, когда она пожертвована, кем, с какой целью, например, на помин души, на поминовение родителей, или прямо «церкви святой Богородицы пожертвована на вечное поминовение таким-то» и т. п. Но иногда писец не может устоять против искушения, чтобы не сказать о себе, потому что он предпринял очень важное, большое дело, которое тянется очень долго (например, «Остромирово Евангелие» пишется около 1½ года); окончание этого дела наполняет радостью много трудившегося писца. Конечно, очень трудно удержаться от того, чтобы не назвать своего имени, не выразить своего настроения. Окончив рукопись, писец и пишет иногда *послесловие*, иногда довольно витиеватое, вроде такого: «как радуется заяц, избежавший тенета, или, как радуется пловец, достигший пристани, так радуется и писец, окончивший свое писание», и затем прибавляет: «а начал я писать тогда-то, в день такого-то святого, а кончил тогда-то в день такого-то святого», иногда прибавляет он также имя князя или царя,

и имя местного архиерея или своего игумена (если монах), при которых исполнял он свой труд; свое имя иногда он и не называет. Если такая надпись есть, то мы должны быть счастливы и довольны, потому что таким образом точно определяется, кем и когда рукопись написана. Но, к сожалению, далеко не всегда так бывает. Таких «датированных» рукописей мы знаем сравнительно немного, хотя бы потому, что весьма часто послесловие пропадает с концом рукописи, который скорее всего утрачивается. Чаще, если подпись и есть, она носит неопределенный характер, например «а писал я, такой-то» и прибавляет иногда: «во время царствования такого-то», или «при митрополите таком-то», чаще «при игумне таком-то». Следовательно, для того, чтобы знать, когда написана рукопись, нужно знать, когда царствовало такое-то лицо или когда жил такой-то игумен. Для этого и существуют справочные указатели, например, П. Строева «Списки иерархов» и т. п., упомянутые раньше.

Но иногда мы не можем найти и таких указаний. Как уже сказано, у писца могло быть желание заявить о своем имени, но так как это считалось нескромным и предосудительным или иногда просто почему-либо неудобным, то писец пускался на своего рода уловку. Он пишет о себе, но так, что не всякий его поймет, а именно, он употребляет шифр, то есть *тайнопись*, иначе — криптограмму. Конечно, не знающие ключа к этому шифру не могли прочесть подписи. Отыскать же этот ключ бывает иногда довольно трудно, а с другой стороны, найти его для нас очень важно. Насколько важно бывает подчас найти этот ключ, показывает, например, следующее: в XV–XVI вв. у нас развивается рационалистическая ересь жидовствующих, против которой ведут энергичную борьбу православные вместе с правительством. Среди сторонников этой ереси были лица, занимавшие подчас важное общественное положение, которым, именно в силу своего положения, неудобно открыто стоять на стороне еретиков. Они помогают еретикам, но тайно от православных, распространяя еретические сочинения. Такой писец естественно тщательно скрывает важное имя, пишет его криптографией. Так, мы находим у еретиков апокрифический памятник «Лаодикийское послание»; на этом памятнике мы находим запись, кто его перевел на русский язык. Но пока мы не умели прочесть эту запись, написанную секретным письмом, до тех пор мы не знали, что этот памятник пустил в оборот один из видных общественных деятелей, а именно — дьяк великого князя Федор Курицын. Когда мы это узнали, тогда нам стало понятно, почему ересь имела такой успех, почему, чем больше ее преследовали, тем больше она развивалась: она имела, оказывается, весьма сильных покровителей среди представителей самого правительства. Иногда такой тайнописью пишутся и другого рода вещи, например: произошел в монастыре какой-нибудь скандал; он, конечно, составляет монастырскую злобу дня. Монахи удалились от мира, но тем более они чувствительны к сплетням и скандалам как вносящим разнообразие в их монотонную, однообразную жизнь. Монаху хочется записать такой пикантный случай для потомства или просто для собственного удовлетворения, но записать опасно, потому что рукопись может попасть в руки игумена или вообще начальства, противника, и за это может достаться. В таком случае монах прибегает к тайнописи. В XV в.,

например, мы находим запись, в которой описывается такое «событие»: сосланный в монастырь князь Хованский подрался с игуменом и побил его палкой. Записать обычным письмом такой случай нельзя, и писец прибегает к хитрой тайнописи. Таким образом, мы видим, что случаев для применения тайного письма было довольно много, а прочесть эту тайнопись часто важно: это интимное письмо может вскрыть нам интересные стороны жизни. Во всяком случае, историку литературы, занимающемуся рукописями, нужно иметь и некоторое знакомство с криптографией, потому что при помощи ее он может открыть иногда имя автора рукописи, время ее написания, может узнать условия, при которых появился данный текст, может, наконец, найти описание случаев, которые в официальных рукописях быть не могли, а подчас эти случаи могут быть для нас очень интересны. По этим причинам в области палеографии и вводится изучение тайнописи.

Правда, в настоящее время тайнопись изучена еще не особенно подробно, открыты не все виды тайнописи, но все-таки открыто довольно много. О них мы можем говорить, как о стройной системе, привившейся на Руси. Сам способ употреблять криптографию является у нас заимствованным: к подобного же рода уловкам прибегали и на Западе, и наши учителя-греки, и южные славяне. Собранный до сих пор материал дает возможность указать на те принципы, которыми пользовались наши писцы в древнейшее время, хотя бы в общих чертах. Как известно, в древнейшее время славянской письменности употребляется два шрифта: один кирилловский, от которого происходит наша церковная и гражданская азбука, и шрифт глаголический, получивший распространение в древнейшее время у южных славян, болгар и сербов, и в более позднее время у хорватов. Глаголический шрифт не получил у нас широкого распространения. Им, правда, умели пользоваться, его знали, но далеко не все уже в древнейшее время. Это письмо, как доступное для немногих, очень рано у нас стали употреблять для тайнописи. И вот мы видим, что в XII–XIII вв. писец пишет прежде всего о том, что, слава Богу, он окончил рукопись, совершил известный труд, имя же свое пишет глаголицей, иногда вперемешку с кириллическими буквами. Древнейший памятник, написанный такого рода тайнописью — *глаголицей*, мы встречаем в Новгороде в соборе св. Софии, сохранившийся и до нашего времени. Храм этот был построен Ярославом, окончен он был к 50 г. XI столетия. Постепенно он, как все старые памятники, переделывался, и, как все старые памятники, зарастал землей; постепенно пол его поднимался, насыпалась новая земля, строился новый пол. Когда же при реставрации храма открыли, уже в наше время, старый пол, то оказалось, что стены храма от пола по цоколю были исцарапаны надписями: очевидно, та привычка, в силу которой и теперь еще пишут на стенах и скамьях, существовала уже и в XI–XII в. В XI–XII вв. человек, пришедший в храм, хотел отметить свое посещение, но в то же время ему было, по-видимому, совестно сделать это просто, и он стал писать отчасти кириллицей, отчасти глаголицей, письмом малоизвестным. Таким образом, можно предполагать, что у нас уже с конца XI в. или начала XIII в. применении к тайнописи стала употребляться глаголица. Впрочем, для XI–XII вв. такой вывод не может считаться безусловно определенным: есть основания предполагать, что для

этих веков глаголица на Руси едва ли в полном смысле была тайнописью, как о том свидетельствуют целые кирилловские рукописи, списанные с глаголических; но для XII–XIII вв. он будет уже надежнее: глаголица забывалась, глаголические рукописи перестали вращаться среди грамотных людей, и глаголица — уже редкое, действительно, малоизвестное письмо, а потому и годна вполне для тайнописи. Из XII–XIII вв. подобные полуглаголические надписи, в качестве тайнописных, известны нам по нескольким рукописям (например, в так называемых финляндских, то есть найденных в Финляндии, отрывках русских рукописей). По-видимому, к XIV в. этот способ тайнописи уже вышел из моды и возобновился только в XV–XVI вв., но уже из других источников, и встречается редко.

Рядом с этим способом приблизительно с того же времени, XIII–XIV вв., мы встречаемся с другими видами секретного письма. Конечно, перечислять все эти виды нет надобности. Главные же принципы и виды более поздней тайнописи в общем могут быть указаны такие. Один из видов тайнописи, например, основывается на том, что одни буквы азбуки *заменяются* другими той же азбуки. Нужно, конечно, знать, какие буквы заменяют другие, тогда только можно дешифровать подобную запись. В других случаях употребляют *цифры* в различных комбинациях, основываясь на том, что в славянской письменности, а также и в древнегреческой, буквы в то же время играют роль и цифр. Наконец, употреблялись *особые знаки*, которые заменяли собой буквы. Вот несколько образчиков подобного рода систем тайнописи. Например, встречаются довольно часто в рукописях такого рода начертания: «арип»; это писано тайнописью. Она основывается на том, что все гласные остаются неизменными, а согласные делятся на две половины, пишутся одна под другой и заменяются взаимно.

В этом виде тайнописи *p* соответствует *m*, *n* — *n*, таким образом, получается: «аминь». Это самый простой вид тайнописи и называется *литореей*. Затем, пример *цифровой* тайнописи. В славянской письменности $a = 1$, $b = 2$, $г = 3$, $д = 4$ и т. д.; $и = 10$, $к = 20$, $л = 30$, $р = 100$, $с = 200$ и т. д. Этот принцип и применен в тайнописи; но взят он только несколько похитрее. Берутся слагаемые, большей частью одинаковые, и пишутся вместо суммы, т. е. приблизительно так:

вв. нк . кк . дд . вв. ъ

Если произвести попарно сложение этих букв, взяв их цифровое значение, то получим $2 + 2 = 4$, $50 + 20 = 70$, $20 + 20 = 40$, $4 + 4 = 8$, т. е. 4.70.40.8.4. Заменяв наши арабские цифры соответствующими славянскими буквами, получим слово «Домид»; это имя писца русской рукописи Апостола 1307 г.

Есть виды тайнописи и посложнее, а именно там, где вместо букв употребляются особые знаки, например, вместо единицы ставится точка, вместо десятка — черточка, для сотни — кружочек; эти значения переводятся на буквы-цифры, как выше:

○ — . : . , т. е. слава.

Есть еще одна система, которая основана на том, что пишется по-русски, но чужим, например греческим, шрифтом: *подписахъ* |, что будет значить «подписахъ». Встречается и такой способ, где пишутся буквы не целиком,

а только части букв, например, слово «Иван» приблизительно пишется так: ЪЪАҀҀ. Наконец, есть еще вид тайнописи — так называемая *пермская азбука*. Известно, что в XIV в. христианство было принесено в Пермь к зырянам св. Стефаном Пермским; он для зырян придумал особую азбуку. В своей основе это та же кирилловская азбука, но переделанная. Эта азбука не привилась, и мы видим, что уже в XV–XVI вв. ее употребляют в качестве тайнописи. Таковы наиболее обычные и наиболее простые виды тайнописи. Но встречаются и другие способы, более сложные; некоторые остаются до сих пор нераскрытыми.³⁶

УЧЕНИЕ ОБ ИЗВОДАХ ПАМЯТНИКОВ

Наконец, последний пункт, который должен иметь в виду читающий старые тексты — *извод памятника*. Русская письменность не зародилась самостоятельно, не жила обособленно, а получила свое начало от письменности соседних, главным образом, южных славян, испытывала на себе их влияние. Начало русской литературе было положено тем, что к нам явилась масса славянских переводов с юга, главным образом из Болгарии. Эти сношения с Болгарией, а потом с Сербией продолжают и позднее в течение веков. В первое время этих сношений мы получаем гораздо больше, чем даем. После XVI в., наоборот, русская рукопись, русская печатная книга идут к южным славянам, которые все-таки по-прежнему, но в меньшем количестве продолжают снабжать нас письменными памятниками. Потому литературная история памятника, известного в русской литературе, часто начинается за пределами русской литературы, развивается вне русской территории. Имея в виду то, что у нас к рукописи относились с большим уважением, вообще старались списывать ее возможно точнее, без изменений, так как боялись, как бы этим не изменить смысла и не нарушить правильность текста, несомненно, что у нас тщательно списывали и иноземные славянские рукописи. С другой стороны, чисто филологической точности в передаче слов оригинала требовать от писца в древнее время нельзя. Таким образом, получился ряд рукописей, писанных в России, но не с русских, а славянских оригиналов. Конечно, русский писец, как бы он ни стремился старательно списывать, он поневоле, в силу близости к его родному языку литературной речи южного славянина, бессознательно вносит те изменения, которых требует его русский язык, главным образом в фонетику, отчасти в морфологию. Уже древнейший датированный текст, а именно «Остромирово Евангелие», представляющее довольно точно текст болгарского своего оригинала, в то же время является и памятником русского языка, потому что русский его писец при всем желании сохранить текст неизменным, делал некоторые отклонения в пользу русской фонетики. Таким образом, получается, что «Остромирово Евангелие» — болгарский памятник, но с чертами русского языка. Это и называется изводом, то есть отношение между данной рукописью и ее оригиналом, с которого она писана: «Остро-

³⁶ Подробнее о тайнописи у А. Соболевского, «Палеография», изд. 2 (СПб., 1908), стр. 108 и сл., или Е. Ф. Карского, Очерк палеографии (Варшава, 1901), стр. 258 и сл.

мирово Евангелие» есть старославянский памятник русского извода. Важность определения, был ли оригинал текста русского или нерусского происхождения, конечно, понять легко: если мы имеем перед собой русский письменный памятник, присматриваясь к которому, мы определим, что он не русского, а болгарского или сербского происхождения, то этим самым мы установим важный факт для истории этого памятника; или если мы имеем какой-нибудь апокриф в целом ряде русских рукописей и, присматриваясь к этим рукописям, определяя их изводы, мы увидим, что в основе лежит сербский оригинал, мы делаем заключение, что эти тексты не явились у нас самостоятельно, а что, напротив, были занесены на Русь через сербскую письменность. Основываясь на этом, мы говорим, что данное произведение появилось ранее в южнославянском переводе и затем уже перешло на Русь. Присматриваясь ближе к языку, мы можем определить иногда и время, не позднее которого этот текст перешел на Русь. Особенности языка оригинала связаны, как известно, с определенным временем жизни этого языка; эти особенности иногда переносятся и в копию, которую мы имеем перед собой; зная историю того языка, на котором писан оригинал, мы можем эти особенности относить к известному времени, каковы, например, архаизмы в склонении, в синтаксисе и т. п., а это дает возможность говорить о том, что оригинал, например, русского текста, имеющегося у нас в руках, не может быть моложе того или другого времени. Вот практическая сторона изучения того, что называется изводом. Из сказанного ясно, что для того, чтобы определить извод рукописи, нужно найти те данные, конечно, главным образом, его языка. Конечно, это не входит ближайшим образом в нашу задачу; но элементарные, общие, основные положения, касающиеся старого языка, должен знать всякий историк литературы. Эти положения в нескольких словах сводятся к следующему. В славянской письменности, которая пользуется кириллицей или глаголицей (в данном случае это безразлично), различают три главных извода: болгарский, сербский и русский. Это будет значить, что в основе всех этих изводов лежит язык старославянский, то есть тот язык, на который впервые в IX в. было переведено священное писание Кириллом и Мефодием, на котором появились первые письменные памятники и в русской литературе. Но этот старославянский язык скоро начинает изменяться, потому что становится *литературным* языком не только у болгар македонских (на языке которых говорили Кирилл и Мефодий), а также у других славянских народов: сербов, западных и восточных болгар и русских. Эти народы, применяя старославянский язык к своему живому языку, невольно изменяют его. Мы видим, что первоначальный старославянский текст переписывает, например, восточный болгарин, в языке которого или нет некоторых особенностей языка старославянского или есть другие, которых нет в старославянском языке; он изменяет особенности старославянского и вносит в свой текст особенности своего восточно-болгарского и, таким образом, получается извод болгарский (точнее, восточно-болгарский). Если подобного же рода работу проделывает серб, то получается извод сербский; если писец принадлежит к русскому племени, то извод будет русский, как мы видели в Остромировом Евангелии. Как различить эти изводы, указывает нам старославянский язык, главным образом та его

часть, которая называется фонетикой, то есть учение о звуках, отчасти морфология — учение о формах слов. Если мы знаем разницу в отдельных фонетических фактах между языками болгарским, русским и сербским и если встречаем отзвуки болгарской фонетики в русском тексте, тогда мы несомненно можем говорить, что данный русский текст ведет свое происхождение от болгарского текста, то есть здесь русский извод болгарского текста. Следовательно, все здесь сводится к тому, чтобы уяснить основные черты языка этих трех главных групп славянского языка.

Конечно, излагать сравнительную грамматику славянских наречий — болгарского, сербского и русского — не входит в задачу введения в историю русской литературы; но надо все же указать главнейшие признаки, по которым можно определить сербскую, болгарскую и русскую рукописи или то, что русская рукопись писана с болгарского или сербского текста. Наиболее характерными здесь являются отдельные звуки. На первом месте нужно поставить носовые звуки, так называемые *юсы*. Носовое произношение начертаний ж (ѣ) и л (ѣ), как указано было раньше, открыто Востоковым. Юсы являются несомненной принадлежностью как общеславянского, так и старославянского языка, на котором писали Кирилл и Мефодий. Эти носовые звуки в разных славянских языках имели различную судьбу, заменяясь другими звуками, носовыми же или чистыми; так, в сербском и русском языке мы не знаем носовых звуков, но знаем остатки их в языке болгарском. Поэтому, если мы встречаемся с носовыми звуками в русской рукописи, мы прежде всего ставим вопрос: не представляют ли эти носовые звуки остатков старославянского или болгарского оригинала, или объяснение должно быть какое-нибудь другое? Присматриваясь к судьбе носовых в русском языке, мы убеждаемся, что большой и малый юсы встречаются и в русских рукописях на письме, но имеют уже иное произношение, например, слово «дуб» или «клятва» писалось в старославянском так: дѣбъ, клѣтва; пишется так иногда и в русских текстах. Мы видим, что здесь в русском языке юсов уже нет, русский писец, если и пишет: дѣбъ, клѣтва, то произносит «дуб», «клятва», то есть в русском языке старославянские носовые начертания произносились не как носовые, а как чистые звуки: большой юс произносился, как *y*, а малый — как *я* или *a*. Так можно сказать про писца Остромирова Евангелия. Уже в XI в. писец очень правильно пишет большие юсы своего оригинала, но не произносит их в нос. Это видно из того, что в некоторых случаях эти юсы он путает, ставя вместо л — я, вместо ж — оу и обратно. Эта путаница в начертании звуков дает нам право определить, что Остромирово Евангелие есть памятник старославянский, но уже русского извода. Сербский язык точно так же не имеет этих носовых звуков: он, подобно русскому, пользовался заменой этих звуков чистыми, но замена эти будет иная, нежели в русском языке: большой юс серб произносит так же, как мы «у»; поэтому, хотя серб, может быть, напишет «дѣбъ», но будет произносить «дуб»; в слове же «клятва» он будет вместо «л» произносить «e», то есть «клетва»: ж = y, л = e. Если мы заметим такую замену юсов в памятнике, то смело можем сказать, что имеем дело с сербским изводом. Если русский человек пишет с сербской рукописи, то он повторит эту замену. В таком случае мы будем ясно видеть, что он имел перед собой сербский оригинал.

Это будет извод сербско-русский. Остается еще болгарский извод, который в этом случае представляет особенности. Если староболгарский язык в македонском наречии есть в то же время язык старославянский, правильно употребляющий юсы, то болгарский язык в других наречиях и позднее уже отклоняется от этой нормы старославянского языка. В конце XI–XII вв. он начинает эти носовые звуки употреблять по-своему. В XII в. в восточной Болгарии носовые уже отсутствуют, хотя они и пишутся, но произносятся иначе: большой юс произносится как глухой, или «иррациональный». Болгарин говорит не «дуб», а «дѣб» (нечто среднее между «у» и «е»), и скоро начинает писать соответствующим образом: поэтому в болгарской рукописи можно встретить такие начертания: «джбъ» или «дѣбъ». Кроме того, вскоре большой и малый юсы утрачивают разницу между собой в болгарском языке в известных случаях, поэтому слово «чѣсть» болгарин может написать и так: «чѣсть», слово «клатва» он может написать «клетва» или «клѣтва», с большим юсом или просто через е. Такого рода смешение носовых дает возможность относить рукописи к тому или иному изводу, а следовательно, говорить и о следах этого извода в русских рукописях, говорить об их происхождении. Затем чрезвычайно характерным признаком являются так называемые глухие в русском языке «ъ, ь», которые различаются довольно последовательно (что видно из правильной их замены — о и е). Напротив, сербский язык этих глухих не различает; там они сливаются в один глухой звук, который обозначается тем, что мы теперь называем ь. Основываясь на этом, мы всегда можем сказать, что имеем дело с сербским текстом в основе, если вместо з встречаем ь. Существует отличие глухих и в других случаях. В русском языке, в отличие в передаче от южнославянского, встречаются такие сочетания согласных с плавными и глухого: например, русское «стѣльпъ» вместо южного «стѣльпъ».

Таким образом, если мы видим начертание глухих после плавных, то можем говорить, что в данном случае мы имеем дело со следами южнославянского письма. Такого рода наблюдения над глухими и над носовыми дают нам право делать заключение о том или другом происхождении нашей рукописи, то есть о том или другом изводе нашего текста. Если у нас текст русский, но в нем есть следы какого-нибудь другого письма, например сербского или болгарского, тогда мы делаем заключение, что наш текст ведет свое происхождение от сербского или болгарского, смотря по тому, какие следы мы находим. Отсюда ясно, что последним методологическим условием для изучения старых памятников является некоторое знание истории языка и грамматики. То же надо сказать и о роли исторической диалектологии русского языка. Этим объясняется, почему вспомогательным средством для изучающих древние памятники является историческая грамматика русского языка и языков славянских.



ГЛАВНЕЙШИЕ ЯВЛЕНИЯ ПИСЬМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КИЕВСКОГО ПЕРИОДА

И так, мы пересмотрели те главные вспомогательные средства, с которыми можно приступить к изучению древней литературы в частности и русской литературы вообще.

ЛИТЕРАТУРА ПИСЬМЕННАЯ И УСТНАЯ

Перейдем теперь к изучению нашей древней литературы. Она представляет две разновидности по своему внешнему характеру; эти разновидности различаются между собой по тем средствам, которыми пользуется каждая из них. Существует литература устная, главным средством для которой является устное предание, живое слово, передаваемое одним лицом другому и сохраняющееся таким образом от одного поколения другому (конечно, с изменениями) путем памяти. Другая отрасль нашей литературы — литература письменная, та литература, которая для своего сохранения и распространения пользуется искусством письма. Эта вторая отрасль литературы сохранилась до нас в менее измененном виде, нежели первая, в тех рукописях и текстах, о которых была речь во «Введении». Еще недавно представляли себе в русской литературе как бы две отдельных литературы: с одной стороны — литература письменная, или книжная, с другой — устная, причем изучали их отдельно, до известной степени прогивополагая одну другой. Называя одну (книжную) также искусственной, другую — безыскусственной, говорили, что литература устная, как сохранившаяся в устах народа, есть настоящая русская литература, национальная, сохранившая народные черты, почему ее и называют народной. Письменная же литература по этому воззрению как бы не народная, большей частью переводная, заимствованная и чужая и т. д. Это традиционное, неправильное представление о литературе и создало такое понимание, будто существуют две параллельно стоящие, самостоятельные литературы на пространстве одного и того же русского языка, одного и того же русского племени. Это традиционное представление до известной степени остается и до настоящего времени; например, у нас существуют две кафедры: устно-народной литературы и остальной литерату-

ры. Конечно, такое деление русской литературы, как бы на две совершенно отдельно стоящие литературы, письменную и устную, не вполне правильно. Но все-таки в этом делении есть известная доля правды, только эту долю правды надо точно себе уяснить. Как та, так и другая отрасль литературы несомненно являются литературой русской, в них входят такие явления человеческого духа, которые выражаются словом, и обе литературы выражают психические свойства русского народа. Разница только в способе выражения. И действительно, устная литература, благодаря тому, что она сохраняется путем живого слова, развивается в иных условиях и иным отчасти путем, нежели литература письменная: можно знать целый ряд народных песен, обучать им с голоса других и не знать грамоты. С другой стороны, если человек не умеет читать и писать, то он не может принимать непосредственного участия в письменной литературе. Но отсюда будет следовать не то, что это две разные литературы, а лишь две разные области одной и той же. Так можно было думать только тогда, когда недостаточно исследованы были обе эти области. Теперь же, когда исследование литературы, которую мы называем устной, и той, которую мы называем письменной, далеко продвинулось вперед, мы видим совершенно иную картину. Прежде всего оказывается, что мы не можем себе представить народа, у которого бы не было устной, или традиционной, литературы. Эта литература является единственной, пока у народа нет главного средства для развития своей письменности. Но затем, когда появляется письменность, когда появляется письменная литература, то картина изменяется. Вместе с появлением письменной литературы являются люди, которые путем письменности могут выражать и традиционную старую литературу, и новую, которая создается при новых, уже иных культурных условиях. Тогда и возникает вопрос: в каком же отношении между собой находятся та и другая отрасли литературы? Несомненно одно — теперь уже нельзя говорить о противоположности устной литературы литературе письменной, нельзя говорить, что то, что составляет содержание устной литературы, чуждо письменной, и наоборот. Теперешние исследователи литературы с очевидностью нам доказывают, что двух литератур нет, а есть одна общерусская литература, которая только развивается двумя способами; имеются на деле только две отрасли одной и той же литературы, тесно связанные между собой. Факты показывают, что так называемая устная литература постоянно оказывает влияние на письменную, и наоборот: письменная постоянно оказывает влияние на устную, эти две области находятся в постоянном взаимовлиянии. Примеров можно привести достаточно из тех материалов, которые давно нам известны. Возьмем, например, «Слово о полку Игореве» — памятник несомненно письменный. Имя творца этого памятника нам неизвестно, но все-таки мы ни минуты не сомневаемся в том, что «Слово», написано точно так же, как Пушкин писал свои произведения, то есть это — такая же письменная поэзия, как современная нам. Но «Слово», кроме того, памятник народный; в нем отразилось народное мировоззрение XII в., но и не только народное вообще, но и простонародное, то есть той части общества русского, которая называется «простонародьем» в отличие от более культурных, интеллигентных, грамотных классов общества. В «Слове» мы видим постоянные отзвуки тех элементов и мотивов, с которыми мы имеем дело

в устной народной поэзии и теперь в устах простонародья. Это показывает, что «Слово» есть памятник, соединяющий в себе эти области. Эти области в нем настолько тесно сплетаются, что мы не понимали многого в «Слове», пока при изучении его не обратились не только к сравнительному изучению письменной литературы, но и традиционной, устной, или «народной». Возьмем другой пример: былины (старинны). Обыкновенно со словом «былины» связывается представление о народном, устном произведении. Но, войдя глубже в изучение былин, мы видим, что эти былины вовсе не являются строго народными, вполне самостоятельными произведениями, безыскусственными. Былина точно так же имеет своего создателя, точно так же мы не можем назвать его имя, но зато, как и относительно автора «Слова», можем, по крайней мере, указать, к какому классу, к какому социальному слою принадлежал автор былины. Мы можем сказать, что автор «Слова» дружинник, он близок к интеллигенции русского общества XII в., очевидец событий и т. д. Точно так же и автор былины часто с очевидностью выдает себя: это будет или веселый скomorох, или калика, то есть странник, промышляющий милостыней и в то же время пением, исполнением народно-художественных произведений, или певец-профессионал и т. д. Таким образом, с этой стороны разницы в авторах не будет: и там и здесь мы не знаем автора, но и в том и в другом случае знаем социальный слой, к которому он принадлежал. Присматриваясь ближе к содержанию былин, мы увидим, что если автор «Слова» пользуется книжными источниками, то ими же, может быть, не непосредственно читая их, а слыша и передавая с чужих слов, пользовался и автор былин; поэтому известная былина о Святогоре или Самсоне-богатыре представляет переделку рассказа из библии о Самсоне, в былине о богатыре Илье Муромце мы видим целый ряд отложений книжных мотивов. Таким образом, ясно, что с точки зрения источников положительно невозможно разграничивать, как две совершенно чуждые друг другу области, устную литературу и литературу письменную, книжную. Возьмем еще такой пример: существует русский писатель XIII в. Даниил Заточник; его «Моление» состоит из целого ряда изречений. Оказывается, что для создания этого своего «Моления» он пользуется переводными собраниями изречений, но также народными пословицами, которые до нашего времени ходят в простом народе. В свою очередь мы узнаем, что это «Моление» Даниила Заточника дает пищу народным пословицам: многие народные пословицы представляют собой не что иное, как заимствования из того круга письменных памятников, которые под видом «Сборников изречений» разных названий использовал Даниил, и сам Даниил стал героем пословицы уже в конце XIII в. Следовательно, если говорить о двух областях русской литературы, то нужно говорить о них, имея постоянно в виду их взаимодействие. Вот точка зрения, которая принимается теперь при изучении истории литературы.

При такой постановке дела возникает вопрос: что же мы знаем об устной литературе, которая несомненно была в древний период Руси и которая в своем точном виде до нас не дошла потому, что люди, которые были носителями этой литературы, уже не существуют, а их слова, может быть, с сильными изменениями переданы через десятки поколений? Перед нами возникает и такой вопрос: если древнейшая русская литература до начала

письменности была литературой устной, то какова эта литература была в то время? Производя исторический анализ современной устной литературы и современной литературы книжной, прежде всего мы убеждаемся, что литература устная несомненно существовала в дохристианское время в среде русского племени. С появлением христианства, которое у нас сопровождается и появлением письменности, эта литература должна быластупить в те или иные отношения к литературе христианской. Результатом этого взаимодействия литературы дохристианской и христианской является теперешняя наша литература. Но какова она была фактически в эту древнейшую историческую эпоху до принятия христианства, мы, конечно, с точностью сказать не можем, потому что эта литература до нас не дошла. Дошли до нас только отдельные намеки и указания, и только собрав их, мы можем, и то в самых общих чертах, представить себе, чем была та устная литература, которая предшествовала нашей письменной христианской литературе. Если мы соберем эти намеки, разбросанные в более поздних памятниках, в известиях соседей, нами интересовавшихся, то мы можем сказать, что содержания этой литературы в большинстве случаев мы теперь уже не знаем, но можем с уверенностью говорить, что наиболее крупные виды теперешней устной народной литературы, несомненно, уже существовали и в те отдаленные времена, когда у нас появилась литература письменная. Так, например, несомненно, что если теперешний богатырский эпос не содержит в себе уже элементов чисто мифологических, то есть некоторая возможность указать и для ранней эпохи христианства на Руси, какого рода было содержание эпоса этого времени: главным предметом эпоса были уже события русской истории; есть возможным предполагать, что отдельные сказания, например об Игоре, Олеге и т. д., в X–XI вв. были уже достоянием народной песни, которая по своей форме существовала задолго до христианства, и которая, может быть, когда-то в доисторические времена действительно заключала в себе элементы мифологические рядом с историческими. Но в известную нам историческую эпоху она уже не заключала в себе мифологии в смысле системы воззрений. То, что народная песня не заключала в себе мифологии и в то время, показывает и отсутствие в книжной литературе каких бы то ни было указаний на мифологический характер наших верований старого киевского времени, кроме немногих указаний на некоторые божества, которые, как увидим, происхождения большей частью чуждого. Хотя мы видим, что человек XII в. пользуется тем, что в нашем сознании является связанным с мифологией, например именами Дажьбога, Стрибога, Велеса, пользуется фантастическими сказаниями вроде сказания о Всеславе Полоцком, но в том же «Слове» есть и другие указания: совершенно ясно, что это — лишь поэтический материал, но уже не элемент верований. Наконец, еще одно крупное указание дает нам «Слово»: это — «Плач Ярославны», в котором она обращается к солнцу, месяцу; и здесь, конечно, никакой мифологии нет. Хотя Ярославна и олицетворяет эти светила, но это для автора «Слова» почти такой же поэтический литературный прием, как это видим у Пушкина, например, в «Медном всаднике»: «И всплыл Петрополь, как Тритон, по пояс в воду погружен». Те же мотивы и почти в тех же формах, как в «Слове», мы знаем в теперешних олонечских причитаниях — ясное указание

для суждения о народной поэзии XII в. Эти примеры показывают, что уже в XII в. традиционная устная литература до известной степени в общем обладала теми же формами, представлялась в том же виде, как мы знаем ее сейчас. Если мы обратимся к летописи, то и там найдем указание на то, что тогдашняя традиционная литература представляла приблизительно те же формы и виды, что и теперь. Летописец, например, рассказывает, как около тысячного года близ Киева проходили угры, те дикие кочевники, которые впоследствии осели в Западной Европе и остатки которых до сих пор составляют Венгерское государство. Перед этим он приводит рассказ об аvaraх, говоря об их насилиях, о том, как они мучили дулебов, запрягали женщин в телеги, заставляли возить. Затем эти авары удалились на запад, исчезли; но о них осталась память в «притчах», то есть поговорках: «погибоша, яко Обре»; это по форме то же, что говорили впоследствии: «погиб, как швед под Полтавой», то есть поговорка, пословица. Следовательно, мы вправе заключить, что в древнейшее время наша традиционная поэзия обладала теми же формами и отчасти содержанием, по крайней мере, по характеру, которые мы знаем в позднейшей устной народной поэзии. Сказание об Олеге в летописи носит характер былины, хотя не в той точно форме, но несомненно, с тем же колоритом, тем же характером. Затем идет бытовой эпос. Что касается этого эпоса, то тут еще более уверенно можно сказать, что это была обрядовая поэзия, подобная той, которая существует до настоящего времени. Таким мы знаем его по отзвукам его в памятниках русской письменности XII в., например, в «Поучении» Владимира Мономаха. Здесь мы находим ясные указания на свадебные обряды, указания на то, что эти свадебные обряды сопровождалась ритуальными действиями: Владимир просит прислать невестку, жену недавно умершего сына, для того, чтобы он мог оплакать вместе с ней смерть любимого сына, как бы взамен *свадебных песен* (Владимиру на свадьбе быть не привелось). В канонических сочинениях (сочинениях, касающихся церковных правил) русского происхождения содержатся, между прочим, вопросы и ответы о том, как относиться к тем или другим народным обрядам; таковы, например, вопросы некоего священника Кирика и других, ответы на них епископа Нифонта (половины XII в.), или канонические ответы Иоанна II, писателя начала XII в.; здесь мы находим намеки на условия бытовой жизни, интересные для суждения об устной поэзии этого времени; так, например: священникам рекомендуется уходить со свадьбы немедленно, как только начнутся мирские песни, гудьба или музыка. В житии преподобного Феодосия, написанном монахом Нестором в XI в., рассказывается о том, что Феодосий бывал в гостях у князя, причем при появлении его немедленно из уважения к преподобному прекращались пение и музыка, которыми князь тешился. Все это соответствует народным обрядам, которые до сего времени уцелели в простонародных массах еще в значительной степени. Следовательно, и в этой части народная, бытовая, обрядовая поэзия старого времени найдет себе полное подтверждение в сопоставлении с современной. Таким образом, мы видим, что в древний период наша устная поэзия была приблизительно тем же самым, обладала теми же формами, которые мы находим и сейчас. При этом мы должны помнить: содержание ее мы не знаем; оно нам неизвестно, или почти неизвестно,

потому что не могло сохраниться, будучи передаваемо устным путем; закреплению же письменностью в древнее время она не подвергалась (исключая, разве, немногие намеки, вроде приведенных выше); почему этого закрепления не произошло, увидим впоследствии. На этом основании мы не будем останавливаться на нашей устной поэзии дохристианского периода, будем только помнить, что эта поэзия существовала и до христианства, и что в начале у нас письменности эта устная поэзия должна была выработать свое отношение к литературе и поэзии христианской.

Обратимся теперь к христианской письменной литературе, которая, несомненно, более доступна нашему изучению, потому что памятники, которые дошли до нас от того времени, правда, не в подлинниках, а в более поздних копиях, доступны нашему анализу. Путем этого анализа мы можем в большинстве случаев довольно точно установить, чем был памятник в момент своего появления, даже в X–XI вв.

Но прежде чем перейти к отдельным памятникам литературы X–XI вв., необходимо выяснить те общие условия, при которых появилась эта литература. Письменность как новое средство культуры к нам принесла с собой христианская литература, то есть литература с тем новым мирозерцанием, которое почти совершенно было чуждо до сих пор русскому племени. Письменность явилась новым культурным средством для литературного развития русского племени. Поэтому для нас чрезвычайно важно отметить эти условия.

ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ

Прежде всего, если мы обратим внимание на то время, к которому мы относим появление у нас христианской письменной литературы, то мы невольно заметим большую аналогию между появлением христианства и христианской литературы и письменности у русских и других соседних славянских народов. Почти одновременно у всех славянских народов на протяжении каких-нибудь 200 лет везде происходят существенные перемены в их политической истории одновременно с появлением христианства. Везде христианство отмечает собой начало литературы. Несомненно, это совпадение, или одновременность, не лишены своего значения; они, по-видимому, не случайны. Не случайны они и потому, что как раз мы имеем дело здесь не только с появлением христианства как нового культурного и религиозного фактора, но и с новыми общественными формами; иначе говоря: приблизительно почти в то же время, но вне прямой связи с христианством у тех же славян, у которых появилось христианство, появилось и государство. Мы знаем, что русские славяне, как и другие славяне, не живут до сих пор государством. У них еще в полном ходу тот родовой быт, который не представляет государства как правового организма, как организма политического. Как раз в это время совершается политико-культурный переворот у большинства славян: в Польше в IX в. зарождается государство германского типа; в IX же в. создается государство на Руси, где возникают те византийско-скандинавские формы, в которых оно существует в продолжение всего киевского периода. У южных славян в начале IX в. окончательно уже слагается государство:

в IX в. мы видим зачатки государства у болгар и у южных сербов, в стиле Византийского государства. Естественно, что появление государства мы должны рассматривать как культурный фактор. В IX–X вв. постороннее культурное влияние доходит до той степени своего напряжения, когда уже прежние сложившиеся естественно-родовые отношения отдельных групп не удовлетворяют: необходим переход к другим формам общежития, к формам общежития государственным. Несомненно, что этот подъем культуры приведет к перевороту и в мирозерцании. В это время старое язычество, господствовавшее до того времени у русских и у других славян, по-видимому, приходит к концу. Очевидно, соседнее, иное по содержанию и характеру культурное влияние кладет конец развитию религиозных верований дохристианского периода, т. е. верований языческих. Этим объясняется, почему как раз в это время у нас появляется христианство; говоря иначе, в IX–X вв. славяне, и в частности русские, достигают той степени культурности, которая уже требует христианства и государства как выражения перемены мирозерцания.

Затем, нужно выяснить для понимания нашей начальной литературы еще одно обстоятельство, относительно появления у нас этого нового крупного культурного фактора — христианства. К IX в. христианство уже не представляет такого однообразного стройного целого, каким оно представляется нам в первые в. своего существования. Под влиянием культурных, исторических условий к IX в. совершенно ясно в христианстве уже определяются два варианта. Они, правда, намечались и раньше, но в IX в. это разделение является настолько очевидным, что его уже пробуют точно формулировать. Христианство разделяется на два типа: с одной стороны, тип греческий, восточный, базировавшийся на основах восточной, эллинской культуры с греческим языком, с массой элементов античной греческой и восточной культур; с другой стороны — западный тип, в основе коего лежит римская культура с латинским языком, которая оказала громадное влияние на все развитие Западной Европы. Две разновидности культуры древнего мира — восточная и западная — были применены к христианству и достигают в нем полного своего развития. В IX в. мы уже можем говорить о двух совершенно различных типах христианства: восточном и западном, которые даже внешним образом доходят до враждебных друг к другу отношений. Во главе западного христианства стоит римский патриарх — папа, который считает себя единой, истинной главой всего христианства; поэтому он смотрит на Восток, как на такую группу христиан, которая отклоняется от правильного понимания христианства. Наоборот, восточное христианство, с Византией во главе, отрицает такое значение римского первосвященника, римского папы, и признает себя наиболее чисто сохранившим вселенский принцип древнего христианства. Константинопольский патриарх вместе с другими восточными патриархами составляет вселенскую православную церковь, в которую они не включают все западное христианство. Как раз в IX в. эти две силы на почве религиозной и политической вступают в решительную борьбу между собой: с одной стороны, римский папа старается подчинить себе Восток, с другой стороны, Восток, наоборот, стремится так или иначе сохранить свою самостоятельность и отказывается в признании правильности учения западной церкви. Разгорается известная борьба, с одной стороны,

между патриархом Фотием, с другой — папой Адрианом. Как раз в это время, то есть когда уже определился облик той и другой половины христианства, оно начинает появляться у славян, и первоначально появляется в той области, которая была пограничной полосой, где столкнулся восточный мир с западным: это происходило у чехов и моравян (славян западных). Во главе этого движения стоят, с одной стороны, представители Востока, Византии — братья Кирилл и Мефодий, с другой стороны — римские католики. Этим путем борьбы и совершается зарождение славянской литературы, славянской письменности, и, таким образом, вырабатываются основы и для христианской литературы русской: Русь усвоила восточно-византийский тип христианства в славянской обработке этого типа, данной ему Кириллом и Мефодием.

Прежде всего, конечно, важно обратить внимание не только на то, *почему* христианство нами было принято от Востока, из Византии, но и на то, *в каком виде* оно пришло, так как этот именно византийский характер христианства обусловил сам характер перешедшей с ним к нам литературы. Несомненно, если бы христианство было принято нами не из Византии, а с Запада, не в православном, а в католическом виде, то и содержание нашей литературы было бы совершенно другое: христианство определенного культурного типа обусловило собой содержание и направление нашей письменной литературы в первые века ее существования. Поэтому-то нужно несколько остановиться на выяснении характера культуры Византии, современной крещению Руси.

Для того чтобы выяснить эти условия, нам придется выйти за пределы не только русской, но и византийской литературы. Несомненно, что окончательное выяснение двух типов христианства — христианства западного и христианства восточного — имело громадное значение в жизни всей Европы. Официальное разделение церквей, совершившееся несколько позднее, собственно говоря, ничего не изменило: оно лишь было санкционированием давно совершившегося факта, регистрацией отношений, уже давно имевших место в реальной жизни. Основная причина разделения христианства на восточное и западное зависела от распада общеευропейской культуры еще в древние века на две части — на западную и восточную, между которыми географически являлось границей Адриатическое море, и центрами которых были, как известно, Рим и Константинополь (раньше Афины). Сообразно с этими двумя видами древней культуры развиваются и два вида христианства, в зависимости от местных условий, обособляясь друг от друга. На Западе возникает целый ряд государств нового, именно, римского типа. На обломках Римской империи возникают новые государства, проникнутые традициями римского. Во главе их в культурном и религиозном отношении становится Рим, который имеет претензию считать себя центром всего христианства, как раньше он имел основание считать себя властелином всего мира. Это единство власти, выработавшееся во время военного могущества Рима, при перенесении на религиозную почву имело следствием то, что этот политический принцип привел к признанию главенства папской власти и к усвоению папством прерогатив главы империи. А так как светской объединяющей власти уже не было (политическое могущество Рима уже кончилось), земли, покоренные ее мечом, вышли из-под ее власти и сложились в отдельные государства, то духовная власть явилась их объединительницей, таким образом, возвысилась

над властью светской, властью политической, так как территория ее влияния стала несравненно больше территории влияния данной политической власти, взятой в отдельности.

На Востоке соотношение между церковью и государством установилось совершенно иное. Если не вся Византийская империя, то часть ее, несомненно, подпала под сильное влияние Востока, и в государственной жизни Византии поэтому воплотились не черты, выработанные Римом, а скорее черты деспотического Востока, под влиянием которых переработались и черты римской государственности, вошедшие в Византию. На основании этих воззрений и отношения между церковью и государством, конечно, должны были сложиться иначе, чем на западе Европы. Власть императора делалась всеобъемлющей, и церковная власть неминуемо должна была стать по отношению к ней в подчиненное положение; так это и вышло на самом деле. Однако это подчинение шло довольно медленным темпом, и для этого потребовалось семь-восемь веков. Когда подчинение совершилось, зависимость духовной власти от светской доходила даже до такой степени, что, например, смена патриархов стояла в непосредственной зависимости от смены императоров: менялись императоры — менялись и патриархи. Патриарх, угодный одному государю, не мог оставаться при его преемнике и был обыкновенно смещаем; со своей стороны, и церковная власть оказывает влияние на государственные дела. Таким образом, образовался тесный союз между государственной и церковной властью с явным преобладанием первой. Под влиянием всех этих условий, а также в значительной степени под влиянием Востока, складывается характер византийского христианства. На Западе старались развить и поддерживать нормы римского права; здесь же развивались и культивировались нормы совершенно другого характера. Здесь тоже имеется представление о вселенской церкви, только совершенно в другом смысле. Рим считает себя центром всего христианского мира; римский епископ — папа — считает себя главой вселенской церкви; византийский же патриарх считает себя выше папы, как глава церкви в государстве, унаследовавшем права царственного Рима, полагает, что он является истинным представителем вселенской церкви, причем он также опирается на власть византийского императора и на свою связь с отдельными восточными христианскими церквями (Антиохия, Иерусалим, Александрия).

Таким образом, христианство как культурное явление получает две разновидности: с одной стороны, это христианство западное, христианство *латинское* с традициями, выработанными в Риме, с латинской письменностью и литературой, с другой стороны, христианство *византийское* с древнегреческими традициями, с греческим языком и с греческой литературой. Но, конечно, ни та, ни другая половина христианства не остаются при этом в своем первоначальном виде, а подвергаются видоизменениям, претерпевают известную *эволюцию*, а именно: первое, то есть христианство западное, латинское, к римской культуре присоединяет миросозерцание тех варварских народов, среди которых оно распространяется, Запада романского и германского; второе — византийское, в свою очередь, присоединяет к греческому наследию миросозерцание Востока и тех варварских народов, среди которых оно распространяется. Таким образом, несомненно, что разница, бывшая сначала

незначительной, с течением времени должна была все увеличиваться и увеличиваться до тех пор, пока, наконец, обе части совершенно не раскололись. Время IX–X вв. и явилось именно временем критическим для христианства, когда эта разница между двумя типами христианства стала уже настолько велика, что даже внешняя связь неминуемо должна была оборваться.

В силу географического положения и других условий мы вступили в непосредственные сношения именно с восточным христианством, поэтому, разумеется, его особенности должны были отразиться на русской жизни. Получив христианство с Востока, приобщившись к культуре Византии, Русь тем самым обрекла себя на принадлежность именно к восточному миру, а не к западному, что, конечно, было чревато многими последствиями.

При каких условиях совершилось принятие христианства на Руси? Если в X в. у нас вполне совершился переход общества в христианство, которое стало с этого времени религией официальной, и если это христианство перешло к нам от Византии, то естественно, что отношения, в которые стало государство к церкви, были заимствованы тоже из Византии. Но неминуемо тут должна быть и известная разница. В Византии церковная жизнь создавалась внутри самого государства, была создана, до известной степени, благодаря государству, у нас же церковное устройство было заимствовано извне, и создано независимо от нашего государственного устройства, пришло готовое. Поэтому совершенно ясно, что соотношение между властью государственной и церковью у нас должно бы быть несколько иным, чем в Византии. Затем, несомненно, были и посторонние условия, особенно в последующее время, в силу которых византийское христианство должно было у нас культивироваться несколько иначе, чем оно понималось в самой Византии. Эти условия заключались, главным образом, в том, что прежде всего византийскому влиянию приходилось действовать среди народа иной национальности, нежели греческая или грецизированная. Стало быть, греческая церковь должна была приспособиться, чтобы стать приемлемой на русской почве. Затем, рядом с влиянием византийским, непосредственно идут и влияния южнославянские. И само византийское влияние приходит к нам не только прямо, но, и даже в большей степени, преломившись через южнославянскую среду. Стало быть, уже и сам характер такого влияния не будет вполне аналогичным чистому византийскому влиянию. Таким образом, влияние Византии на Русь далеко не может представляться в таких простых, элементарных формах, каким, например, было это влияние по отношению к славянам, жившим на Балканском полуострове.

ВИЗАНТИЯ

Кроме того, в истории принятия Русью христианства нужно иметь в виду еще одно условие, которое имело место в судьбе славянства — это те внешние влияния Византии на славянство, которые мы видим по отношению к славянам южным и западным: имеем в виду миссионерскую деятельность IX и X вв., которая играла такую видную роль во внешней политике Византии. В Византии этого времени мы видим оживление этой деятельности: миссионеры греческие отправляются в варварские страны

Европы и Азии. Эта деятельность представляла теперь довольно стройную систему. Благодаря деятельности своих миссионеров, Византии удалось распространить свое влияние — сначала религиозное, а потом и политическое — на довольно большое количество новых земель. Это стремление подчинить своему влиянию стало еще сильнее проявляться у Византии после того, как она начала вести борьбу с магометанами, когда она потеряла ряд областей в Азии и Африке, когда магометане распространили свои завоевания на Египет, Палестину, Антиохию. Византия ведет упорную борьбу с магометанским Востоком, пока эта борьба не кончается ее падением; на эту борьбу уходит не одно столетие. Пока же до падения еще было не близко, Византия, как сказано, усиленно стремилась распространить свое влияние на соседние варварские земли. Прежде всего, конечно, такими землями были славянские земли Балканского полуострова. Они явились ближайшим возмещением тех потерь, которые она несла вне Европы и в Европе (таковы византийские владения в Италии — южная часть ее, и Равеннский экзархат, отошедшие целиком и в церковном отношении к Западу). Мы видели, церковная деятельность Византии находилась в теснейшей зависимости от ее политической жизни; Византия ищет новых областей для распространения на них своего политического влияния как источника материальной поддержки греческого государства, а лучшим орудием ею признается введение христианства и предварительное подчинение новых областей своему церковному авторитету: куда проникал византийский миссионер, туда за ним шло влияние политическое, а иногда и господство Византии; где утверждалось господство и влияние политики Византии, там появлялось и византийское христианство. В Византии же в это время наблюдается общее культурное оживление, причем замечается несомненный расцвет литературы и науки. Мы имеем в виду, главным образом, высшую Константинопольскую школу при св. Софии — византийский университет. Этот университет служил центром византийского просвещения, подготавливая ученых для общественной, научной, политической и религиозной деятельности. Из него и вышли такие деятели, как славянские первоучители — Кирилл и Мефодий.

КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ

Кирилл и Мефодий (какой бы национальности они ни были — славяне ли, прошедшие греческую школу, или греки, близко знакомые со славянством, безразлично в данном случае) были солуняне, из города Солуня (который и тогда, как и теперь Фессалоники, обладал смешанным славяно-греческим населением), явились крупными деятелями в тогдашней Византии и сыграли чрезвычайную роль в судьбе значительной части славянства, в том числе косвенно и в судьбе русских. Из сказаний о Кирилле и Мефодии, из так называемых *паннонских житий* (которые могут считаться восходящими ко времени деятельности славянских апостолов и являются, во всяком случае, источниками, которым мы можем доверять) видно, что Кирилл и Мефодий были типичными миссионерами в духе патриарха Фотия, главного и типичного же представителя христианско-политических стремлений Визан-

тии IX в. Биографии Кирилла и Мефодия³⁷ говорят нам, что они были людьми незаурядными, замечательными по своему времени, стояли на высоте возможного тогда образования, причем выше мы должны поставить Кирилла. Кирилл был, несомненно, одним из выдающихся и талантливейших ученых IX в. Его образование, как богословское, так и общее, было очень высоко. Своей деятельности он отдавался горячо, причем, хотя и считал себя обязанным действовать именно в целях Византии, поступал так, однако, без каких-либо побочных расчетов, а вполне искренне, по своим неизменно твердым убеждениям, внося в эту программу высокие идеалы раннего христианства, «апостольства». По той нравственной высоте, на которой он стоял, он напоминал церковных деятелей III–IV столетия: Златоуста, Василия Великого и др. Это был идеалист чистой воды, который мыслил не об одном только византийском христианстве, а о служении всемирной христианской церкви, стоящей выше современных счетов Рима и Византии. Эта черта многое объясняет нам в деятельности Кирилла. Без такого понимания его мирозерцания мы не в состоянии были бы объяснить его увлечение в деле распространения христианства среди славян. Благодаря этому мирозерцанию он и сделался миссионером. Брат его Мефодий несомненно стоял ниже его по образованию и по талантливости, но у него было необычайно ценное качество — умение приводить замысел в исполнение, то, что обыкновенно в жизни называют практическим смыслом. Это от природы был организатор, политик. Он был настолько образован, что мог вполне понимать деятельность своего брата, бывшего душой всего дела, и являлся необычайно полезным для него сотрудником. Насколько сильно было увлечение славянских апостолов, видно из того, что они не пожелали приблизиться ко двору, хотя имели на то все шансы, и избрали для себя трудный путь именно проповедников-миссионеров среди полудиких языческих народов. Еще задолго до своей деятельности в Паннонии (местность по среднему течению Дуная с прилежащими к нему странами) Кирилл с миссионерскими же целями совершает поездку в пределы теперешней России, именно в Корсунь (Херсонес) и там проповедует христианство, ведя полемику с иноверными, принявшими иудейство хазарами. Возможно, что его проповедь дошла и до русских славян, так как славяне, несомненно, были в оживленных сношениях с греческими колониями, расположенными на берегу Черного моря, так что Кирилл являлся в таком случае одним из первых насадителей христианства и у нас на Руси. Но это лишь предположение. Затем он отправляется в Малую Азию и там продолжает свою миссионерскую деятельность. Человек, обладающий таким образованием и такой беззаветной преданностью своему делу, кроме того и обладающий таким солидным миссионерским опытом, был чрезвычайно полезен для византийского правительства. На него возлагались большие надежды. И когда Ростислав, князь моравский, обратился

³⁷ Подробно излагать их нет необходимости, как общеизвестные; достаточно обратить внимание на наиболее важные для нас факты из этих житий. Русский их пересказ П. А. Лаврова см. в «Книге для чтения по истории средних веков», II, стр. 133–220. Обзор деятельности Кирилла и Мефодия в связи с возникновением письменности и литературного (старославянского) языка у славян сжато, полно и хорошо изложен также в предисловии к *Grammatik der albulgarischen Sprache* — A. Leskien'a (Heidelberg, 1909), стр. IX–XXVII; русский перевод см. А. Лескин. Грамматика древнеболгарского языка, пер. Н. М. Петровского (Казань, 1915), стр. 1–19.

в Византию с просьбой прислать ему проповедников христианства, то ему послали именно Кирилла с его братом Мефодием.

Что заставило Ростислава, представителя западного славянства, обратиться с просьбой о присылке миссионеров именно в Византию, а не к своим соседям, — это объясняется довольно ясно и точно из тех политических условий, в которых находились западные славяне в то время. В IX в., как было указано выше, для всех славян наступил период перехода от примитивных форм жизни к формам более сложным, именно, к формам жизни государственной. Тогда часть западных славян (главным образом чехи, мораване, словенцы) объединились в виде великой Моравской державы. Она объединила довольно значительное количество отдельных славянских племен. В территорию этой державы входили вся теперешняя Моравия, Чехия, Тироль, Штирия, Каринтия; она захватила на большом протяжении все среднее течение Дуная, доходя до соприкосновения с другим славянским племенем, с поляками, которые тоже складывались в виде отдельного государства приблизительно в это же время. Таким образом, это было довольно большое славянское государство. Но не надо забывать, конечно, тех внешних условий, с которыми связано было образование этого государства. В него вошли многие составные части Священной Римской империи, наскоро сколоченной Карлом Великим. Сюда входили и восточные «марки» (пограничные области), а они обнимали собой и славян. Несомненно, что первые зачатки государства произошли из этих ленных участков бывшей Римской империи. Когда произошло общее распадение этой империи, то дружные усилия моравских князей в IX в. привели к тому, что образовалось довольно обширное славянское Моравское государство. Оно отвоевало свою независимость от Римской (Германской) империи, и естественно, что это отделение не могло пройти совершенно спокойно. Завязалась борьба, которая приняла определенные формы. Германское государство являлось государством национальным. По культуре своей оно входило в состав народов Западной Европы и являлось распространителем этой культуры среди соседних, более низких по культуре народов. В церковном отношении оно находилось в непосредственной зависимости от Рима. Оно признает религиозное господство Рима и таким образом является распространителем германо-латинского влияния. Это германо-латинское влияние и являлось тем связующим звеном, которое объединяло в одно целое все стремления этого государства. Это было не только культурное влияние, но и влияние политическое, что нужно иметь в виду при объяснении событий IX в. в славянстве. Юрисдикция римского епископа в союзе с римским императором, несомненно, в значительной степени была явлением политическим. Поэтому с политической борьбой отдельных государств тесно связывалась борьба религиозная. Поэтому же борьба отколовшейся Моравии с Германской империей должна была принять характер не только политический, но антигерманский, национальный и в то же время религиозный.

Этим, именно, должно объясняться то обстоятельство, что мораване, принадлежавшие к западной половине Европы и западному славянству, обратились на восток к Византии за присылкой учителей. Географическое положение Великоморавской державы, простиравшейся вплоть до берегов Нижнего Дуная и граничившей с болгарами (еще не оттесненными румынами за Дунай)

облегчало шаг, предпринятый Ростиславом. Обстоятельства характера, главным образом, политического, в связи с национальными, заставили его на почве религиозной искать сближения с Византией, в область влияния которой входили уже южные соседи Великой Моравии — народы балканские. Германия несла еще раньше в Моравию свою культуру, несла и христианство. Но вместе с проповедью христианства (конечно, христианства латинского) Германия соединяла и политические, и германизаторские претензии; кроме же того, это христианство приносилось с богослужением на языке, чужом для славян Моравии и Паннонии — на языке латинском, но также и немецком (проповедь); поэтому понятно, почему Ростиславу, отстаивавшему свою политическую самостоятельность и в то же время видевшему тесную связь ее с национальностью, пришла мысль обратиться к Византии, чтобы она помогла ему оказать противодействие этому германо-латинскому и церковно-политическому влиянию, то есть моравяне ищут себе опоры в культуре и христианстве, отличных и тогда уже прямо враждебных Германии и латинству. Здесь, конечно, должны были сыграть большую роль именно южные славяне, которые раньше уже подвергались влиянию Византии и от нее частью уже приняли христианство. Нужно при этом иметь также в виду, что в то время разница в языке между славянами западными и южными была гораздо меньше, чем это наблюдается теперь, 1000 лет спустя: южные славяне могли свободно изъясняться с западными, точно так же и греки, поскольку они знали южно-славянские языки, могли быть очень удобными посредниками между южными и западными славянами. Процесс выработки отдельных славянских языков происходил довольно медленно, что видно из того, что столетие спустя и у нас без труда водворилось христианство на старославянском (болгарском) языке, который тогда очень мало отличался от языка русского, во всяком случае, был совершенно понятен русским славянам. Для западных славян имеем приблизительно то же: болгарские (старославянские) тексты моравского происхождения XI–XII вв. (каковы так называемые глаголические Пражские отрывки) подтверждают это. Таким образом, вполне понятно, как легко могла Византия воздействовать на западных славян через южных славян. Поэтому Византия и послала в Моравию Кирилла и Мефодия, владевших болгарским языком, вполне надеясь на успешность их миссии. Новые исследования в области истории зарождения славянских литератур дают возможность заключать, что подготовка к этой проповеди происходила, вероятно, еще в Константинополе; еще тут, кажется, была составлена Константином славянская азбука, применительно к звукам болгарского языка, на котором говорили в Солуни. На этот язык и переведено было священное писание, богослужебные книги, по крайней мере то, что необходимо было при богослужении на первое время, то есть Евангелие, Псалтырь, может быть Паримейник (церковные чтения из пророчеств и пятикнижия Моисеева), затем богослужебные книги и, вероятно, какое-либо собрание церковных правил, так называемый «Номоканон» (только переведен был, безусловно, не Номоканон Фотия, а так называемый Номоканон Иоанна Схоластика в 14 титлах).

Это и составляло, вероятно, тот письменный багаж, с которого и началась славянская письменность и литература. С этими книгами Кирилл и Мефодий укрепляют восточное христианство среди славян, чехов, моравов,

так называемых паннонцев, главным образом тех, которые жили по Дунаю. Здесь-то именно впервые и привилось христианское богослужение на славянском языке.

Шаг, сделанный Ростиславом, князем моравским, оказался на первое время чрезвычайно удачным. Действительно, проповедь германо-латинских священников, которые несли богослужение на совершенно непонятном для народа языке, не могла оказать большого сопротивления проповеди, приносимой из Византии св. братьями. Богослужение же, если не на родном, то во всяком случае на совершенно понятном языке, несомненно, быстро оказало свое воздействие на народные массы: о поразительных успехах братьев свидетельствуют паннонские жития. Кроме того, большое влияние, конечно, оказывала и личность самих проповедников. Одушевленные чисто апостольским рвением, Кирилл и Мефодий горячо вели великое дело. Успеху этой миссии помогала, конечно, талантливость и опытность, как миссионерская Кирилла, так и административная Мефодия, уже испытанного в Византии в качестве правителя целой области. Все это имело своим следствием то, что христианство с богослужением на славянском языке быстро стало распространяться в Моравии, вытесняя зачатки западного христианства с его германо-латинским типом.

Это сильно беспокоило Рим, и он не мог оставаться безучастным зрителем всего этого. Рим все еще не терял надежды на мировое духовное господство, хотя, собственно говоря, демаркационная линия между ним и Византией была уже давно проведена. Риму предназначалась Западная Европа, в сферу же влияния Византии входил восток Европы. Западные славяне (мораване и проч.) считались уже принадлежащими через Германскую империю юрисдикции Рима. Таким образом, ясно, что распространение влияния православной Византии на западных славян являлось, до некоторой степени, вторжением в ту область, которую Рим считал своей, подчиненной его влиянию. Естественно, что Рим по чисто религиозно-политическим причинам не мог быть доволен деятельностью проповедников из Византии среди западных славян, поведением моравского князя. Еще менее мог быть доволен германский император, только что выпустивший из рук крупного вассала.

В Риме великолепно понимали, что личность Кирилла играет огромную роль в деле распространения византийского христианства и византийского влияния среди западных славян; поэтому именно на него и обратили особое внимание. Но сам идеалист Кирилл стоял выше своих современников-византийцев в деле понимания христианства, ставя его выше современных политических видов. Он, стоя на канонической точке зрения единой вселенской церкви, признавал юрисдикцию римского епископа, раз он проповедовал в области, принадлежащей ведению этого епископа; он, вызванный для отчета в своей деятельности папой, каноническим главой Моравии, с братом отправился в Рим, чтобы оправдаться перед папой в обвинении, возводимом на него и брата со стороны местного католического духовенства. Это он делает тем спокойнее на том основании, что еще официально единство вселенской церкви не было нарушено. Случайно вышло, что папа, противник Кирилла и славянского богослужения, умер как раз в то время, когда Кирилл был на пути в Рим; преемник же его посмотрел на дело иначе, и Кирилл был принят

с честью, славянское богослужение было признано папой, и Мефодий вернулся (Кирилл умер и погребен в Риме) в Моравию, признанный архиепископом Моравии со стороны папского престола. Рим осторожно пробует извлечь выгоды из нового дела для себя, до времени относительно терпим, чтобы позднее нанести более верный удар всему делу проповедников.

Но внешнее положение дела, именно по отношению к Риму, сильно изменилось после смерти Кирилла: Мефодий лишился в нем гениального сотрудника, а Рим тотчас изменяет всю свою политику: признание Мефодия было формальным, а на деле германо-латинское духовенство, поощряемое тайно тем же Римом (епископ Вихинг), энергично и грубо открывает борьбу против Мефодия. Таким образом, Рим начинает борьбу, причем ведет двойную политику: Мефодия прямо он пока не преследует, но в то же время поощряет всякие преследования православия со стороны германского духовенства. Борьба эта нелегко досталась Мефодию: он, как известно, провел даже несколько лет в тюрьме. Когда же умер и Мефодий, то у Рима уже совершенно были развязаны руки, и он начал открытую и непосредственную борьбу. Это была борьба латинской церкви и немецкой культуры со славянской национальностью и византийским христианством. Политическое положение Моравии пошатнулось под напором Германской империи. Этим пользуется, конечно, Рим в своих целях и в союзе с германской державой. Славянский элемент должен был уступить германской культуре, хотя совершилось это не сразу и не совсем. Гениальные основатели славянства сообщили ему известную живучесть, связав его с национальным самосознанием славян. Поэтому борьба за славянское богослужение, борьба за славянский язык продолжалась довольно долго, несмотря на громадное неравенство борющихся сил; не кончилась она и поднесь.

Около 150 лет мы, несомненно, имеем дело с существованием славянского богослужения в Моравии и Паннонии и с развитием в них славянской литературы. Но, с другой стороны, ясно, что это было явление только временное: исход борьбы был предрешен. Уже ближайшие ученики Кирилла и Мефодия не могли выдержать борьбы, предоставленные своим силам и забытые Византией, увидавшей для себя невозможность бороться со всем Западом и с Римом из-за Моравии; они почти все бежали из Моравии, бежали, главным образом, на юг, на Балканский полуостров, частью на родину, частью к родственному народу. Здесь-то и оказалось то место, где дело Кирилла и Мефодия продолжало развиваться. Таким образом, результатом религиозно-политических явлений IX и X вв. было то, что славянская христианская литература получила развитие не там, где было положено ее основание, а там, где оказались наиболее выгодные для нее условия, именно, на Балканском полуострове, среди южных славян. Здесь к этому времени возникло крупное Болгарское царство. Оно находилось в известной зависимости от Византии; но власть Византии, обремененной борьбой внутренней и внешней (с мусульманством), не могла быть здесь настолько сильна, насколько сильна была власть Германской империи по отношению к западным славянам. Болгарское царство, принимая христианство, подпало под церковное влияние Византии. Но славянскую национальность Болгарии Византия заглушить не могла, да это и не входило пока в ее политические виды.

Этим и объясняется, что здесь дело Кирилла и Мефодия имело несравненно больший успех, чем на Западе.

То, что совершилось для славянства в IX в., внесло в его жизнь крупный переворот и, конечно, было очень важно для его литературы. Славянская литература Болгарии быстро усиленно развивается («золотой век» царя болгарского Симеона падает уже на конец IX и начало X в.),³⁸ уже в IX в. создалась почва для развития славянской культуры и славянской литературы на западе и на юге славянства. Этот факт в высшей степени важен и для нас, русских.

Теперь мы должны обратиться несколько назад, чтобы прояснить некоторые частные вопросы.

Несомненно, что распространение христианской культуры и литературы у славян сопровождалось очень энергичной деятельностью, и славяне успели кое-что за это время сделать. Византия оказала, конечно, сильное влияние и притом на все славянство, даже и на западное. Поэтому мы и в чешско-моравской культуре имеем дело с византийским влиянием и, хотя дело славянской литературы и ее культуры пришло там в упадок, эта связь с Византией все же сыграла и здесь некоторую роль. Все литературные памятники, которые появились в это время у западных славян, были перенесены к южным славянам.³⁹ Таким образом, Балканский полуостров развивал не только свою письменность, но и воспользовался также наследием от западных славян. Здесь-то и выработались те памятники, которые оказали большое влияние и на русскую литературу, перейдя к нам вместе с христианством. Мы увидим, что нам придется говорить именно о памятниках, которые возникли на почве западного славянства и впоследствии стали достоянием русской литературы. Вот та картина, которую представляют основы культуры славянства ко времени начала официального христианства на Руси.

Прежде чем перейти к выяснению этих первых шагов славянской письменности на Руси, нам нужно коснуться еще нескольких важных для нас вопросов: не составив себе о них более или менее ясного представления, нам не только трудно, но иногда и невозможно будет правильно оценить целый ряд вопросов чисто литературных в древнем периоде. К числу таких вопросов следует отнести вопрос о двух алфавитах, применявшихся к новой христианской литературе у славян и в частности у русских.

КИРИЛЛИЦА И ГЛАГОЛИЦА

Вопрос о *кириллице* и *глаголице* не является безразличным для русской литературы, так как это вопрос не только формального свойства, не только о шрифте, но в науке с ним связывают известную тенденцию, не лишённую значения и для понимания литературных явлений, в частности у нас. Представители преимущественно западной науки смотрят на дело так, что глаго-

³⁸ О развитии в это время литературы см. *Пыпина и Спасова*, История славянской литературы, изд. 2 (СПб., 1897), т. I или *М. И. Соколова*, Болгарская письменность (Книга для чтения по истории средних веков, II, 913).

³⁹ Подробнее см. *А. И. Соболевский*, Церковно-славянские тексты моравского происхождения (Русский филологический вестник, 1900 г., I, стр. 190), а также и др. его статьи, собранные в Сборнике отделения русского языка и словесности И. А. Н., т. 88 (1910 г.).

лица стала выразительницей преимущественно католических традиций; а так как глаголица, по их мнению, ведет свое начало от самого Кирилла, то в связи с этим предполагается, что и католическая традиция идет от самих первоучителей славянства. Тот же алфавит, который принято называть кириллицей, считается в этом случае позднейшего происхождения и притом тем, который находился в употреблении преимущественно у восточных славян православных и является, таким образом, выразителем православных греческих традиций.

Однако новейшие исследования показали, что подобное решение вопроса не имеет под собой прочных оснований. Нельзя полагать, что глаголица неразрывно связана только с католицизмом. Древние памятники, судя по их характеру и языку, говорят нам, что глаголическая письменность была и в Болгарии, и в Македонии, и в восточной Сербии, где о католическом влиянии не может быть и речи. Такими памятниками являются, например, «Зографское Евангелие» (конца X в.), «Мариинское Евангелие» (XI в.) и другие тексты, писанные глаголицей в среде, где католицизм не был господствующей формой веры.

С другой стороны, несомненно, что глаголическая письменность действительно происхождения очень древнего и была распространена во время деятельности Кирилла и Мефодия и на месте их проповеди — у западных славян. Об этом говорят некоторые старинные письменные памятники, правда, сохранившиеся лишь в отрывках: таковы, например, известные глаголические «Киевские отрывки», которые заключают в себе отрывок богослужбной книги. По языку этот отрывок, несомненно, относится к старославянским памятникам, но по содержанию это служебник по католическому обряду (Миссал). Таким образом, становится ясно, что глаголица служила и католической традиции, но в то же время ею пользовались и там, где никакой католической традиции она с собой не несла.

Что касается изобретения глаголицы, то большинство ученых теперь полагает, что она была изобретена именно Кириллом, в большинстве своих начертаний представляет переделку греческой скорописи (минускул), причем греческие буквы преобразуются в славянские путем прибавки петель, кружков или путем округления, применения греческих лигатур (связных начертаний) для отдельных славянских звуков. Один из известнейших славистов нашего времени И. В. Ягич дает наглядное сопоставление между начертаниями греческой азбуки, именно в скорописном ее виде, и буквами глаголицы: сходство несомненное.⁴⁰ «Кирилловская» же азбука появляется, по-видимому, позднее, на почве Болгарии, причем, несомненно, возникает также из греческого письма, но уставного (майюскул), так называемого «литургического», то есть употреблявшегося в IX–X вв. для книг богослужбных. Обе азбуки существуют, безусловно, известное время рядом, но потом кириллица, особенно на востоке, вытесняет глаголицу как более удобная, более простая. Относительно возраста кириллицы нужно сказать, что она, если и моложе глаголицы, то во всяком случае ненамного. Если глаголица восходит к IX в. (письменными памятниками она зарегистрирована не ранее X в.), то

⁴⁰ Полный обзор истории изучения глаголицы с целым атласом снимков дан И. В. Ягичем в «Энциклопедии славяноведения», вып. III (1911 г.).

и кириллица, безусловно, существовала и была распространена в X в. Не очень давно была найдена в Болгарии надгробная надпись, сделанная по повелению царя Самуила, сына царя Шишмана I; надпись относится к 993 г. и сделана кириллицей.⁴¹ Таким образом, ясно, что в X в. кириллица не только существовала, но была настолько распространена, что надгробная надпись сделана была именно ею, как шрифтом общепринятым. Но рядом существовала и глаголица. Как долго продолжалось это совместное существование, мы точно определить не можем. Наибольшее число глаголических болгарских и сербских (православных) памятников относится к XII–XIII вв., затем число их уменьшается; стало быть, берет верх кириллица. По местностям памятники встречаются вперемешку. Таким образом, ни кириллица, ни глаголица не несли с собой какой-либо особой вероисповедной тенденции.

Кириллица на юге и востоке Балканского полуострова начинает с XII в. вытеснять глаголицу; эта последняя удерживается лишь на западе южного славянства — у католических хорватов, где продолжает в измененном виде существовать вплоть до XVIII в., служа целям уже римско-католической славянской письменности у них. Таким образом, факты древнего времени и история славянской письменности показывают, что вопрос о кириллице и глаголице должен быть отделен от вопроса о характере первоначальной славянской письменности, чисто византийском или византийском с примесью католицизма, или даже с преобладанием последнего. Если вскоре после Кирилла и Мефодия придают кириллице и глаголице такую тенденциозность, то это вызвано посторонними, преимущественно церковно-политическими условиями времени, а не сущностью дела. Но вопрос о двух азбуках как о внешней форме письменности не лишен значения и для письменности русской. Взаимоотношение их дает указания на источники нашей письменности, определяя, по крайней мере, местность, откуда шла к нам главная масса памятников. Поэтому история кириллицы и глаголицы и для нас небезынтересна.

Каким образом случилось, что глаголица замерла, это, по крайней мере по отношению к южным и восточным славянам, может быть объяснено удовлетворительно. Кириллица, образовавшаяся из греческого уставного литургического письма, была несомненно более проста и удобна, чем глаголица, очертания букв которой сложны и труднее усваиваются, запутаны. Как происшедшая из литургического письма, то есть письма, употреблявшегося для богослужебных книг, требовавших по своему значению красивой внешности, кириллица стала употребляться для церковных надобностей как более красивый и строгий шрифт, соответствующий важности богослужения. Аналогию дает и византийская письменность, знавшая два шрифта — скорописный для мирской книги, и уставный — для церковной. Поэтому кирилловская письменность и стала скоро преобладать и оттеснила глаголицу без большого труда, особенно там, где влияние Византии было сильнее. Глаголица осталась в тех местах, где впервые появилась славянская письменность в виде глаголицы — в Боснии, Герцеговине, Хорватии — вдали от Византии. Этим и объясняется, почему мы не имеем хорватских глаголических памятников старше XIII в.. Там же совершился и переход от круглой

⁴¹ Напечатана не раз; см. хотя бы в альбоме при «Палеографии» Е. Ф. Карского («Образцы», изд. 2 или 3).

глаголицы к угловатой, «готической», по типу глаголицы, выработавшейся, надо полагать, не без влияния угловатого латинского письма Запада. В восточной же Болгарии никогда, по-видимому, глаголическая письменность особенного распространения не имела: эти места были ближе к центру византийского просвещения. Главным же очагом глаголицы в Болгарии была ее западная часть и Македония. Но и здесь ее судьба оказалась непрочной в отношении к культурным течениям страны. Политический центр Болгарии оказался не в Македонии, а гораздо восточнее, в Тырнове — в восточной Болгарии, подверженной влиянию Византии. С этой стороны понятно, почему кириллица вытеснила глаголицу и в Македонии: культурное влияние шло с востока на запад Болгарии. Это постепенное исчезновение глаголицы можно проследить и наглядно по памятникам. В древних болгарских рукописях XI–XIII вв. мы встречаемся со следом борьбы между кириллицей и глаголицей. Так, мы имеем, правда, очень редко, рукописи кирилловские с глаголическими приписками, глаголическими буквами между кирилловскими; но зато довольно часто попадаются, наоборот, рукописи глаголические с кирилловскими приписками. Это значит, что кириллица становится все более и более распространенным привычным письмом, и глаголические рукописи снабжаются пояснительными приписками, написанными кириллицей. Такие древние приписки мы видим в Мариинском, Зографском, Ассемановом Евангелиях и других глаголических памятниках; чисто глаголических болгарских рукописей в XIII в. мы уже почти не знаем.

Таким образом, на Балканском полуострове глаголица — письмо преимущественно западное, кириллица — преимущественно восточное, восточной Болгарии; глаголица уже в раннее время — письмо менее распространенное, кириллица — общепринятое.

Этот краткий очерк истории письменности на Балканском полуострове поясняет нам, почему в русской письменности мы почти не встречаемся с глаголицей. Мы заимствовали славянское письмо от Болгарии, а оттуда к нам перешла именно кириллица.

НАЧАЛО ПИСЬМЕННОСТИ НА РУСИ

Когда мы говорим, что к нам перешла славянская письменность, то естественно возникает вопрос об ее роли в литературе. При выяснении этого вопроса мы прежде всего сталкиваемся с другим вопросом: была ли у нас какая-либо письменность до принятия христианства, до перехода к нам болгарской письменности?

Этот вопрос является далеко не праздным, так как история распространения письменности у других народов, имевших свою письменность до христианства или менявших одну письменность на другую, показывает нам, что подобное явление, то есть замена одной письменности другой, часто означает и смену культуры. Возьмем, например, Германию: мы увидим, что до принятия христианства там существовала письменность, так называемая, руническая. Остатки ее, сохранившиеся до сих пор, показывают, что она служила не только исключительно для практических целей, но и для целей литературных. Древние скандинавско-германские сказания были записаны

отчасти именно этими письменами. С появлением христианства руническая письменность исчезает, быстро заменяясь латинским шрифтом, который вырабатывается в письмо готическое. Это готическое письмо и сделалось типичной германской разновидностью латинского шрифта, существующей и до сих пор. Подобное явление мы можем найти среди восточных народов, например в Египте, где письмо иероглифическое путем долгой эволюции заменилось письмом греческим, что совершилось совместно с выработкой нового типа культуры греко-египетской. Таким образом, сам факт замены одной письменности другой и полнейшее забвение первой не представляет собой ничего невероятного и даже исключительного. Значит, возможно, что и на Руси до принятия христианства и славянской письменности могла, рассуждая а priori, существовать какая-либо особая письменность, которая потом, после принятия христианства, была совершенно вытеснена письменностью кирилло-мефодиевской и совершенно забыта.

Обыкновенно вопрос этот решается в том смысле, что никакой письменности у русских славян до принятия христианской письменности не было. Но были в науке и противники такого решения. Эти противники указывают на различные свидетельства, которые устанавливают, по их мнению, факт существования письменности у нас до появления письменности вместе с христианством, то есть до конца X в.

Среди таких свидетельств наиболее древним и важным является свидетельство монаха Храбра (болгарского писателя X в.) о славянской письменности. Он указывает, что славянская письменность введена Кириллом, и, говоря о громадной важности этого изобретения, сообщает, что раньше, до принятия христианства, славяне «погани суще», пользовались («нуждахуся») греческими письменами, а также и латинскими, но эти письма не могли выражать всех звуков славянского языка, а потому были очень неудобны. Поэтому изобретение азбуки Кириллом Храбр рисует как большое благодеяние для славян.⁴² Из этого свидетельства ясно видно, что у южных славян письменность была до принятия христианства, причем они, не имея своего алфавита, пользовались письменностью греческой и латинской, смотря по тому, какое влияние преобладало в данной местности: на западе Балканского полуострова, на берегах Адриатики, вероятно, латинское, на востоке — греческое. Правда, если мы примем во внимание выражение «нуждахуся», то нам станет ясно, что эта письменность не имела большого распространения и употреблялась только тогда, когда для того была крайняя нужда: ею пользовались там, где без письменности обойтись никак было нельзя, например, когда нужно было заключить какой-либо договор и т. п. Конечно, круг таких случаев у народа, стоящего на невысокой ступени развития (а такими и были славяне до принятия христианства) был очень невелик. До нас дошел, действительно, даже целый памятник, написанный по-славянски латинскими буквами; это памятник уже католический — «Фрейзингенские» статьи;⁴³ таковы глоссы (приписки) славянские в латинских рукописях, сохранившиеся

⁴² По целому ряду списков с комментарием свидетельство Храбра издано И. В. Ягичем: Исследования по русскому языку, I (СПб., 1885–1895), стр. 297 и сл.

⁴³ Это — текст исповедных молитв католических и краткое слово духовника кающимся, написанные на полях и свободных листах латинской рукописи X в.

до сих пор. Там мы видим, с какой трудностью изображались некоторые славянские слова латинскими буквами: многих букв для обозначения звуков славянского языка в латинском алфавите совсем нет, потому что нет самих звуков в этом языке, например: нет буквы для звука Ж, для звука Ч, для звуков Ш, Щ, носовых звуков. Так, например, слово «боже» пришлось изображать так: bōse, boze; «земля» — zemla или zzemla или же szemla или же semla; «человек» — selovek, cselovek, cselovek; «тьма» — tima, tuima и т. д., то есть один и тот же славянский звук — латинской буквой, произносившейся иначе, или разными комбинациями букв, что, разумеется, затрудняло чтение, понимание написанного. Поэтому мы совершенно пойдем свидетельству Храбра, что славяне могли употреблять такие письмены только тогда, когда они «нуждаются», и что изобретение Кирилла явилось действительно величайшим для них благодеянием. А раз дело обстоит так, мы вправе заключить, что у славян письменность существует лишь для самых необходимых случаев; естественно, что она применялась только для практических целей, не могла иметь широкого распространения и не могла служить орудием литературы, то есть быть средством для выражения таких сложных произведений человеческого духа, каковы произведения литературы. Это же можно применить и по отношению к русским: если зачатки письменности существовали и у нас, то, во всяком случае, условия были неблагоприятны для широкого ее развития в целях литературы. Таким образом, при наличии свидетельства черноризца Храбра, мы должны допустить, что у южных славян собственной письменности не было.

Что касается русских в частности, то указывают еще другие свидетельства о существовании у них письменности ранее X в. Так, в житии Кирилла Славянского говорится, что он путешествовал на северное побережье Черного моря в страну хазар для того, чтобы иметь с ними прения о вере; хазары были отчасти евреями по религии, отчасти язычниками, отчасти магометанами. Кирилл, по словам жития, имел там большой успех и обратил многих в христианство; кроме того, этот успех выразился в том, что он добился освобождения многих пленников. И вот там-то, в Херсонесе, по словам жития, он встретил одного человека, который оказался христианином, и у которого была русская Псалтырь, написанная русскими письменами. В виде величайшей похвалы таланту Кирилла, чуть ли не как чудо, житие сообщает, что Кирилл в очень быстрое время изучил этот «русский язык» и стал читать и объяснять эту Псалтырь. Это свидетельство и приводится обыкновенно в доказательство того, что у русских славян еще до принятия славянской письменности была своя письменность. Но это свидетельство не может показаться убедительным, потому что вызывает ряд вопросов. Прежде всего: что это за «русская» Псалтырь, что это за «русский» человек? Этот вопрос является совершенно необходимым, так как мы знаем, что в IX—X вв. слово «русский» обозначало совсем не то, что стало означать после. Под этим «русским» человеком мы можем подразумевать не только и не столько русского славянина, но и норманна-русса: в Византии «Rossoi» — это скандинавы; имя «руссов» для одного норманнского племени известно и в самой Скандинавии. Нахождение такого «русса» — «русского» в Крыму не должно представляться удивительным, так как скандинавы были опытными мореплавателями, вели

торговлю с самыми отдаленными странами, ходили по «великому водному пути» и по Черному морю, а Херсон был одним из крупнейших рынков Черноморского побережья. Таким образом, вполне законно спросить: с кем Кирилл имел дело, со славянином ли, или со скандинавом? Скорее можно склониться к последнему, имея в виду роль варяго-русов и на Руси, так и потому, что русские (славянские) поселения и колонии в IX в. далеко еще не доходили до берегов Черного моря.

Затем указывают, что Кирилл быстро усвоил «русский» язык и стал объясняться с этим руссом. Действительно, это было сделать очень нетрудно, если бы это был русский славянин, так как тогдашний живой русский язык отличался лишь немного от болгарского, который был, конечно, великолепно известен Кириллу. Но и это соображение вовсе не может служить доказательством того, что Кирилл встретил именно русского славянина. Прежде всего, не нужно забывать, что этот рассказ приводится в виде доказательства необыкновенных способностей Кирилла к усвоению языков, передается как какое-то чудо, сопровождавшее деятельность Кирилла-миссионера. С другой стороны, мы знаем, что Кирилл был действительно замечательным лингвистом. Он знал много языков, знал не только европейские языки, но и азиатские, например арабский и сирийский, может быть и еврейский (влияние этих языков отразилось на составленной им славянской азбуке); он был выдающимся ученым: поэтому было бы очень странно, если бы в доказательство всего этого и в виде особенной похвалы Кириллу рассказывалось, что он быстро усвоил язык русских славян: это не представляло особенного труда для всякого знающего болгарский язык. С другой стороны, конечно, невероятно предположить, чтобы человек, с какими бы он способностями и знаниями ни был, мог в очень короткий срок усвоить совершенно чуждый язык. Но дело объясняется проще, если бы мы допустили, что это был скандинавский язык: этот язык не был совершенно неизвестен в Византии при тех оживленных сношениях, которые вели скандинавы с Византией, при роли скандинавов-русов при дворе;⁴⁴ а стало быть Кирилл, как ученый-лингвист, должен был знать его хотя бы элементарно. Поэтому ему, с его необычайными знаниями и способностями к изучению языков, и не представило особенного труда в быстрый срок настолько освоиться с новым языком, чтобы можно было на нем читать и понимать читаемое. Таким образом, и это предположение вместе с приведенным выше доказывает нам, что вероятнее всего этот русский не был русским славянином, а именно скандинавом-руссом. Что касается вопроса о том, были ли скандинавы в Крыму, то, как мы уже заметили, этот вопрос нужно разрешить также в утвердительном смысле. Остается еще один вопрос относительно интересующего нас известия: было ли у самих скандинавов письмо? Вероятно, было. Мы знаем, что у северных германцев-скандинавов уже существовало в это время письмо руническое. Это руническое письмо представляет из себя очень простую и несложную переделку латинской азбуки, так что Кирилл действительно мог их скоро выучить при несомненном знакомстве с латинским шрифтом. Но возможно, что письмо Псалтыри было и не руническое (мы не знаем текстов

⁴⁴ Из них набиралась дворцовая гвардия, телохранители императора.

священного писания, христианских памятников, написанных рунами), а готское. Известно, что в IV в. епископ Ульфила составил на основании греческой готскую азбуку и перевел на готский язык священное писание. Готский же язык — представитель германской ветви языков, родственной, стало быть, и староскандинавским. При знакомстве с последним человеком, знающий и греческий алфавит, мог читать и понимать и готское письмо, а при известных способностях и достаточно быстро освоиться с этим языком. А этими качествами и обладал Кирилл. Внешние же условия — пребывание гота-христианина в Херсонесе — также не возбуждают сомнений. Готы уже в IV в. были в южнорусских степях и на нижнем Дунае; в это время они приняли христианство (арианство); остатки их еще в XV в. жили в Крыму. Близость же готов к скандинавам дает объяснение, почему автор сказания о Кирилле мог называть гота более обычным для него именем «русса». Такое решение вопроса о «русской» Псалтыри Кирилла считается наиболее вероятным. Может быть, при таком предположении объясняется и то обстоятельство, что никаких следов этой русской (славянской) письменности нам неизвестно, тогда как будь эта «Псалтырь» действительно писана русскими (славянскими) письменами, было бы иначе: перевод Псалтыри существовать один не мог и предполагает существование и других книг, то есть довольно уже развитую письменность, которая, таким образом, непонятно почему исчезла, не оставив даже памяти о себе к концу X в., когда у нас появилась кириллица. Таким образом, как бы мы ни решали вопрос — в пользу ли норманна, или гота — говорить, что Кирилл встретил русского славянина и читал «Псалтырь», написанную на русском языке, мы не имеем никакого права.

Этот факт, не решая вопроса в пользу существования письменности у русских до христианства, однако еще не доказывает положительно и отсутствия ее; к тому же есть и другие свидетельства, которые как будто говорят все-таки за существование у славян и русских какой-то письменности до христианства. Это, во-первых, свидетельство опять того же черноризца Храбра, данные более поздних источников, русских и арабских — во-вторых, а также свидетельства археологического характера — в-третьих.

Свидетельство черноризца Храбра как будто бы прямо указывает на существование письменности у славян до Кирилла: славяне, по его словам, помимо латинских и греческих письмен, употребляли еще какие-то *черты и резы* («чрътами и резами гатааху»). Это, конечно, один из первобытных способов письменности, который и до сих пор употребляется у неграмотных, особенно при арифметических счетах, когда надо изобразить число: обыкновенно его изображают на деревянной палке (бирка) черточками, кружочками и крестиками, из коих каждый имеет определенное значение; это и будут «черты и резы». Они, конечно, годны только для примитивно-практических целей, и само собой разумеется, что никаких сложных мыслей ими выразить нельзя. Стало быть, и этим свидетельством существование письменности как орудия литературы не доказывается. Если и была такая письменность (в чем невероятного ничего нет), то, во всяком случае, употребление ее было очень ограничено. Такого же рода «черты и резы», кажется, мы имеем и в свидетельстве араба X в. Ибн-эль-Недима, видевшего и зарисовавшего

в своем сочинении «Список книг» кусок белого дерева с письменами русских: письмена были резные. Поэтому, даже не опровергая подобного свидетельства, письмо это нельзя сопоставлять с позднейшей кирилловской письменностью, как орудием литературы.

Приводили и еще свидетельства того, что и до христианства на Руси письменность была. Так, имели в виду договоры, которые заключали русские языческие князья с другими государствами; таковы, например, были договоры Олега и Игоря с Византией. Договор обыкновенно сопровождается тем, что обе стороны обмениваются договорными грамотами (стало быть, русские должны были дать грамоту византийцам, а византийцы русским), или же составлялась сообща грамота, которая писалась в двух экземплярах, причем каждая из сторон, конечно, получала по одному из них. Что грамоты были, на это указывает то обстоятельство, что тексты наших договоров с греками сохранились в летописи, причем несомненно, что они были туда внесены именно в подлинном тексте. Какова же была эта письменность? Высказано было об этом много предположений. Одни полагали, что это была письменность руническая (для чего основанием служит скандинавское происхождение князей), другие — глаголическая; последнего мнения держался знаток древней письменности И. И. Срезневский.⁴⁵ Доказательство этому он видел в тех ошибках летописного текста договора, которые писец допустил, по мнению Срезневского, потому что списывал кириллицей с плохо знакомого по шрифту глаголического текста подлинника. Такой ошибкой, думает Срезневский, была ошибка в цифре индикта (3 вместо 4): она вполне понятна, по его мнению, лишь при переведении глаголических цифр на кирилловские, так как в кириллице буква «б» не имела числового значения, а в глаголице имела (= 2), почему для 3 в глаголице употребляется «в», в кириллице же «г», для 4 в глаголице «г», в кириллице «д» и т. д.; таким образом, глаголическое «г» (= 4) писец, переписывая кириллицей, по ошибке передал кирилловским «г», т. е. написал 3, а не 4 (договор Игоря 945 г.). Затем в договоре Святослава (972 г.) выражение «съ всякъмъ великъмъ цесаремъ гръчскымъ» представляется странным, так как в таком случае в договоре нет необходимого имени византийского императора. Это имя должно быть в оригинале, писаном глаголицей, но прочтено списывавшим кириллицей в виду сходства начертаний глаголических букв вместо «Иванъмъ» (то есть Иоанн Цимисхий) — «всякъмъ». Но эта догадка Срезневского остается догадкой, оправдания коей нет в других источниках. Само по себе допустимо, в X в. могли писать глаголицей, но сомнительна ее общеизвестность на Руси; также не нужно забывать известного указания черноризца Храбра, что славяне «нуждаяся» употребляли и греческие буквы: договор мог быть писан по-русски, но греческими буквами. Возможно и то, что договор был писан на греческом языке в обоих текстах, так как греки едва ли знали язык русский; что же касается русских, то весьма возможно, что если и не сам князь, то многие из его высшей аристократии были настолько знакомы с греческим языком, что составление договора именно на греческом языке не представило каких-либо трудностей. Стало быть, и это свиде-

⁴⁵ Его соображения изложены вкратце в «Древних памятниках русского письма и языка» (2 изд., СПб., 1882), стр. 4–5, 7.

тельство ничего нам не может сказать определенного о письменности дохристианской, как служащей для целей литературы на Руси.

Наконец, есть и еще свидетельство — археологического характера. Именно: один из арабских путешественников первой половины X в., Ибн Фадлан (или Фацлан), бывший в России, описывает погребение богатого русса где-то на берегах Оки. Он говорит, что когда его вместе с ладьей, конем, рабыней и оружием сожгли, то прах его собрали и положили в горшок, который поставили на столбе при пути, и на горшке написали имя покойника и князя, при котором покойник жил. Значит, опять как будто неопровержимое доказательство существования письменности в России уже в половине X в. Но дело изменяется опять, коль скоро мы поставим вопрос, который уже не раз приходилось ставить, именно: вопрос о том, кто же был этот «русс», погребение которого удалось видеть Ибн Фадлану в 912 г.? Был ли то славянин, или скандинав? Если был скандинав, то весь вопрос отпадает. Если же это и был русский, то, во всяком случае, русский не простой, а знатный, глава рода, который стоял по своей культурности несравненно выше окружающих его, поэтому возможно, что он и пользовался какими-либо письменами, которые оставались неизвестными народу. В таком случае вопрос об этом письме остается открытым ввиду неопределенности самого известия. Сложность этого вопроса возрастает еще и благодаря тому, что мы не знаем этнографического состава той местности, где происходило погребение; иначе было ли это погребение русским (в смысле славянского), или не вполне русским, или же инородческим? Это мог быть и иноземец (хотя бы скандинав), осевший и ставший местным аристократом среди чужого (хотя бы и русско-славянского) племени, чему мы имеем много примеров, начиная с русского княжеского рода.

Пробовали, впрочем, подтвердить это свидетельство и археологически. Приблизительно на том месте, где Ибн Фадлан видел погребение русса, производились раскопки,⁴⁶ причем найдено одно погребение, относящееся к X в., погребение архаическое с сожжением; в нем в числе других предметов был найден и разбитый горшок небольших размеров. На внешней стороне горшка оказался не то орнамент, не то ряд знаков, которые напоминали письменные знаки, неизвестные до сих пор. Некоторые ученые (именно польский — Лицеевский) пытались прочесть эту надпись, применив к ней рунический алфавит; объяснить надпись ни из скандинавских языков (что а priori возможно), ни из русского, однако, даже при больших натяжках не удалось: предположенное чтение Лицеевского (славянское) — фантастично. Национальная принадлежность погребения также осталась невыясненной, славянское ее происхождение, во всяком случае, очень сомнительно.

Вот, собственно говоря, все свидетельства о существовании у нас дохристианской и докирилловской письменности. На основании сказанного мы можем прийти к заключению, что письменности у русских славян в дохристианский период не было, не было, по крайней мере, в таком виде, в каком мы понимаем ее. Если и существовали какие-либо письменные знаки, то такая письменность распространения получить не могла и выполняла лишь

⁴⁶ Подробности см. в статье В. А. Городцова в «Археологические известия и заметки», 1897 г., № 12, там же рисунок надписи; сам горшок находится в Историческом музее в Москве. Раскопки производились около с. Алекапова, Муроминской волости, Рязанской губернии.

некоторые практические функции, для служения литературе она не годилась. Это положение вполне совпадает с общими данными культурной истории русского племени. Народы, находящиеся на таком же уровне развития, на каком находились тогда наши предки, обыкновенно письменностью, служащей орудием литературы, не обладают: это время еще традиционной, устной словесности. Нет ничего, конечно, удивительного и в том предположении, что письмо совершенно отсутствовало, и в нем не было никакой потребности: чуть ли не на наших глазах наши крестьяне умели обходиться совершенно без всякой письменности. Затем, и теперь у многих наших иноплемен замечается то же полное отсутствие письменности, причем и потребности в ней не ощущается. У таких народов процветает устная литература, совершенно не нуждаясь в письменном материале.

По-видимому, самое естественное, если мы представим себе дело о русской дохристианской письменности именно таким образом, и это будет находиться в согласии со всем тем, что мы будем потом говорить о нашей письменной литературе. Эта литература развивалась крайне медленно, составляя достояние лишь немногих привилегированных слоев населения; масса же оставалась совершенно вне ее. Если бы существовала какая-либо письменность раньше, то и славянская письменность, вследствие привычки пользоваться этим средством, должна была бы скорее, легче и глубже распространиться.

Теперь остаются еще некоторые чисто формальные вопросы, которые нужно разрешить, прежде чем перейти к изучению самих литературных явлений.

Это опять, во-первых, вопрос о кириллице и глаголице, на этот раз уже, конечно, на русской почве. Мы знаем уже, что глаголица не составляла принадлежности какой-либо одной славянской литературы, а что обе азбуки долгое время существовали рядом, параллельно в отдельных литературах, причем у части юго-западных славян берет верх глаголица, а у южных и юго-восточных — кириллица.

Несомненно, что в X в., когда на Русь проникло христианство и вместе с ним славянская письменность, и кириллица, и глаголица являлись равноправными. Поэтому является вопрос, какая же азбука перешла на Русь.

Решая его *a priori*, мы можем сказать, что к нам перешли обе азбуки, причем у нас произошел в общем тот же самый процесс, что и у южных славян, то есть что кириллица со временем вытеснила глаголицу. Так было в Сербии, в Македонии, где сначала глаголическая письменность была особенно распространена. Однако многие данные говорят за то, что у нас уже сразу получила преимущество кириллица. К нам славянская азбука перешла из восточной Болгарии, наиболее близкой к нам географически, а тут-то именно глаголица была меньше всего распространена. Об этом говорит, например, такой памятник, как «Остромирово Евангелие» (XI в.), которое было списано чрезвычайно точно с подлинника именно восточно-болгарского. И другие древнейшие памятники, например известный «Изборник Святослава» 1073 г., списанный с «Изборника царя Симеона», изобличает в языке опять же восточных болгар, а не западных. Таким образом, мы вправе предполагать, что к нам перешла от этих болгар именно кириллица, а не глаголица. Для болгарской письменности мы еще знаем памятники, писа-

ные глаголицей, но мы не знаем ни одного цельного глаголического русского памятника XI или XII в. Это также говорит косвенно в пользу распространения у нас исключительно кириллицы. Но это еще не решает окончательно вопроса: если памятники не дошли, то это еще не значит, что они не были известны в древней Руси. Вспомним указание Срезневского на то, что договор с греками мог быть переписанным с глаголического списка. Затем, в 1047 г. новгородским попом Упырем Лихим (простонародное прозвище) были списаны «Толкования двенадцати пророков», причем он сам отметил, что переписал эту рукопись «из куриловицы», то есть с кириллицы. Ввиду того, что поп Упырь Лихой писал тем шрифтом, который в древности у нас и теперь называется кириллицей, это место является очень странным: почему это он, переписывая с кириллицы кириллицей же, считает нужным указать, что он именно пишет «из куриловицы»? Поэтому новейшие исследователи указывают, что под этой «куриловицей», о которой говорит поп Упырь Лихой, нужно понимать не нашу кириллицу, а именно глаголицу, которая действительно была изобретена Кириллом, и носила, очевидно, его имя. Теперешняя же кириллица получила свое имя позднее, когда предание об изобретении письменности Кириллом было еще живо, а о глаголице память уже исчезла. Поп Упырь еще помнил два алфавита — обычный (наш кирилловский) и глаголический. С глаголицы-то и переписывает на кириллицу (в нашем смысле) поп Упырь Лихой, и поэтому считает нужным это отметить, так как, вероятно, в его времена разбираться в глаголице было делом нелегким, а списывать с нее — делом редким. Это не есть одна догадка. Она находит подтверждение в тексте рукописи попа Упыря Лихого. Следы глаголического оригинала в виде нескольких глаголических букв Упыря Лихого остались в графике «Толкований» даже в копии XV в., в которой дошел до нас вместе с послесловием текст, списанный новгородским попом в 1047 г. «из куриловицы». А что Упырю пришлось списывать кириллицей с глаголического оригинала, в этом ничего неправдоподобного нет: мы знаем и другие древние (XI и XII вв.) русские тексты, несомненно списанные с глаголического подлинника; в некоторых из таких текстов (каковы так называемая «Евгеньевская Псалтырь» XI в., слова Григория Богослова XI в., «Толковая Псалтырь» — Толстовская XII в.) остались следом оригинала отдельные буквы или слова, писанные в сплошном кирилловском тексте глаголицей.

Затем, есть несколько отдельных свидетельств, которые указывают, что в XII–XIII вв. у нас среди грамотных людей было знакомство с глаголицей: это те записи, приписки, которые делаются на разных памятниках кириллицей вперемежку с глаголицей. Таким образом, несомненно, что глаголическое письмо существовало на Руси, но несомненно и то, что оно не пользовалось широким распространением. Кроме таких фактов, как труд попа Упыря Лихого, который счел необходимым глаголическую рукопись переписать кириллицей, нужно указать и на то, что глаголица у нас играла роль криптографии — «тайнописи» в приписках, содержание которых писавший не желал делать общедоступным, чтобы не всякий их разобрал, а только человек сведущий (см. выше). Есть и еще указания, что глаголическое письмо было известно даже в XI в.: это надписи на штукатурке храма св. Софии в Новгороде, о которых была речь раньше, и которые также говорят о времени, когда было

еще знакомство с обоими шрифтами, при несомненном, однако, преобладании в смысле обычного письма кириллицы. Происхождение этих надписей, вероятно, объясняется просто: грамотные паломники-богомольцы, по тому же чувству, по которому где-нибудь на стенах делаются надписи и теперь, старались увековечить себя на стенах Софийского храма.

Все эти факты доказывают, что вопрос о существовании глаголицы в русской письменности не является праздным. Мы видим, что глаголица на Руси была, но распространена была слабо, преимущество было всецело за письменностью кирилловской, которая сохранилась и до сих пор в нашем печатном шрифте. Позднее XIII в. следов русской глаголицы уже нет.

Подводя итоги сказанному о письменности в России до принятия христианства, мы получим в результате:

1) письменности, притом такой, которая была орудием литературы, дохристианская Русь не знала;

2) известия о существовании письменности или относятся к употреблению письменных знаков в практических целях, либо не могут служить доказательством существования русской письменности;

3) если эта «практическая» письменность и была, то круг ее применения был ограничен — и к литературе она не применима;

4) из славянских алфавитов на Руси получила доступ и распространение кириллица; глаголица же, если и была известна, то как письмо случайное, не общепринятое;

5) дохристианская русская литература оставалась традиционной, устной, обходившейся без письменности.

Совершенно изменилось положение литературы с принятием христианства (X в.). Христианство несло с собой целое новое мировоззрение и громадный запас словесных памятников, при наличии которых, несомненно, литература уже не могла обходиться без письменности.

Поэтому и в других странах, где появлялось христианство, и где не было раньше письменности, оно приносило и письменность, и свою литературу, без которой оно само немислимо. Этим и объясняется, почему появление письменности обыкновенно связывается с появлением христианства (конечно, если у народа, принимающего христианство, не существовало раньше развитой письменности и сравнительно высокой культуры); как и другие славянские народы, русские славяне были в таком положении: у них до христианства не существовало ни письменности, ни развитой значительной культуры. Поэтому появившееся христианство с его письменностью, преимущественно религиозного характера, и было у них первым проводником письменных памятников новой, иной, нежели зачатки прежней, культуры. Эта новая культура с христианством и письменностью накладывалась на старую, слабую или первобытную, претворяла ее, сама изменялась в зависимости от почвы, на которую она ложилась. Какова же была та почва, те условия, при которых новая христианская культура стала жить на Руси? Этот вопрос ведет нас по необходимости к ознакомлению с тем, что Русь представляла собой в культурном и литературном отношении до появления в ней христианства.

Начнем с данных этнографии и лингвистики.

РУССКОЕ ПЛЕМЯ

Данные эти говорят следующее: русское племя, которое в IX и X вв., несомненно, было племенем уже обособленным, то есть таким, культурная физиономия которого в значительной степени уже определилась, в отличие от других родственных и неродственных, это племя уже испытало на себе целый ряд различных посторонних влияний. Поэтому в его жизни мы встречаем не только свои оригинальные воззрения, но и многочисленные отражения, влияния чужих элементов. Эти чужие элементы мы в значительной степени имеем возможность определить на основании тех международных отношений, которые имели место в то время.

Эти этнографические данные сводятся к следующему: в IX—X вв. русское племя является уже прочно осевшим в области, южная граница которой находится между устьями Дуная и Днестра; область расселения этого племени простирается вверх по Днепру, постепенно расширяясь по его притокам, направляется к северу, где отклоняется с одной стороны немного на запад, с другой — на восток, и пересекая верховья Оки и Волги, снова сужается, переходя в бассейн реки Волхова, и, наконец, упирается в Ладожское озеро и Финский залив, может быть, немного не доходя до моря. Вот приблизительно, в грубых очертаниях, та полоса, которую занимало русское племя в это время.

Затем, мы знаем, что в этот период в русском племени еще живо сознание его прежних родственных отношений, именно: оно помнит свою тесную связь с теми племенами, с которыми оно находилось в этнографическом родстве, с племенами других славян. Общеславянская семья в рассматриваемое время уже совершенно распалась на отдельные обособленные народы, но принадлежность к одной общей семье с общей культурой живо еще чувствовалась членами этой семьи. Эту связь со славянством сознает и русское племя, отражение чего мы видим ясно еще в нашей древней летописи — памятнике, сложившемся в своей основе в XI в.. Говоря о русском племени, составитель летописного свода старается показать исторический генезис своего племени. Эти сведения принадлежат, вероятно, составителю общерусского «начального» летописного свода, а быть может, автору так называемой «Повести временных лет» (которую совершенно неправильно отождествляют в общезытии с первоначальной русской летописью). Автор желает определить, что такое русское племя, откуда оно взялось, и каково его место в ряду других племен и народов. Он, руководясь схемой греческих хроник, начинает издалека, именно — от времен всемирного потопа, от сыновей Ноя: как и все средневековые книжники, он полагает, что все народы на земле произошли из потомства трех сыновей Ноя. Что же касается русского племени, то он решает вопрос так, что русские произошли от Иафета, как и другие народы, заселившие Европу. Но летописец не сразу говорит о русских: он сначала говорит о «словенах», как потомках племени Иафета, которые расселились около Карпат, потом двинулись на юг и на северо-восток, до Вислы и Одера, с одной стороны, и до Оки и Дона — с другой. В числе этих «словен» числится и русское племя. Лингвистические изучения славянства, произведенные за последнее время, подтвердили и все данные летописца

относительно взаимоотношения племен. Все славяне происходят из общеславянского ядра, которое говорило праславянским языком, из которого образовались существующие теперь славянские языки. Эта совместная жизнь славянских народов относится, конечно, ко времени очень давнему, точно не определенному; по всей вероятности, приблизительно к началу христианской эры славяне еще не разделились окончательно на отдельные племена. Находились они в то время, по мнению одних — в Прикарпатье (что, по-видимому, и правильнее), по мнению других — в Пинских болотах, откуда потом расселились в разные стороны, пока не заняли, наконец, того положения, которое описывается в русской летописи XI в. Русский писатель, таким образом, совершенно правильно представляет родственные отношения племен: он знаком с ними по преданию еще довольно свежему. Русское племя IX—X вв. и в отношении языка находилось в теснейшей, сознаваемой или чувствуемой, связи с остальными славянскими племенами. Этим объясняются те точки соприкосновения в области культуры, которые мы можем наметить в эпохе еще доисторической по отношению, во-первых, к славянам южным и, во-вторых, к славянам западным. Таким образом, ясно, что изучение древнего периода русской жизни должно быть связано с изучением русско-славянских отношений; отсюда вытекает: русский человек при начале своей исторической жизни, хотя и занимает уже определенное, обособленное место, однако живет еще теми же идеями, которые близки родственным ему славянским народам; поэтому, стало быть, для изучения древнерусского быта и миропонимания мы должны использовать эти родственные отношения. Говоря иначе, мы должны воспользоваться для изучения жизни русского племени тем, что не сохранилось в письменности и устном предании русского народа, но сохранилось часто у других народов, наиболее родственных русским, то есть у южных и западных славян; так поступать мы вправе потому, что взаимные отношения русских и славян в период IX—X вв. были еще довольно тесными. Поэтому, когда мы переходим к характеристике реальных черт древнерусского быта, то сведения, которые дают ближайшие наши родственники, окажут нам очень важные и существенные услуги. Итак, первым источником для ознакомления с бытом русских в период доисторический, дописьменный являются те сведения, которые мы имеем о родственных нам славянских, рядом с туземными данными. Вторым источником является ознакомление с отношениями, которые имело русское племя к соседним неродственным, неславянским племенам. Мы знаем, что в тот момент, о котором мы ведем речь, такие соседи были.

СОСЕДИ РУССКОГО ПЛЕМЕНИ

Если мы представим себе ту довольно узкую полосу, занимаемую русским племенем, которая очерчена была выше, то увидим, что ближайшими соседями русских являются племена неславянского происхождения: это, прежде всего, племена финские (или угоро-финские), которые соприкасаются с русским племенем по северо-восточной и частью восточной его границе. Это известные, часто упоминаемые в наших летописях чудь, мордва, меря, весь и др. Все эти племена, вероятно, в то время были продвинуты гораздо

далее на запад, чем теперь остатки некоторых этих племен, оттесненных позднее движением русской колонизации на северо-восток. На основании многих данных мы вправе заключать, что финско-угорские племена отличались от русских племен своей культурой, не только языком. Точно определить финское влияние мы в настоящее время еще не можем, но, во всяком случае, оно не подлежит сомнению. Археологические данные показывают нам, что жившие тогда по соседству с русскими финские племена обладали известной, довольно значительной культурой и входили во взаимоотношение с племенами русскими. Эти финские племена, как предполагают обыкновенно, переселились откуда-то из Средней Азии или из Сибири в незапамятные времена в равнину теперешней России и принесли с собой своеобразную, притом уже довольно развитую культуру; стало быть, взаимоотношение, как культурное, так и литературное, между ними и русскими было вполне возможно. И действительно, как показали новейшие исследования, русская устная литература несет на себе следы влияния устной литературы финской, и следы эти очень стары. Но так как несомненно, что культура финских племен была, во всяком случае, не выше культуры русских племен, то влияние было возможно не только со стороны финнов на русских, но и обратное. Это предположение подтверждается, опять же, присутствием многих элементов русской поэзии в эпосе финском.⁴⁷

Затем, на юге от местности, занимаемой русскими племенами, приблизительно с того места, где теперь находятся города Орел и Курск, и далее на юг вплоть до самых Азовского и Черного морей, жило также чуждое русским население, но уже не финского происхождения: эти племена — безусловно индоевропейские, скорее всего иранцы — скифы, может быть, предки теперешних осетин. История русская их уже не застает в указанных местах, но несомненно, что их обломки продолжали еще существовать в период, непосредственно предшествующий началу русской письменности. Только влиянием этих племен может быть объяснено присутствие в нашем эпосе кое-каких отголосков иранской культуры, а в языке древней Руси — кое-каких словарных элементов иранского происхождения.⁴⁸

Затем, в довольно ранний период на том же месте, где перед этим были какие-то скифы, появляется ряд племен тюркско-татарского племени, с которыми русским приходилось вести долгие века нескончаемую борьбу за степь. В X–XI вв. эта борьба уже ведется энергично, а при борьбе, конечно, неизбежно взаимовлияние. Затем, может быть, из-за Кавказа, из Средней Азии в южнорусские степи проникали и более отдаленные народности азиатские, с которыми русские тоже входили во взаимоотношения, следствием чего было проникновение к нам многих восточных мотивов в устную литературу. Приходится при этом сказать, что точно определить размеры влияний этих довольно трудно, но в общем остается несомненным влияние и татарско-тюркских и восточно-азиатских элементов.

Затем, с другой стороны, то есть с северо-запада, нашими соседями, хотя и не непосредственно соприкасающимися, а живущими через Балтийское

⁴⁷ Ср. М. Сперанского, Русская устная словесность (М., 1917), стр. 288–290.

⁴⁸ Ср. В. Ф. Миллера, Эскурсы в область русского народного эпоса (М., 1892), в частности, стр. 209–212.

море, являются северогерманские племена — скандинавы. Влияние этих племен, культура которых стояла довольно высоко уже в VIII–IX вв., несомненно, было довольно сильное, так как и сношения их с русскими племенами были очень частыми и оживленными. Хотя культура скандинавских народов и превосходила древнерусскую культуру, но все же мы имеем полное право говорить не только о влиянии, но и о взаимовлиянии, как то показывает исследование скандинавского эпоса (саг), в котором имеются налицо мотивы, принадлежавшие русскому эпосу. Влияние скандинавов на русскую жизнь было так сильно, что в науке возникла целая «нормандская» теория основания русского государства, признающая это влияние не только в политическом быте, но и в других отношениях. Эта теория с известными ограничениями имеет полное право на существование, так как мы не можем отрицать действительного влияния северогерманцев на русскую культурную и умственную жизнь и в историческое время. Несомненно также, что это влияние было довольно давним, так как отзвуки этой культурной связи с норманнами мы видим еще в древний период нашей христианской культуры, то есть в период киевский. Само зарождение русского государства совершается не без влияния и не без участия нормандских, скандинавских элементов. Правители дома Рюрика в течение долгого времени не только состоят в связи со скандинавами, но и сохраняют память о своем кровном единении с ними, и еще в XI–XII вв. поддерживают с ними оживленные сношения как с родственниками.

Далее на западе с русским народом является пограничным литовское племя, которое живет по Западной Двине, приблизительно в том месте, где теперь находятся наши Полоцкая, Псковская, Гродненская, Ковенская губернии, вплоть до Балтийского моря, до которого когда-то доходила Литва, еще не оттесненная финнами и немцами. Литовское влияние на русское племя тоже может быть учтено, причем могут быть намечены и точки соприкосновения. Возможно говорить и о взаимовлиянии, хотя культура литовского племени в историческое время была, по-видимому, ниже культуры русских племен.

Затем, с запада же граничат с нами владения уже родственного западнославянского племени — именно, поляков. Об отношениях русских и поляков нужно говорить особо. Видимо, в начале нашей исторической жизни это взаимоотношение русских и поляков, как двух родственных по происхождению народов, чувствуется довольно живо; но скоро новый фактор, именно — особенные условия, в которые довольно рано был поставлен польский народ, не позволили, чтобы отношения его с русскими развивались или оставались близкими. В силу исторических и географических условий поляки очень рано стали сознавать себя равноправным членом в семье западноевропейских народов. Одним из упомянутых условий была принадлежность их к римской церкви, а с ней и к романо-германской культуре. Все это делало польское влияние на древнюю Русь значительно более слабым, чем оно могло бы быть при других условиях.

Наконец, дальше идут словаки и другие отпрыски чешского племени, которые тоже по культуре принадлежат к Западу и поэтому тоже не могли оказывать особенно интенсивного влияния на русских в историческое время.

Иначе дело обстоит с нашими южными соседями, каковыми являются славяне, живущие на Балканском полуострове, т. е. болгары и сербо-хорваты. Несмотря на то, что между балканскими славянами и русскими лежала область, населенная неславянским народом (это древнее Седмиградье, то есть область от того места, где Дунай поворачивает к югу, где лежит город Браилов; здесь расположилось племя романизированных варваров — теперешних румын), между ними поддерживаются деятельные сношения. Румынская национальность вступила на историческую арену гораздо позднее славянства. Христианская румынская литература развивалась не только под влиянием славянства, но и на славянском, именно, на болгарском языке. В более древнее время эта связь была еще более сильна. Поэтому румыны не могли особенно мешать нам при сношениях со славянами Балканского полуострова. Но, кроме того, у нас была возможность и непосредственного сношения со славянством, это именно в том месте, которое теперь называется Добруджей, то есть в той узкой полосе, которая лежит по западному берегу Черного моря и между ним и Дунаем в нижнем его течении: здесь южнорусские племена непосредственно сталкивались с болгарами. И по этому-то именно пути и происходили, главным образом, постоянные оживленные сношения русских и балканских славян (например, при Святославе это уже традиционный путь).

Вот все те соседи, с которыми приходилось жить русскому племени в начале изучаемого периода. Многие из этих соседей, ранее подвергшиеся культурному влиянию Византии или Запада, при взаимных сношениях с русским племенем, естественно, оказывали, со своей стороны, одни — в большей, другие — в меньшей степени, известное влияние, как на культурно-историческую, так и умственно-поэтическую жизнь русского народа, который, в свою очередь, имел влияние, хотя, может быть, и более слабое, и на своих соседей.

ИНОЗЕМНЫЕ ВЛИЯНИЯ

Но, кроме того, возможно говорить и о влиянии на русскую жизнь народов, которые не были соседями русских в собственном смысле этого слова, но влияние которых было настолько несомненно, что оно обязательно должно быть учтено, если мы хотим добиться правильного понимания основ древнерусской жизни. Это прежде всего Византия, затем влияние дальнего азиатского Востока, лучше сказать, юго-востока (от нас).

Византия в X в. только что пережила блестящий период своей жизни. Христианская культура и литература Византии явилась продолжательницей богатейшего наследия, оставленного античной греко-римской культурой и литературой и ранним христианством, к которым прибавилась на заре нашей истории еще старинная культура азиатского Востока.

В IX и X вв. Византия в культурном отношении стоит высоко, даже, пожалуй, культурно преобладает над Западной Европой. Принимая это во внимание, мы поймем, что связь с такой страной не могла пройти для Руси бесследно. Действительно, мы видим на деле сильное влияние Византии и византийской культуры в истории Руси с самого ее начала.

Сам торговый водный путь, который пролегал как раз через всю русскую область, назывался путем «из варяг в греки». Этим путем Византия вывозила свои произведения на север Европы. Массы византийских купцов проезжали по русским землям, несомненно оказывая попутно свое влияние. Начало этого влияния восходит, надо полагать, ко временам более давним, нежели IX и X вв. Сама дорога «из варяг в греки» существовала приблизительно уже в VII и, вероятно, даже в VI в., если не раньше. Это устанавливается археологическими находками и открытиями, которых, особенно в недавнее время, было сделано много, и которые указывают на следы византийской культуры, как по всему протяжению «великого пути», так и на берегах далекой Скандинавии. Затем, кроме непосредственного влияния, Византия оказывала на нас свое влияние, притом более сильное, нежели непосредственное, через подпавших ранее нас под ее влияние ее близких соседей — балканских славян. История Балканского полуострова представляет нам в средние века постоянную борьбу византийцев-греков и славян, но вместе с тем и постоянное воздействие культурной Византии на полуварварские народы Балканского полуострова. Так как болгары и сербы жили к Византии ближе, чем русские, то понятно, что до них византийское влияние доходило скорее и сильнее, чем до нас. Болгары приняли христианство уже в VIII в., а в IX оно там окончательно утвердилось и распространилось на большинство других славян, как тех, которые пребывали еще в диком состоянии, так и тех, которые, хотя еще в III–IV вв. подвергались влиянию Рима, но все же на западе Балканского полуострова, в приморских областях Адриатики в VII в. не замедлили подпасть под религиозное и культурное влияние Византии. Славяне же ближайшие — востока Балканского полуострова — несомненно, в силу самих географических условий своего существования, должны были всецело поддаться ее культурному влиянию. Как мы уже говорили, Византия в то время занимала по своему культурному положению выдающееся место в Европе. Особенно важность ее положения заключалась в том, что Византия находилась как бы в центре всей средневековой культуры, именно между Европой, Азией и Африкой, почему она и являлась главной дорогой между Европой и Азией, и проводником восточных литературы и культуры. Все это создавало исключительное положение Византии и придавало ее влиянию на Русь огромную роль.⁴⁹ Принимая это во внимание, мы поймем, почему Византия, являясь посредницей между Азией и Европой, явилась проводником к нам восточных мотивов, которые потом так и застряли в нашей литературе.

Но помимо влияния через Византию, мы имеем право говорить и о непосредственном влиянии Востока на русскую жизнь. Это влияние Востока доходило в тот период до мест, заселяемых Русью, как то неоспоримо доказывают нам археологические находки. Несомненно, жители долины Тигра и Евфрата имели доступ в страны, близкие к Руси, если не на саму Русь. Через Каспийское море переплывали они и поднимались вверх по Волге, ведя оживленную торговлю различными продуктами. Большой станцией на этом пути была известная по летописям волжская или камская Болгария. Эта

⁴⁹ В общих чертах эта роль Византии охарактеризована в статье *Ф. И. Успенского* «Русь и Византия в X в.» (Одесса, 1888), стр. 29 и сл.

Болгария, вероятно, находилась приблизительно там, где теперь находятся Нижний Новгород — Казань, и прекратила свое существование только в XII—XIII вв. Памятниками этих «восточных» отношений остаются свидетельства различных арабских писателей (в том числе упомянутый Фадлан), которые показывают, что у русских с арабами в IX и X вв. были постоянные и частые сношения. Размеры этого восточного влияния точно определить довольно трудно. Но ясно, что это влияние шло к нам как через посредство других народов, так и прямо, преимущественно влияние арабское, наиболее культурное в самой Азии. Прямых следов литературного влияния Востока мы, однако, не знаем.

Наконец, мы можем говорить о непосредственном западном влиянии, так как несомненно, что по торговым промышленным соображениям в пределы древней Руси заезжали представители западных наций, главным образом те же скандинавы, что, конечно, тоже не могло остаться без влияния на русскую жизнь. Шло, по-видимому, влияние с запада и через западные окраины Руси (Смоленск, Полоцк), хотя опять-таки прямых указаний на это в области литературы мы представить пока не можем.

Вот, стало быть, те элементы, которые мы должны предполагать, на основании исторического изучения условий и жизни русского племени в древнейший период, и которые должны были иметь место и в русской литературе, как устной, так и позднейшей — письменной. Ими определяется в значительной мере тот круг явлений, в котором мы должны поискать указаний для решения вопроса, чем была культура русского племени до того времени, о котором мы не можем судить точно по дошедшим до нас памятникам. Когда мы примем все это во внимание, то нам станет ясно, почему в позднейших письменных памятниках мы встретим массу переплетающихся течений и направлений, и почему сам культурный русский тип является типом сложным.

Мы рассмотрели тот круг соседства, который окружал русское племя в древнейший исторический период его существования, для того, чтобы выяснить себе взаимные отношения русских с соседями и на основании полученных сведений вывести заключение о том, каково могло быть культурное и умственное состояние русского народа. Если мы присмотримся к народностям, находившимся в соседстве с русскими, то заметим, что всех их можно разделить на две группы. Первую из них составят народности, живущие к северо-востоку и к востоку от русских племен. Эти народности стоят на довольно низкой ступени культурного развития и являются и позднее чуждыми нам по культуре. Наоборот, вторую группу составляют народности, живущие к западу от нас (также к северо-западу) и юго-западу. Эти народности (главным образом поляки, за ними другие европейцы и южные славяне) стоят на довольно высокой степени культуры, во всяком случае, превышающей культуру русского племени, и культурное общение с ними может быть установлено. Это наблюдение имеет для нас известный смысл, так как культурные отношения между отдельными народами обыкновенно характеризуются в области влияния их друг на друга, причем действует закон, в силу которого более культурное племя влияет на менее культурное; при этом нам становится ясно, что русское племя должно было претерпеть ряд таких

влияний, преимущественно от наших западных и южных соседей. Поэтому естественно, что в русской литературе, в русском быте мы можем наблюдать чаще влияние народностей западных и южных, тогда как следы влияния народов финского племени будут несравненно менее заметны. Исключение составляет Польша, которая в силу особых условий, о которых речь была выше, не оказала на древнейшую Русь большого влияния. Поэтому наиболее важным для нас в отношении влияний являются южные славяне и Византия. Затем еще несомненным является влияние азиатского Востока, главным образом арабского халифата, но едва ли сильное, скорее, быть может, практически бытовое, скоро стертые иными влияниями того же Востока. Таким образом определяется и сам характер тех влияний, при помощи которых мы можем определять наш древнейший быт.

Это, стало быть, будет, во-первых, влияние родственных славянских элементов и, во-вторых, другие, неславянские влияния, которые тоже отразились в древнерусском быте. Это наблюдение может быть определено и в более точном смысле. Народы более культурные, ранее вступившие на историческую сцену, несомненно, раньше начинают и влиять на своих соседей, и тем раньше мы узнаем об этом. Так, когда, например, в Греции еще была довольно низкая культура, а в Азии и Африке были уже государства, далеко превосходящие Грецию по культуре, то именно эти государства оказали сильное влияние на Грецию. То же можно сказать и по отношению Греции к Риму в последующие века. Римская же культура, в свою очередь, оказывает влияние на малокультурные народы Европы, живущие к северу от Италии. То же самое можно наблюдать и по отношению Византии к славянству и затем славянства (славянства Балканского полуострова) к русским племенам. Процесс везде происходит один и тот же. Это не случайное явление, а историческое, закономерное.

С другой стороны, нужно принять во внимание еще следующее. Когда происходит взаимообщение и взаимовлияние двух народов, причем один является более культурным, другой менее культурным, то отношение народа более культурного к народу менее культурному является более сознательным. Более культурный народ, относясь к своим сношениям к другому народу сознательно, старается учитывать эти отношения, отдать себе в них отчет, тогда как народ менее культурный относится к этим сношениям бессознательно, во всяком случае малосознательно. Так действительно оказывается и на самом деле. Русское племя, как менее культурное, чем Византия, например, относится бессознательно к своим сношениям с Византией, тогда как Византия старается учесть свои отношения к русскому племени, старается отдать себе точный отчет в том, что представляют из себя ее соседи: это нужно для целей практических либо идеальных.

Бытовые условия. Эти наблюдения имеют для нас довольно важное значение. Когда Византия живет полной исторической жизнью, когда там процветают умственная культура, литература, русские и славяне не имеют ни письменности, ни государственного устройства. Будучи соседями этих славян, ведя с ними постоянную борьбу (славяне постоянно прорываются, ища новых мест поселения, в пределы Византии), византийцы по необходимости изучают своих врагов-соседей, оценивая их быт, нравы со своей более куль-

турной точки зрения; потому в византийской литературе мы находим известия о славянах и о русских в частности. Сведения эти для нас особенно ценны, потому что восходят к тому времени, когда само существование славян и русских еще не было отмечено ими самими в домашних памятниках, которых еще нет, когда славяне и русские не вступали еще на историческое поприще. Таким образом, древнейшие сведения о славянах и русских мы черпаем прежде всего из чужеземных источников, а именно — византийских; к ним несколько позднее присоединяются еще источники арабские; достигшие высокой степени культуры арабы в IX—X вв. также приходят в соприкосновение со славянами, а именно — с русскими.

Византийские писатели VI в., Прокопий и немного младший его император Маврикий, оставили несколько характерных заметок о быте славян в то время. Прежде всего нужно заметить то, что они еще не различают отдельных славянских племен. Новейшая наука по лингвистическим данным признает вполне возможным, что в это время, т. е. приблизительно в VI в., разница между уже отделившимися славянскими племенами еще не была резко выражена в быте и языке, и потому деление славян на большие группы могло остаться незамеченным посторонними чужеземными наблюдателями, да едва ли и было им интересно. Как раз в VI в. славяне появились впервые за Дунаем на Балканском полуострове, который входил тогда в сферу влияния, отчасти и владений Византии, поэтому, естественно. Византия должна была вступить прежде всего во враждебные отношения к этим варварам, вторгнувшимся в ее владения. Но чисто военной силой справиться и прогнать славян назад оказалось не так легко: волны приливали за волнами, славяне оказались сильными; тогда Византия поняла, что для того, чтобы успешно бороться, нужно прежде всего изучить своего врага, выработать тактику применительно к характеру врага, и она начинает присматриваться к этим варварам. Вот таким образом возник источник первых известий о славянах, которые представляются и для нас чрезвычайно любопытными, как самые древние известия. Византийские писатели, упомянутые Прокопий и Маврикий, дают нам любопытную картину, по которой, несмотря на ее односторонность (византийцы изучают славян лишь в интересах борьбы с ними), мы можем кое-что заключить о быте славян в те отдаленные времена.⁵⁰

Эти византийские писатели сообщают нам прежде всего, что у славян они нашли *ataxia* и *anarchia*, т. е. отсутствие государственного порядка и отсутствие власти. Такое наблюдение естественно: византийцы, прошедшие политическую школу древнегреческого мира, затем школу военного Римского государства, присматриваясь к жизни славян и сравнивая их жизнь с жизнью своей и известных им культурных народов, не заметили ни *taxis*, ни *arche*, то есть ни государственного порядка, ни наличия власти в том виде, как они их себе представляли, а лишь механическое собрание в одну отдельных групп людей. Но из этого отрывочного свидетельства нельзя много вывести. Мы можем сказать только то, что у славян в VI в. не было еще того государственного строя, который был в любом средневековом европейском

⁵⁰ Подробное изложение этих сведений в «Книге для чтения по истории средних веков» (П. Г. Виноградова), I, гл. 3—5.

или восточном деспотическом государстве; но о сущности общественной жизни славян мы по этим словам еще не можем составить себе представления. Но далее император Маврикий объясняет, в чем состояли эти *ataxia* и *anarchia*: он говорит, что славяне жили отдельными кучками, во главе каждой кучки стоял старейший в роде, славяне жили такими кучками вразброд и только во время внешней опасности или общего крупного предприятия соединялись вместе в более крупные группы. Византийцы прекрасно понимали, что для них очень выгодно поддерживать среди славян эти *ataxia* и *anarchia*, то есть, другими словами, понимали выгоду применять старый римский принцип: «*divide et impera*», так как, если бы славяне соединялись в прочную государственную организацию, то могли бы представить настолько крупную силу, что бороться с ней Византии было бы очень затруднительно.

Что же говорят нам все эти сведения, будучи переведены на язык современных научных понятий? Они, конечно, прежде всего не представляют ничего удивительного, исключительного в истории человечества. Из данных сравнительной этнологии мы знаем, что такую ступень общественной жизни проходит каждый народ, прежде чем дойти до устройства государственной жизни. Изучая жизнь первобытных народов, наука пришла к убеждению, что древнейший быт — это быт семейный, когда народ живет отдельными небольшими группами, основанными на самом простом, природой данному принципе — ближайшего родства — семьи. Следующая стадия — быт родовой: род — это семья, разросшаяся до довольно больших размеров, но члены которой не забыли еще своего кровного родства, в котором состоят друг с другом. Следующая ступень — племенной быт: семья разрастаясь превращается в род; род, разрастаясь, превращается в племя. Племя — это уже совокупность родов, сильно разросшихся, так что непосредственное кровное родство уже в значительной степени утратилось, но происхождение от общего всем родича еще чувствуется, не забыто. Организация племени в основе родовая же, но уже гораздо более сложная. Несомненно, что Маврикием отмечена у славян именно родовая стадия быта. Недаром же он говорит, что славяне жили группами, кучками, в которых главным считался старший по летам. Из этого ясно, что основы родового быта еще признаются у славян VI в., хотя уже претерпели известные изменения. Представителем власти в роде в военное время является уже лицо, не по наследству получающее ее от древнего родича, а лицо выборное на основании своего старшинства. Затем упоминание о том, что роды соединяются во время опасности, говорит нам уже, что славяне находятся на стадии, когда отдельные роды начинают, хотя и на время, соединяться в государства с военной властью. Во время опасности, во время войны необходим полководец, общий руководитель, который является главой этого военного союза, зарождающегося государства. Стало быть, Маврикий так и описывал быт славян: в мирное время — как организацию, где преобладает быт родовой, а в военное — как зарождающееся военно-деспотическое государство; стало быть, он констатирует уже начало того процесса, который происходил у целого ряда известных нам варварских средневековых народов. Это для нас очень важно, так как из этого мы можем заключить, что славяне стояли в это время на той же ступени развития, как и многие другие народы Европы. Вот то первое известие о славянах, в том числе, стало быть, и рус-

ских, которое мы могли получить на основании показаний греческих историков. Свидетельство это относится, как мы говорили, к VI в., или, может быть, к началу VII в. (Маврикий умер в 602 г.).

Если мы теперь забежим несколько вперед, а именно, обратимся ко временам первого нашего общерусского летописного свода (то есть к XI столетию), который, как свидетельство традиционное, передавал сложившиеся рассказы о древних временах, то увидим, что в течение тех двух-трех веков, которые прошли со времени, к которому относятся приведенные византийские сведения, память об этом древнем быте еще не забылась: еще ясно помнили эту прежнюю жизнь; и это воспоминание летописи подтверждает нам как раз то, о чем говорят греческие историки. Летопись, характеризуя русское племя, описывает состояние русских, но не как цельного народа, а как ряд отдельных племен; упоминаются отдельно: поляне, древляне, тиверцы, ильменские словене и т. д.; каждое племя имеет свою область, отчасти и свои нравы. Судя по той территории, которую занимали эти русские племена и по условиям быта, благодаря которым население должно было быть очень редким, эти славянские «русские» племена были немногочисленны. Эти племена (по нашей летописи) живут каждое отдельной жизнью, отличаясь друг от друга; такие различия по территории и по характеру летописец и указывает: поляне, например, — наиболее культурное племя (назывались так, потому что жили в «полях»), древляне (потому что жили в «деревах» — лесах) жили «зверинским» обычаем; отдельно жили тиверцы, отдельно радимичи, вятичи и т. д. Таким образом несомненно, что в X–XI вв. русское племя представлялось еще рядом отдельных племен; стало быть, это показание вполне сходится с показаниями Маврикия. Затем, летопись прямо говорит нам: «живяху каждо родом своим». Стало быть, действительно, славяне и русские в то время жили родовым бытом. Но несомненно, что родовое начало начинает уже распадаться, так как известны случаи, когда отдельные роды уже объединялись, а это, как мы заметили, является уже переходом к элементарному государственному опыту.

Таким образом, можно признать, что в VII и следующих веках среди славян, в частности русских, были еще живы остатки первоначального родового быта, и пока еще этот родовой быт служил главной формой общежития. Те же самые указания дают нам и свидетельства о других варварских народах, находящихся на той же ступени развития, на которой находились и славяне в VII–VIII вв. С этой «родовой» организацией русские славяне и переходят к государственному быту в IX в.; влияние этой родовой организации видим и в последующее, уже «государственное» время.

РЕЛИГИОЗНЫЙ БЫТ СЛАВЯН

У тех же византийских писателей мы находим свидетельства и о другой стороне быта славян, именно, об их религиозных воззрениях. Эти показания, само собой разумеется, для нас чрезвычайно важны, так как с религией обыкновенно связывается начало литературной жизни. Византийские писатели указывают нам, что у славян и религии нет, что они «безбожники» (aseboi). И это показание, как и предыдущее, для нас совершенно понятно.

Само собой разумеется, что у них не было и не могло быть религии, в том смысле, как ее понимал образованный византиец того времени: у них не было ни того стройного языческого Олимпа, какой был у древних греков, ни того развитого культа различных богов, какой был у римлян, не было, конечно, и христианства. Сравнивая религиозные верования славян с известными ему языческими религиями, а также с христианством (Прокопий был христианин), греческий писатель, естественно, приходил к выводу, что у диких славян ничего подобного нет; потому он и сообщает о том, что у них нет религии. Но это, конечно, вовсе не означает, чтобы у них не было никаких религиозных верований. Далее он, действительно, на такие верования сам указывает. Именно, он говорит, что в случае опасности они давали обет богу и приносили жертву за спасение свое. Ясное дело, что это указывает именно на присутствие религиозных верований. У них, стало быть, есть верование в высшую религиозную сущность, которая заведует судьбами людей, которую можно молить и умиловать. Затем, по его словам, славяне верят в загробную жизнь. Эта загробная жизнь, по их воззрениям, является продолжением земной жизни; поэтому, когда славяне хоронят своих покойников, то ставят в могилу пищу и питье, кладут оружие и т. д. — опять-таки хорошо известная нам ступень первобытных верований, которую мы встречаем у целого ряда малокультурных народов. Их знает Прокопий из древнегреческой жизни: в греческом эпосе отразилось представление о загробной жизни, именно как о продолжении жизни земной, так на том свете герои «Одиссеи» посещают друг друга. Что же касается славян, то это находит себе подтверждение как в данных филологического характера, так и археологических, благодаря раскопкам, которые обнаруживают в славянских могилах вместе с костями погребенных различные принадлежности быта, с которыми умерший отправляется на тот свет. Похороны обставлялись известным ритуалом, в который входил обыкновенно и пир на могиле (тризна); было также обыкновение закалывать на могиле умершего его коня и даже его жен... Таким образом, сведения, даваемые Прокопием, оказываются в общих чертах совершенно верными.

Затем и еще кое-что можем мы почерпнуть из его рассказа. Говоря, что у славян нет религии, что для нас вполне понятно, если мы станем на точку зрения Прокопия, — он указывает еще на некоторые их религиозные верования, кроме веры в загробную жизнь. Так, славяне, по Прокопию, почитают реки и нимф (лесные божества) и иные разные божества. Леса и реки, по их воззрениям, населены живыми существами. Это хорошо нам знакомо из более поздней русской народной поэзии, и эти верования живут отчасти в народе еще и до сих пор: это лесовики, русалки и т. д. После всего этого совершенно ясно, что никоим образом нельзя говорить об отсутствии религии вообще, в смысле мировоззрения и культа. Но, конечно, то, что было у славян, совершенно не подходило под понятия о религии, которые были у образованного грека, потому для нас нет ничего удивительного в отзыве Прокопия. Но что же это была за религия? Решить этот вопрос нам поможет то наблюдение, что у различных народов религиозные верования всюду проходят приблизительно одинаковые стадии в своем развитии, иначе: сравнительное изучение быта и религии даст нам схему развития этих верований.

История религии говорит нам, что первыми источниками религиозных верований являются обыкновенно отношения человека к природе. Человек инстинктивно чувствует и видит на постоянном опыте свою зависимость от сил и явлений природы; человек, чем он менее культурен, тем более чувствует свое бессилие перед ее несокрушимой мощью, и у него появляется смутное сознание, что природа — это великая сила, от которой все зависит; к этому сознанию присоединяется страх перед ее грозными явлениями. Это-то и порождает первые зачатки религиозных верований. Это древнейшая, первобытная ступень религии, которую, судя по Прокопию, славяне уже перешли в VI в. Следующая ступень есть представление сил природы, как чего-то одушевленного, представление об отдельных силах и явлениях природы, как об отдельных могущественных живых существах. Сталкиваясь с силами природы, человек стремится, осмысливая их, придать им конкретный образ и волевой импульс; источник этого представления — самонаблюдение. Эту-то ступень верований мы застаем, например, в древнейшем слое греческой мифологии. То же самое мы находим и в германском эпосе. Если мы возьмем знаменитую скандинавскую «Старшую Эдду» и обратимся к легендам ее космогонического характера, то найдем те же титанические образы вроде образа гигантской коровы, из сосков которой текут бесконечные реки, которыми питается мир. Эту ступень в науке называют *анимизмом*. Следующую ступень развития религиозных верований можно назвать *антропоморфизмом*, то есть сближением облика божества с обликом человека: это греческий Олимп с его богами, которые так же, как и простые смертные, грешат и ухаживают, напиваются и развратничают, так же, как и простые смертные, ссорятся между собой, отличаясь от людей лишь только тем, что они бессмертны и обладают чудодейственными силами. На этой ступени верований мы застаем уже устную поэзию в полном разгаре, именно, застаем уже вполне развитую сагу, рассказ о жизни богов, облеченных уже в формы человеческие. Далее религия делает и следующий шаг — уже в область философии, в область знания; представление божества становится абстрактным, его образ понимается уже как символ. Это приблизительно будут IV и III вв. до н. э. в греческой религии.

Взяв эту схему, мы увидим, что славянская религия, как описывает ее византийский историк, относится к той стадии верований, когда до ясного антропоморфизма дело еще не дошло; хотя и есть указания на отдельные олицетворения, но, вероятно, резко очерченных образов тогда еще не было. Стало быть, это довольно известная нам одна из низших ступеней развития религиозных верований — анимистического характера. Если мы сопоставим данные Прокопия с позднейшими свидетельствами, которые имеют для нас большую цену на основании закона переживания, то мы увидим, что первобытная начальная русская религия как будто бы застыла на том уровне, на котором ее наблюдал Прокопий. Религия эта для нас должна быть в высшей степени интересна. С одной стороны, в нее входят общечеловеческие элементы психики, с другой стороны — элементы своеобразные, национальные.

Свидетельства древней славяно-русской письменности (летописи, поучения, «Слово о полку Игореве» и др.) сохранили нам ряд имен языческих божеств, своего рода «Олимп»: это Перун, Велес, Дажьбог, Стрибог, Мокошь,

Вила, Род, Рожаница и т. д.⁵¹ Верования с такими именами должны были бы отлиться в стройную форму ко времени появления христианской веры, как это видим, например, у античных народов; из них же мы видим, что от «натуральной» религии как будто совершился переход к действительному антропоморфизму. По аналогии мы вправе предположить и развитую мифологию, мифологическую сагу. Так ли было на самом деле? С тем, чтобы уже более не возвращаться к этому вопросу, можно здесь же остановиться несколько подробнее на нем и постараться выяснить сущность религии наших предков.

Кроме свидетельств современников, каковыми являются свидетельства греческих или арабских историков, мы располагаем в этом отношении свидетельствами еще двух родов. Все эти свидетельства, нужно сознаться, довольно поздние. Во-первых, это воспоминания старины, сохранившиеся, по закону переживания, в поэзии позднейших поколений, главным образом устной; во-вторых, это показания древней письменности, упомянутые выше. Присматриваясь ближе к этим сведениям и привлекая позднейшие элементы, сохранившиеся в русской устной словесности на основании закона переживания, мы приходим к довольно любопытным наблюдениям. Прежде всего, если мы возьмем произведения нашей устной словесности и сравним их со «Словом о полку Игореве», упоминаниями в летописях и т. д., поскольку те и другие сохранили данные для наших верований, то нам сейчас же бросится в глаза, что имена древних богов вроде: Перуна, Дажьбога, Стрибога, Хорса, Мокоши, Вил и т. д. в нашей народной словесности вовсе не встречаются; но зато мы найдем в довольно большом количестве упоминания о так называемых леших, русалках, домовых, водяных и т. д.; эти имена, в свою очередь, почти не встречаются в древней письменности. Далее заметим разницу и в характере самих этих имен в той и другой группе источников. Имена языческих божеств, каковы Дажьбог, Стрибог, Велес, Хорс и т. д.,⁵² окажутся не русского и даже не славянского происхождения, значение их не объяснимо из русского или славянских языков; имена же «низших» божеств — леший, домовой, водяник и т. п. все — русские слова, происхождение которых ясно из живого русского языка: леший — от леса, водяник — от воды, домовой — от дома, берегыня — от берега и т. д. Затем, с одной стороны, мы имеем дело с названиями божеств — именами «собственными» (по грамматической терминологии), с другой стороны — с «прилагательными» и словами, обозначающими качества божеств; иначе, первые названия выражаются большей частью существительными, вторые — прилагательными. Что это наблюдение не случайно, что оно не есть лишь плод остроумной догадки исследователя, видно из того, что оба эти ряда имен совершенно отличаются друг от друга и по происхождению, именно: имена

⁵¹ Довольно полный перечень этих имен и цитат из памятников, где эти имена встречаются, приведен у *Gregor'a Krek'a* в *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (2 изд., Graz, 1887), стр. 384–386, примечания; здесь же и соответствующая научная (впрочем, устаревшая значительно) литература. Несколько новее, но все же стоящая в значительной степени на старых основах школы Афанасьева, — работа *Л. Леже* (*L. Leger*) *Mythologie slave* (Paris, 1902), известная и в русском переводе (Воронеж, из 1908, «Филологические записки», 1907 г.).

⁵² Это положительно доказывает *Ф. Е. Корш* в статье «Владимировы боги» (Сборник Харьковского историко-филологического общества, том XVIII, Харьков, 1909, стр. 53 и сл.).

существительные — все неславянского происхождения, так как эти Перуны, Хорсы и пр. совершенно чужды русской живой речи; все эти слова принадлежат к числу заимствованных в разное время, причем языковедение указывает и источник этого заимствования: часть имен объясняется из языков иранских (Хорс, Дажьбог), часть из языков, может быть, германских (Перун), финских (Мокошь). Отсюда понятно, что эти божества с такими чудными, совершенно нерусскими и непонятными именами и сами являются результатом заимствования, а не результатом развития местных верований: вследствие этого они не были удержаны позднее и, вероятно, не были усвоены широко и устной народной словесностью. И действительно, оно так, по-видимому, и оказывается. Выше говорилось, что в числе прочих влияний, идущих от наших соседей по территории, мы должны, между прочим, считаться и с иранским влиянием. На юго-востоке русской территории древние следы иранизма могут быть отмечены и в быте, и в литературе.⁵³ Элементы иранизма, по-видимому, скрывались прежде всего в среде более состоятельной, родовой «аристократии» древнего времени, как более культурном слое: везде и всегда более культурные, они же более сильные имущественно и по положению, слои раньше и глубже воспринимают культурные элементы, в том числе чужие. Еще с большим правом мы можем говорить о влиянии скандинаво-германском. Отношения славяно-германские, как показывают данные языка, весьма древние. А сверх того, очевидно, что тот пришлый скандинавский элемент, который составил в значительной степени основу нашего княжеского управления (князя, старшая дружина), приносил с собой и свои религиозные верования. И эти верования оказывали влияние, прежде всего, на лица высших классов и домашней, родовой знати,⁵⁴ быть может, совсем не коснувшись или, во всяком случае, слабо коснувшись низших классов населения. Таким образом, религия с этими чуждыми русскому народу элементами была, скорее всего, религией аристократического, княжеского, правящего класса. С этой точки зрения становится понятным, почему Владимир Святой, вводя христианство и уничтожая идолов, уничтожал именно тех, которые стояли на его холме; это именно и были идолы тех божеств с чудными нерусскими именами, о которых говорилось выше: Перун и прочие, а не «лешие», «водяные» и т. п. Из сказанного ясно, что, говоря о древних верованиях наших предков, мы обязаны различать два слоя: первый слой — это низший, сохранившийся в виде пережитков и до настоящего времени среди простонародной серой массы: это демократическая религия; она дошла до степени только реального анимизма. С другой стороны, приходится констатировать религию «высшую»: это религия по преимуществу культурных классов общества, которые впитали в себя чужеземные элементы; эта религия доходила в X в. уже до грубого антропоморфизма, о котором

⁵³ Определить точнее объем и силу этого влияния была сделана попытка В. Ф. Миллером по отношению к литературе в его «Экскурсах в область народного эпоса» (М., 1892 г.). Попытка во многом не удавшаяся: доказав наличие этого влияния, В. Ф. Миллер преувеличил значение и силу этого влияния, на что и было в свое время указано ему критикой; это и заставило его впоследствии в значительной степени ограничить сказанное в исследовании.

⁵⁴ Вопреки, по В. О. Ключевскому, в состав старшей дружины, правящих классов, вообще боярства; ср. его «Историю сословий в России», М., 1913, лекции V и VI, а также его же «Боярскую думу» (М., 1902, стр. 16–20).

и говорит летопись, описывая, например, идола Перуна с золотой головой, серебряными усами и т. д., имела идолов, человекообразные изображения божеств.

Таким образом, можно объяснить, почему именно в нашу древнюю религию проник совершенно посторонний элемент, причем он в высших классах тесно слился с элементом национальным. Конечно, возможно было и взаимоотношение этих двух религий. Оно, по-видимому, не подлежит сомнению: именно благодаря ему происходит проникновение элементов высшей религии в низшую, и наоборот. Как на пример можно указать на то, что имя бога Белеса вошло в народное сознание, отождествившись с христианским святым Власием, который сделался, подобно «Велесу, скотию богу», покровителем стад и земледелия вообще; в «Слове о полку Игореве», с другой стороны, находим олицетворение реки Дона, зашедшее сюда из народной религии. Но сам факт остается, конечно, в силе: существуют как бы две религии: религия высших классов общества, религия меньшинства — религия почти исключительно заносная, и религия низших классов общества — национальная, которая стоит на довольно низкой ступени элементарного анимизма.⁵⁵ О ней-то говорит Прокопий в VI в. Почему же эта религия осталась так долго на такой низкой ступени? Потому, несомненно, что должна стоять в соответствии с общим культурным уровнем; культура же эта в низших классах массы была очень невысока. Дальнейшая судьба этих верований зависела уже от условий исторической жизни русского племени. Мы уже отмечали два крупнейших факта нашей начальной истории: это, во-первых, создание государства, которое появилось в IX–X вв., и, во-вторых, введение христианства, которое и не дало развиваться дальше языческой религии того и другого типа. Это явление общее; как у германцев, так и у других народов Западной Европы, а также и у славян с появлением христианства прежние религиозные верования начинают понемногу забываться, во всяком случае останавливаются в своем развитии. Конечно, не все верования легко и быстро забывались, исчезали; характерное явление при смене одного религиозного миросозерцания другим — естественная борьба языческих элементов с христианскими, борьба старого мировоззрения с новым, которая кончалась обыкновенно победой последнего как более культурного и глубокого, но победой далеко не всегда полной. У нас на Руси следствием этой неполной победы христианства над язычеством явилось, как и у других народов, так называемое *двоеверие*, своеобразный компромисс двух мировоззрений; оно не исчезло всюду и до сих пор, сохраняясь в том или другом виде в христианских верованиях и христианской литературе; об этом двоеверии придется еще говорить дальше. Таким образом, вот что мы могли извлечь из нашего второго свидетельства византийцев — свидетельства о религии.

⁵⁵ В общем к такому же наблюдению приходит, между прочим, и новейший исследователь *Е. В. Аничков* в монографии «Язычество и Древняя Русь» (СПб., 1914; см. стр. 261–262, 218 и др. К числу новейших трудов общего характера, касающихся дохристианских верований славян, преимущественно русских, следует отнести небольшую книжку *Е. Г. Казарова* «Религия древних славян» (М., 1918, № 4 из серии по русской истории: «Культурные очерки по мировой истории»); книжка заключает в себе попытку (не везде, впрочем, удачную и убедительную) дать общий обзор этих верований, преимущественно анимистического характера, в связи с бытовой обрядностью и устной словесностью.

Теперь обратимся еще к третьему свидетельству, которое мы находим у древних писателей и соседей. Один, неизвестный нам по имени, писавший по-латыни географ X в., затем скандинавы указывают на громадное количество городов у славян, в частности русских: этот географ насчитал у славян 3760 городов (*civitates, urbes*) ему известных, а скандинавы долго еще зовут Русь *Gardariki*, то есть «царство городов». Это обилие городов, если понимать буквально эти свидетельства, будет указывать уже на большую плотность населения, на его высокую культуру, которую предполагает обязательной столь развитая жизнь городов; но это будет находиться в противоречии с тем, что мы до сих пор узнали о культуре и быте славян, было бы это в противоречии и с тем, что мы видим уже в историческую эпоху, когда мы не найдем этих тысяч городов, а количество населения прямо удивит нас своей незначительностью, редкостью. Но дело значительно упрощается, если мы присмотримся к этим свидетельствам ближе и привлечем еще современные данные. Именно: у одного арабского писателя X в. (Ибн Якуба) мы находим описание этих городов, способа их постройки: у него сказано, что все города обнесены земляным валом-тыном и служат прибежищем для населения на военное время. Такой «город», разумеется, имеет мало общего с городом в нашем современном значении: это сооружение для специальной цели, сооружение временное; по объему такой город велик быть не мог: он строился отдельным племенем для себя на случай опасности, а племя — группа людей небольшая. Если сюда присоединить первоначальное значение слова «город» (просто огороженное место, независимо от объема и назначения), то станет ясно, что современное наше представление о городе как центре более высокой культуры и месте объединения более значительной группы населения в целях этой культуры, не будет тождественно вполне с понятием о городе старой эпохи; оно будет соответствовать греческому *kastron* (лат. *castra*), немецкому *Burg*, романскому *castel*, то есть укрепленному месту вообще: и до сих пор у южных и западных славян «град» — крепость, кремль — отличается по значению от слов, обозначающих у нас «город» (ср. польское «*grod*» и «*miasto*», сербское «град» и «варош»). В таком же смысле и летопись говорит о тех городах, которые в X–XI вв. строил св. Владимир по реке Псел: это были «городки» — крепости, охранявшие Русь от вторжений степи. Мы можем и наглядно представить себе тот город, о котором говорится в X в.: археология раскрыла нам огромный ряд русских «городищ»: это и есть старый «город»; по своему строению, плану это городище вполне соответствует «городу» Ибн Якуба. Таким образом, и араба, и скандинавов, и географа X в. поразили необычайные, маленькие и многочисленные земляные сооружения. Эти сооружения будут нам говорить не о многочисленности населения, не о высоте культуры славян, а лишь об одной бытовой черте — привычке строить временные укрепления в военное время для самозащиты. Будут говорить они, разве, о некоторой культурности, в отличие от первобытности, укажут на связь этой невысокой культуры с племенным бытом, о чем мы знаем и из других источников.

На основании изучения старейших византийских данных и кое-каких иных, мы получили известное представление о быте русских славян за тот период, который обыкновенно принято называть доисторическим, то есть за

время приблизительно до IX–X вв. Время, более близкое к началу нашей исторической жизни, дает ряд свидетельств, которые помогут нам точнее представить себе русское племя в различных отношениях в момент, так сказать, его выступления на историческое поприще. Ознакомимся с некоторыми из этих свидетельств.

К таким свидетельствам относится, например, рассказ арабского писателя Ибн Фадлана, бывшего в начале X в. в России (около 912 г., см. выше) и описавшего свое путешествие и быт славян с большими подробностями. Был он, вероятно, по торговым делам, местного языка не знал, так что о многом говорит, видимо, не по личным наблюдениям, а по рассказам других лиц, переводчиков. Он, например, описывает подробно обряд погребения русса. Прежде всего, когда мы обращаемся к этому показанию Ибн Фадлана, у нас возникает вопрос, кто был этот «русс». Под именем «русса» в IX–X вв. могли подразумевать и скандинава-русса и русского славянина. Из слов писателя не ясно, о какого рода «руссе» идет у него речь: он называет его знатным руссом; может быть, это был туземец-аристократ, какой-либо родовладыка, а может быть и какой-нибудь пришлый скандинав, осевший и подчинивший себе туземцев: ведь X в. — время падения старых родовых традиций и начало нового порядка. Впрочем, есть возможность предположить первое, то есть именно, что это описываются похороны не пришельца, а коренного русского жителя, либо если не коренного русского, то такого, который жил местным бытом. Если так, то рассказ Ибн Фадлана для нас, конечно, представляет немалый интерес, так как он дает много характерных бытовых черт, касаясь такого важного явления жизни, как обряд погребения, выражающий прежде всего видный элемент народного миропонимания — взгляд на смерть и загробную жизнь. Итак, описываются Фадланом похороны какого-то высокопоставленного лица, вероятно главы рода. Из этого описания выходит, что в X в. русские славяне жили совершенно языческой жизнью с очень невысокой культурой и с рядом типичных особенностей этой культуры. Погребение происходит на корабле (в «ладье») и сопровождается сожжением покойника, погребением пепла его в кургане. Похороны в «ладье», сжигание, а не закапывание трупа — древнейший тип погребения. Судя по описанию, обряд погребения у руссов уже традиционный, давнишний, с широко и полно развитым ритуалом. Все это дает наглядную картину уже развитого вполне родового быта. К некоторым частностям этого обряда мы еще вернемся.

ЯЗЫК РУССКОГО ПЛЕМЕНИ

Несколько иного характера данные, притом довольно ценные, мы можем извлечь из свидетельства византийцев почти того же времени (второй половины X в.), например из сочинения Константина Порфирородного «Об управлении государством». Он в своем сочинении говорит уже о прямо русских славянах, живущих по берегам Дона и Днепра. Известно в его сочинении место, где он перечисляет по именам днепровские пороги и описывает путешествие через них. В византийской транскрипции (не имеющей, как мы уже знаем, букв для целого ряда славянских звуков), правда, довольно сильно искажается русское произношение этих имен; но все же мы узнаем из этих

имен, что уже в X в. русское племя представляло нечто обособленное от других славян в области языка, а стало быть, и в племенном отношении; например, он приводит название одного порога: Βερούτζη (Verutzi): ясно, что в это время в живом русском произношении не было уже носового звука (ж-оп) (ср. старославянскую форму: вѣрѣштѣ), и он заменялся, как видим и в последующее историческое уже время, простым звуком — у; а t + j в это время уже давало не «шт» (как в старославянском и праславянском), а ч (в греческой транскрипции — τζ); ь звучало, как весьма краткое (иррациональное) е; таким образом, теперь мы бы написали это слово так: «вѣручи» (то есть кипящий, от слова «врети» — кипеть). Другой порог у Константина называется Νεασίτ (Neasit), третий — Ναπρεζή (Napezi), в которых нельзя не узнать наших слов: «неясыть» (старославянское — нежсыть) и «напрези» (старославянское — напѣзи). Это совершенно ясно указывает на отсутствие в русском языке того времени и другого носового (ѣ), который здесь, как видим, заменяется простым я, как ж — через у. Таким образом ясно, что эти чисто русские особенности языка уже тогда, в X в., вполне определились. Нечего говорить, конечно, о важности этого лингвистического свидетельства: оно говорит, что к X в. уже произошло отделение русского племени от родственных других славянских.

Отсюда прямой переход уже к другим источникам — к памятникам уже русского происхождения, говорящим о прошлом русского племени. Правда, эти памятники — источники более позднего происхождения (XI в.); но имея в виду обычную точность, верность и пунктуальность при копировании памятников в старой письменности, мы можем утверждать, что в народной памяти сохранились довольно точно представления о прошедших временах и событиях. Стало быть, свидетельства XI в. могут быть применены с известными оговорками к X, IX и даже к VIII вв. На первом месте среди этих источников стоит летопись, правильное — «общерусский летописный свод», памятник XI в. И действительно, свидетельства летописи рассказывают, что русские славяне в VIII–IX вв. жили еще отдельными племенами, сохраняя в основе быта родовое начало, т. е. говорят точь-в-точь то же, что мы можем заключить и из других источников. Значит, мы можем в большей мере доверять нашей летописи, тем более, что весьма вероятно предположение, что она пользовалась для своих сообщений о русских и славянах не исключительно устными традиционными преданиями, а также и старыми письменными заметками, до нас не дошедшими. Летопись же, при ближайшем критическом ознакомлении с ее свидетельствами,⁵⁶ дает такие указания на быт и культуру, отчасти мирозерцание русских славян в интересующую нас эпоху — накануне начала нашей исторической жизни:⁵⁷ 1) территория, которую занимали русские славяне в это время — та же, которую они занимают при начале своей истории (бассейн Днепра, Волхова и верховьев Западной Двины и Волги с Окой); 2) русское племя дробится уже на отдельные группы, имеющие свои племенные

⁵⁶ Эти свидетельства сосредоточены, главным образом, в начале летописи (рассказ о происхождении Руси).

⁵⁷ Не вдаваясь в подробности, ограничимся лишь выводами, к которым пришли до настоящего времени историки русской культуры.

прозвища, отчасти в зависимости от характера местности поселения: поляне, древляне, кривичи, дреговичи, полочане, дулебы, бужане, волыняне, уличи, тиверцы и др.; 3) родственная связь этих племен между собой и общерусская — со славянским племенем в целом сознается еще в XI в. вполне отчетливо; 4) в культурном отношении эти русские племена в XI в. различаются довольно еще ясно: поляне — наиболее культурны: они «кротки», «тихи», сохраняют семейные нравы в чистоте, знают брак; древляне менее других культурны: живут «зверинским» обычаем, убивают друг друга, едят нечистое, настоящего брака не знают; кривичи также дики, у них есть и многоженство, погребение сожжением и т. д.; 5) черты быта русских, поскольку они отмечены летописью, подтверждают, что при племенном быте у них родовые начала еще свежи и живучи, родовой быт представляется развитым в подробностях (тризны, сожжение мертвецов; летопись подчеркивает «закон отец своих», «свой нрав» — у каждого племени). Вот почти все сведения общего характера, которые мы можем извлечь из нашей летописи относительно быта славянских племен в доисторический период.⁵⁸

Теперь является вопрос: можем ли мы, исходя из разобранных свидетельств иноземных и русских, восстановить хотя бы отчасти мирозерцание славян, их духовный облик времени доисторического или даже начала исторического? Условно мы можем дать положительный ответ. Здесь нам окажет помощь сравнительное изучение русского и славянского быта и быта других народов, которые проходили те же ступени развития, что и русские славяне. Восстановление же этого мирозерцания, хотя бы отчасти, для нас необходимо. Видимым выражением мирозерцания является литература народа. При отсутствии письменности литература эта, как мы знаем, традиционная устная по способу передачи, сохранения. Она, разумеется, может сильно изменяться, исчезать, недоступна нам непосредственно в прошлом. Но знать ее важно: письменность и христианство создали иную литературу, а старую видоизменяли. Нам интересно знать, с чем пришлось иметь дело этой новой литературе, как эта новая литература развилась в связи со старой, ею найденной, и т. д.

На основании указанных свидетельств и показаний сравнительного изучения быта мы можем заключить, что задолго до начала христианства русские славяне обладали уже устной довольно развитой словесностью. Она была, несомненно, словесностью традиционной, тесно связанной с религиозными верованиями и мирозерцанием славян, причем в более позднее время, но еще до христианства, эта связь становилась все меньше и меньше. К началу исторической жизни русского народа эта связь уже, вероятно, совершенно ослабла, и остатки этих древних религиозных воззрений превра-

⁵⁸ Данные по истории русского племени и русского языка изложены обстоятельно у А. А. Шахматова, «Введение в курс истории русского языка. Часть I. Исторический процесс образования русских племен и наречий» (издание Студенческого издательского комитета при Историко-филологическом факультете Петроградского университета). Петроград, 1916. Введение это представляет новейшую обработку прежних работ А. А. Шахматова, объединяя новейшие данные, полученные до сих пор лингвистикой, с подобными же работами в области древней письменности. Сюда же можно присоединить статью В. Пархоменка «Русь в X в.» (Известия отделения русского языка и словесности Академии наук, 1917, кн. 2, стр. 127–140), дающую некоторые дополнения к мыслям А. А. Шахматова.

тились в значительной степени в литературную условную форму, поэтических материал, сохраняясь в виде пережитков старины, служа уже целям преимущественно литературным, иллюстрируя более консервативный обряд, прямой смысл которого уже забывался. Этим объясняется то, что в позднейшей книжной словесности, которая, неся новое, впитала в себя и старое мирозерцание, на эту народную устную словесность имеются только незначительные намеки.

Выше было указано на то, что в нашей древней религии мы должны различать два слоя: так сказать, аристократический и демократический. От высшей аристократической религии до нас не дошло ничего, кроме имен божеств, да разве еще некоторых конкретных понятий, связанных с этими именами, например, определения Перуна как главного бога, Велеса как «скотия» бога. Что касается «демократической» религии, то здесь дело обстоит несколько лучше. На основании тех немногих сведений, которые застряли в старой книжной литературе, и на основании данных традиционной устной литературы, исторической этнографии мы можем заключить, что эти верования до принятия христианства были, в известной степени, те же самые, которые сохранялись долгое время и после, но в большинстве случаев уже с другим смыслом, то есть все эти верования в «бесов» (уже христианское определение), ведьм, домовых, водяных, русалок и т. д., став по преимуществу поэтическими образами, стали достоянием позднейшей и народной поэзии, т. е. должны рассматриваться уже не как чистое верование, а как поэтические образы, с которыми когда-то давно соединялся элемент веры, теперь ставший «суеверием», привычкой, а то и просто поэтическим мотивом, иногда формой. Обратимся, например, к пословицам. Пословицы воспроизводили мирозерцание народа иногда более рельефно, более полно и реально, чем иное целое поэтическое произведение устной словесности. В пословицах мы часто встречаемся с выражениями, очевидно связанными когда-то с религиозными верованиями, но уже переставшими быть таковыми: в том смысле, в котором пословицы встречаются, например, в XII в., они безусловно уже порвали всякую связь с религиозным содержанием, сохранив, и то не всегда, значение бытовое, общеэтическое. Если возьмем другую область — поэтическую — бытовую лирическую песню, восходящую по своему началу иногда ко времени доисторическому, то опять-таки найдем в ней те же фазы развития, что и в значительно более позднее время. Связь, когда-то бывшая с религиозными верованиями, несомненно, и здесь должна быть признана уже традиционной. С таким именно характером она продолжает существовать и в позднейшее время вплоть до XX в. Следы этой лирической поэзии, именно — в типичной ее форме, в форме причитания, отразились в нашей древней письменности, например, в знаменитом плаче Ярославны в «Слове о полку Игореве»: мы найдем полнейшие параллели ему в позднейшей народной словесности вплоть до настоящего времени. Эти воззвания к солнцу, к ветру, сохранившиеся и в позднейшей поэзии, несомненно, являются исключительно уже поэтическими приемами, без какого-либо следа религиозных, анимистических верований. Затем есть еще в древней письменности любопытное свидетельство о песенном творчестве: это известное место в «Поучении» Владимира Мономаха, где он просит прислать

к нему невестку (то есть жену умершего сына) затем, чтобы вместе поплакать, вместо свадебных песен — указание на обрядовую поэзию; она в том же виде доживает до позднего времени.

Главное, что мы можем заключить из этих примеров — что такая поэзия существовала, и затем, что она являлась уже тогда (XI–XII вв.) в значительной степени традиционной.

Есть и еще одна группа памятников, из которых мы можем извлечь некоторые сведения об устной литературе: это поучения. Авторы «слов» и «поучений» — духовные лица разных рангов, должны были, конечно, касаться народных воззрений, часто совершенно противоречащих воззрениям христианским, и попутно народной словесности, как выражения нехристианских народных воззрений. Конечно, полного и беспристрастного представления о состоянии устной традиции в XI–XIII вв. эти памятники нам дать не могут, однако их свидетельства представляются очень важными и ценными. Эти поучения,⁵⁹ конечно, со своей точки зрения смотрят на все народные верования как на «бесовские», и всякую песню и устную литературу других родов считают тоже «бесовской» и безусловно греховной и всю ее огулом бесповоротно осуждают; конечно, еще бóльшим осуждениям подвергаются различные обряды. Но и из того указания на обряды, которое дается в этих поучениях, мы можем заключить, что и эти обряды являлись также традиционными, хотя уже отнюдь не носили формы ясно выраженной *системы* языческого богослужения; это жертвы божеству и только.

Таким образом, ясно, что религия славян в эпоху, предшествовавшую принятию христианства, была уже на ступени разложения. Многие воззрения или, не успев развиться, стали забываться или сделались уже не религиозным обычаем. Это наблюдение чрезвычайно важно, так как оно может окончательно решить вопрос о русской мифологии.

Как известно, в эпоху увлечения романтизмом, под влиянием работ братьев Гримм, и у нас пробовали воскресить на основании народных поверий и старинных преданий древнюю славянскую мифологию; при этом полагали, что у наших предков-славян могла быть такая же развитая мифологическая система, как у народов более культурных, и полагали, что эту-то именно мифологию народ и противопоставлял новой христианской религии. Пробовали отыскать следы этой мифологии в том эпосе, который стал открываться, главным образом, лишь в XIX в. Это направление имело своих увлеченных сторонников и среди русских ученых. Такими являются, прежде всего, Афанасьев, реконструировавший целую стройную мифологическую систему на основании сказок и поверий, и Орест Миллер, проделавший то же по отношению к былинам. Но если мы примем за дело с более критической мыслью и объективностью, то для нас станет ясно, что никакого Олимпа, никаких стройных мифологических представлений у наших древних предков не было, да и быть не могло уже из-за одной их малокультурности.

⁵⁹ Ряд таких поучений издан в последнее время *Н. Гальковским* в качестве приложения к его труду «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (Харьков, 1916) в Записках Московского археологического института, т. XVIII (М., 1913).

Решая подобным образом вопрос, мы неминуемо должны поставить и другой: имеем ли мы действительно выражение каких бы то ни было мифологических верований народа в VIII–IX вв. в песнях, которые поются в XIX в.? Ответ на этот вопрос, конечно, современная наука дает отрицательный; даже наиболее поэтичный из древних памятников — «Слово о полку Игореве» — наиболее полно отражающий древние народные воззрения и верования, не дает нам никакого права говорить о каких-либо мифах. Действительно, если бы народное сознание было наполнено известными образами, и эти образы были мифами, то в древней письменности мы, безусловно, имели бы отражение этих мифов. Много из того, что считалось прежде мифическим в народной поэзии, при сравнительно-историческом изучении получило совсем иное освещение. Изучение былины и сказки привело к такому же результату: основа былины и сказки может быть и очень древняя, но в ней не заключается никаких мифологических начал, а она является, безусловно, отражением исторических событий, фактов (в широком смысле слова). Несомненно, что в рассказах о богатырях мы имеем дело не только с обыкновенным рядовым отражением жизни и быта, но и с отражением известных исторических событий. Самая древняя стадия нашего эпоса, доступного нам, стоит, безусловно, на точке зрения уже исторической. И действительно, по установлении такого взгляда на содержание устной поэзии, для нас станет совершенно ясным отражение ее и в письменности. Подходя с этой точки зрения к народной поэзии и книжной литературе, мы можем установить, быть может, связь рассказов начальной летописи с народной поэзией. Такие рассказы, как об Олеге, Ольге, Игоре, частью о крещении Руси и прочие, вполне возможно, представляют в некоторых своих чертах именно отражение народной устной поэзии. Стало быть, если мы когда-либо и переживали действительно мифологический период, то он должен относиться ко времени несравненно более древнему, а никак не ко времени перед принятием христианства.

Вот те общие положения, которые мы должны принять по отношению к народной словесности, то есть к устной литературе этого древнейшего исторического периода.

Полученные нами выводы если и утверждают мысль, что и до христианства у нас была традиционная поэзия, отлившаяся в формы, аналогичные дошедшей до нас устной поэзии, то они же говорят и о том, что о содержании этой поэзии доисторического времени мы можем только гадать, а содержания ее почти не знаем: оно не дошло. Таким образом, устная поэзия должна быть изучаема, но не в качестве поэзии древнейшего периода, а как один из элементов, который имеет место при создании в течение ряда веков исторической жизни миросозерцания русского народа, которое и выражается как в устной, так и в письменной литературе уже исторического периода.

После этих предварительных замечаний нам представляется возможность еще ближе подойти к исторической эпохе, при изучении которой мы, конечно, будем теперь стоять гораздо тверже, так как в нашем распоряжении есть уже целый ряд фактов и наблюдений, хотя часто отрывочных, не связанных между собой, но все же точных и исторически достоверных.

ПЛЕМЕННОЕ ДЕЛЕНИЕ

Говоря о начальной исторической эпохе, мы имеем в виду главным образом явления начиная с IX в., и X в. В это время русское племя расселилось уже на тех местах, где его первоначально и застала история, уже раздвинулось в разные стороны, идя вдоль водных путей и в стороны от них, хотя и немного. Это племя находится в родственных отношениях к славянам западным (в меньшей степени) и к славянам южным (в большей степени). Само племя русских славян является разделенным на ряд меньших племен. Эти племена отличаются друг от друга, главным образом, по быту; но, судя по некоторым древним письменным памятникам, отразившим живую речь, мы имеем право говорить также и о различии их между собой по языку. Так, рядом с памятниками, которые ничего не говорят нам о каком-либо местном наречии, каким, например, является «Остромирово Евангелие», мы имеем ряд памятников, правда, небольшой, в которых вполне ясно сказываются характернейшие признаки северно-русского (новгородского) говора: мы знаем этот северный новгородский говор, начиная с XI в. и до сих пор, и эти признаки настолько устойчивы, что у нас не может быть никаких сомнений в том, что диалектические особенности в IX, X вв. были уже налицо; памятниками XII в. закреплены уже южнорусские говоры. Бытовое деление русского племени на ряд племен — полян, древлян, дреговичей, кривичей, северян, тиверцев и т. д. — должно находить себе оправдание отчасти и в языке. Это наблюдение для нас очень важно. В позднейшее время мы столкнемся с существованием отдельных литературных центров, которые отчасти совпадут с центрами различных отдельных племен и, может быть, говоров. Таким образом, в литературе мы будем наблюдать наряду с объединяющим литературным принципом — общерусским, и принцип разделительный, областной. Конечно, для древнейшего периода мы не можем говорить об особенно крупных отличиях этих литературных областей: для этого у нас мало материала, мало памятников; но мы все же можем констатировать, хотя и предположительно иногда, существование отдельных литературных центров; таковыми являются, кроме Киева, прежде всего Новгород, позднее Владимир-Волынский, Псков, Ростов, Смоленск, Чернигов, Владимир-Залесский и т. д.

Исходя из этих общих положений, мы, естественно, должны выдвинуть вопрос: в каком отношении находится деление русского племени на части, упомянутые летописью, к тому областному делению, с которым мы сталкиваемся во времена более поздние, именно, к делению русского племени на великорусов, малорусов и белорусов? Естественно возникают и вопросы: как древне это последнее деление? Являлись ли действительно старые поляне и их соседи по месту прямыми предшественниками теперешних малорусов? Какое или какие древнерусские племена явились прямыми предшественниками великорусов? Ответ на вопрос о прямом наследовании теперешних племен русских древним дается обыкновенно отрицательный, то есть наши древние русские племена — поляне, древляне и т. д. — не соответствуют вполне позднейшим малорусам, белорусам и великорусам, а эти великорусы, белорусы и малорусы есть результат позднейших этнографических скре-

щений и переселений. Во всяком случае, в течение всего киевского периода (который тянется приблизительно до конца XIII в.) мы не можем констатировать наличие того деления, которое мы знаем после. Однако нашей задачей все же является уяснить себе, в каком же отношении находятся эти племенные группы к последующему делению; от решения его зависит определение характера и времени киевской литературы и последующей московской. Этим вопросом в последнее время немало занимались в нашей ученой литературе. Особенно в этом отношении заслуживают внимания работы А. А. Шахматова.⁶⁰ Он понимает дело приблизительно таким образом: отдельных мелких русских племен в древней Руси мы можем насчитать десятка с полтора. Все они объединяются пережитками прежнего родового быта, но на разной ступени развития культуры, и не резко отличаются друг от друга по языку. Что же касается отличий по языку, то таковые, конечно, были, но в то же время по языку между отдельными племенными группами была близость, почему все племена старой Руси могут быть сведены в общем к трем языковым группам. Однако эти группы распределялись совершенно иначе, чем современные нам три диалектические группы русского народа. Эти группы были следующие: 1) прежде всего, намечается группа южная (или лучше: юго-западная), в состав которой входили древнерусские племена, жившие от устьев Дуная и Днепра вверх по Днепру до Припяти и Десны, приблизительно; 2) затем, от Припяти и Десны до верховьев Оки и Волги жила другая группа населения, которую мы можем назвать среднерусской; 3) все остальное представляло группу северно-русскую. С течением времени исторические события (в числе которых А. А. Шахматов прежде всего выставляет влияние зародившегося государственного порядка, те передвижения, которые происходили при переселении князей из одного удела в другой, колонизацию, давление «степи») имели следствием то, что началось передвижение и самого населения с юга на северо-восток. Развитие этого движения совпадает как раз с концом киевского периода. Южное население подвигается на северо-восток, частью на место среднерусского населения, а это, в свою очередь, отчасти под влиянием напора пришельцев, отчасти под влиянием других причин, передвигается, с одной стороны, на запад, и с другой — на север, в бассейн Оки и Москвы, где сталкивается с южнорусским племенем, и они вместе с северно-русской кладут основание той великорусской группе русских говоров, с которой мы и имеем дело в позднейший период, именно, в московский. Стало быть, из двух остатков древних южных и среднерусских племен образовалось новое племя — великорусское. Этим и объясняется то родство, которое великорусская народность сохранила с малорусами, с одной стороны, с белорусами (потомками остатков среднерусской группы и южнорусской) — с другой. Что же касается остальной части населения юга, то она подвинулась частью на запад, частью на юго-запад и заселила Галицию, Волынь. Позднее часть населения Галича и Волыни передвигается опять на юго-восток и, сливаясь с местным оставшимся населением, образует племя малорусское. Северная же группа племен остается приблизительно на старом месте, раздвигаясь лишь на восток и постепенно, хотя медленно,

⁶⁰ В сжатом виде эти работы представлены в его статье «Русский язык» в словаре Брокгауза и Эфрона (1 изд.), полутом 55, стр. 564 и сл.

смешиваясь с южно-великорусами. Этим и объясняется тот факт, что северные русские говоры оказываются наиболее архаичными, древнерусский язык в них сохранился в менее измененном виде. Вот приблизительно то отношение, которое мы можем установить между современным делением русского народа на великорусов, малорусов и белорусов и древнерусскими племенами киевского периода.

Если дело обстоит именно так, то, несомненно, для киевского периода, когда еще не сложились позднейшие русские племена, мы должны иметь дело еще со старой группировкой русских племен и старыми центрами. И действительно, в культурной жизни русского племени мы замечаем сильное тяготение к отдельным центрам, причем получается деление, в общем вполне совпадающее с делением Шахматова. Южнорусское племя, наиболее культурной частью которого было племя полян, имеет своим центром Киев, который с самого начала нашей истории становится самым видным культурным и государственным центром. Но это, однако, вовсе не значит, чтобы около него объединялась вся Русь. Были и другие центры, которые сохраняли свою самостоятельность. Так, на севере был свой крупный культурный центр — Новгород. Тут нужно отметить весьма характерный факт, что менее культурные среднерусские племена, (каковы полочане, кривичи), в начале киевского периода такого центра не имели: их культурные центры — Полоцк и Смоленск — образовались приблизительно лет на 100–150 позднее, когда культурность их поднялась, конечно, под влиянием более культурных северян и южан. Передовым племенем, таким образом, является племя полян с прилегающими к нему другими племенами южной группы. Им-то и пришлось быть первоначальными носителями новой культуры. Стало быть, при изучении литературы киевского периода мы должны, отмечая черты бытовые и черты общерусские, иметь в виду, что литература развилась далеко не равномерно по всей русской земле, именно, культурная жизнь на севере от Киева проявляется менее интенсивно, а в средней Руси начинается гораздо позднее, нежели на юге и на севере. Поэтому старое племенное или областное деление русской литературы должно учитываться при изучении древнего периода. Более слабые отзвуки этого деления могут быть найдены нами и в литературных памятниках непосредственно.

ГОСУДАРСТВО НА РУСИ

Несомненно, что выступление славянских полудиких племен на историческую сцену было обусловлено рядом факторов, объясняющих это выступление. Из этих факторов, конечно, нужно прежде всего упомянуть образование государств и затем принятие христианства, которые имели место почти одновременно на что уже указывалось раньше. Несомненно, что эти факторы много способствовали поднятию культуры и среди русских племен. Какое же влияние оказало образование государства и принятие христианства на развитие литературы? К выяснению этого вопроса мы и обращаемся.

Конечно, мы, исследуя факты литературы, должны возможно меньше касаться фактической стороны политической истории, так как она сама

касается непосредственно литературы только частью.⁶¹ Прежде всего мы должны заметить, что первый фактор, то есть образование государства, играло, по-видимому, гораздо меньшую роль в литературной жизни, чем второй фактор — принятие христианства. Это вполне понятно: религиозная идея теснее связана с мировоззрением каждого человека, нежели идея политическая, государственная; христианское мировоззрение находит свое отражение прежде всего в литературе, соприкасаясь с домашней интимной жизнью человека более, нежели область политическая, особенно при невысоком уровне культуры вообще. Конечно, нельзя при этом отрицать и важной роли образования государства, тем более, что этот фактор был теснейшим образом связан с распространением христианства. Как мы уже знаем, почти одновременно с образованием русского государства, около половины IX в., то же самое происходит и у других славянских народов: везде мы приблизительно около этого времени видим зарождение государств — где немного раньше, где немного позднее. Стало быть, приблизительно в одно и то же время все славяне вообще достигают той степени развития, когда первобытные народы от родового быта переходят к более усовершенствованным формам жизни — к быту государственному. Тот факт, что в образовании государств наблюдается известная аналогия между всеми славянскими народностями, и что хронологически оно почти совпадает у всех них, доказывает нам, что славянство, хотя и раздробилось уже на отдельные народности, но все же эти народности были довольно близки друг к другу по культуре, хотя, конечно, это не исключает и частных различий и дроблений в пределах одного и того же племени, как то мы видели, например, у русских славян. Нельзя не отметить еще одного характерного факта: все славяне основывают свои государства большей частью при содействии иноземных элементов. У нас такими элементами оказываются, с одной стороны, Скандинавия, с другой — Византия, с которыми Русь издавна была в культурно-торговых сношениях. То же самое мы замечаем и у других славян: основы польской государственности, действительно, находятся вне Польши; чешско-моравское государство возникает под влиянием Германии, южные славяне образуют государства при непосредственном участии византийского влияния. Если мы попробуем определить причины этого явления, то, несомненно, найдем их в быте народа: соседи раньше вышли на культурный путь, нежели славяне. Говоря ближе об условиях и характере основания государств у славян, и в частности у русских, прежде всего нужно указать на то, что этот факт, т. е. создание русского государства, находится в непосредственной зависимости от экономических и социальных причин. У нас основание государства теснейшим образом связано с торговыми предприятиями русского племени. Русское племя расселилось ведь, главнейшим образом, по торговому пути; оно образовало ряд городов, которые с севера замыкались Новгородом, с юга — Киевом, которые были прежде всего торговыми центрами. И около этих торговых центров, которые в то же время становятся и культурными центрами, группируется и все остальное население Руси: к этим центрам оно тяготеет. Из этих экономических факторов возникает и идея государственного устройства.

⁶¹ Для более подробного ознакомления можно рекомендовать «Курс русской истории» В. О. Ключевского, т. I.

Возникновение княжеской власти, как и всей организации государства, вызвано было, по мнению В. О. Ключевского,⁶² прежде всего экономическими условиями. Князья первоначально являлись наемниками, которые за плату, за вознаграждение со своими дружинами поддерживали порядок в стране, оберегая ее торгово-промышленные предприятия, ее торговые пути. Потом, под влиянием местных условий эти князья, стоящие во главе дружины, приобретают больше прав на участие в местной жизни и становятся постоянными представителями действительной власти, по характеру остающейся по-прежнему прежде всего военной. Рядом с этой властью князя и его княжеской дружиной стоит старая власть русских родовых установлений — вече и родовая аристократия. В этой группировке лежит начало деления на классы, сословия: так, из старшей дружины и представителей старой родовой власти образуется позднейшая военная аристократия, из младшей и свободных людей населения, служащих князю, — служилая. Затем следует дальнейшее разделение русского общества. Таким образом вырабатываются те общественные группы, которые потом лягут в основу определенных сословных групп русского общества. Несомненно, это явление представляет немалый интерес и для историка литературы. В основу классового деления кладется принцип экономический. Таким образом, различные группы общества отличаются друг от друга и по своему материальному положению. Классы, более материально обеспеченные, скорее и лучше могут воспринимать культуру, чем классы менее обеспеченные. Поэтому, несомненно, миросозерцание высших классов и низших классов не может быть одинаковым. Это, конечно, должно отражаться и на литературе. Однако, если мы возьмем письменный материал древней письменности, то далеко не всегда найдем это сословно-классовое различие выраженным, но все же мы можем его предполагать теоретически. Письменные памятники, которые дошли до нас, конечно, вышли из наиболее культурного класса общества: для создания произведения необходимо образование, а возможность получить его связана с материальным достатком и через него — с принадлежностью к определенному классу; поэтому нам должно быть понятно единообразие наших литературных произведений в смысле выражения миросозерцания. Несомненно, однако, что между высшими и более имущими классами общества и низшими существовал целый ряд промежуточных ступеней. Поэтому мы не имеем никакого права думать, что литература высших слоев общества была совершенно недоступна остальным слоям общества и, наоборот, то, что литература высших слоев общества оставалась совершенно чуждой народного миросозерцания. Это уже недопустимо, потому что древнерусские сословия и имущественные классы мы не можем считать чем-либо замкнутым, заключавшимся в себе: как дружина, состоящая из пришлого элемента и туземной старой группы правящих лиц, постоянно пополнялась новыми элементами из тех же источников, так был постоянный и отлив обратно: обедневший, утративший значение представитель старшей дружины опускался в младшую или переходил в ряд неслужилых свободных людей, так и разбогатевший, усилившийся член младшей дружины поднимался в ряды

⁶² См. Историю сословий в России (М., 1913), лекция V.

старшей, а неслужилый человек оказывался в той или иной дружине и т. п. Таким образом, постоянный обмен элементами между отдельными группами был вполне естественным, было взаимовлияние. Это взаимовлияние, безусловно, существовало и в области литературы, где заметнее, где менее заметно. К экономическому фактору обмена, объединения разнокультурных элементов присоединяется фактор политический. Здесь роль играет система распределения княжеских столов между представителями княжеского рода. Как известно, в Киевской Руси князь не являлся привязанным к определенной области, а постоянно переходил с одного княжеского стола на другой, но в известном порядке. Первым и главным столом считался киевский, затем шел стол новгородский, затем черниговский, смоленский и т. д. Это деление тоже имело в основе чисто экономический принцип: лучшим столом считался наиболее доходный; таковым являлся именно киевский; затем шли остальные в постепенности их доходности. В Киеве сидел великий князь, на остальных столах его братья, сыновья и родственники по старшинству. По смерти какого-либо князя все князья передвигались из удела в удел, из худшего — в лучший в порядке старшинства в роде. Стоило только сойти со сцены одному, хотя бы не особенно значительному князю, как происходила значительная передвижка князей, стоявших ниже. Когда же умирал великий князь, то все князья передвигались и занимали другие столы. Этот чисто политический фактор, однако, имеет свое значение и для литературной жизни. Прежде всего, эта цепь взаимно связанных княжеств порождала мысль об единстве русской земли: она принадлежала не князю, а всему княжескому роду; единый княжеский род немало помогал выработке этого представления. Затем, несомненно, что это приводило и к известным практическим результатам, производя известную нивелировку общественных слоев, групп населения разных местностей, производя обмен населения между отдельными областями, что, конечно, имеет влияние и на литературную жизнь; князь, переходя из удела в удел, переводил с собой и известную часть населения прежнего удела, хотя бы в лице дружины и своих служащих, а позднее и значительных групп рабочего населения. Таким образом, эти княжеские перемещения много способствовали выработке общих воззрений в древней Руси, которые мы находим в древней литературе.

Теперь обращаемся ко второму важному фактору — принятию христианства.

ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ И ЕГО РОЛЬ

Конечно, дата учебников — 988 г. — теперь уже никем не может серьезно приниматься. Путем научных исследований по вопросу о крещении Руси установлено довольно прочно, что христианство, безусловно, существовало на Руси до 988 года, и не только существовало, но и пользовалось известным признанием, во всяком случае мыслилось как религия, равноправная язычеству. В рассказе летописи о договоре Игоря (945) с греками упоминается о существовании «соборной» церкви Ильи в Киеве. Конечно, мы не будем вдаваться в подробности толкования этого слова «соборная» в том смысле, что раз церковь носила название «соборной», то, значит, были и другие,

не соборные, то есть «соборная» — будто бы значит *главная* среди других церквей, из чего можно бы заключить, что во времена Игоря было в Киеве несколько церквей. Это толкование едва ли возможно: по смыслу места,⁶³ русские христиане приносят клятву, заключая договор в церкви Ильи (находящейся в Киеве), церкви «соборной», то есть просто в церкви, куда обыкновенно собирались; летопись хочет указать лишь на то, что, так как варяго-христиан было в Киеве (среди дружины) много, то у них уже была и своя церковь. Во всяком случае несомненно то, что церковь в Киеве существовала при Игоре, и христианство пользовалось признанием в кругу правящих сфер — князя-язычника и языческой части его дружины. Таким образом, мы можем видеть, что христианство безусловно существовало на Руси до Владимира. Подробно на этом вопросе мы останавливаться не будем.⁶⁴

Приходя на Русь, христианство, как мирозерцание, должно было тотчас же определять свое отношение к язычеству. Вопрос об этом отношении христианства к дохристианскому мирозерцанию весьма важен и для истории русской литературы. Действительно, древнее язычество, как бы скудно оно ни было по своему развитию (см. выше), должно было составлять особое мирозерцание, к которому привыкли, за которым была большая давность. Христианство несло новое мирозерцание, которое должно было вытеснить прежнее, чтобы стать самому на его место. Вытеснить целое мирозерцание — дело нелегкое и небыстрое. Поэтому христианство должно было вступить в борьбу с этим старым мирозерцанием. Вот этот-то процесс борьбы и, как ее следствие, взаимодействие двух мирозерцаний и является чрезвычайно важным в течение всего древнего периода нашей истории литературы, не только киевского, но и московского, и доходит в некоторых своих проявлениях даже до сих пор: во всяком случае с последствиями этого симбиоза двух мирозерцаний мы встречаемся и до сих пор. Что же касается применения в данном случае общих законов культурной истории, то здесь замечается довольно полная аналогия между Русью и другими варварскими народами. Везде, где христианство вступало в свои права, ему приходилось сталкиваться со старым мирозерцанием, и везде оно вступало в аналогичную борьбу, везде происходил и аналогичный процесс. Прежде всего нужно отметить, что новое христианское мирозерцание считало себя (да и на деле было) во многом диаметрально противоположным тому, которое оно вытесняло. Христианство X в. отличалось своего рода нетерпимостью в том смысле, что, признавая себя единственно правильной религией, оно отвергало целиком все прочие нехристианские, считая их произведением темной, враждебной силы — «бесов» (по христианской обычной терминологии), причем все вообще нехристианские религии (исключая, разве, древнееврейскую религию) обобщались: магометанство, еврейство, философское античное язычество ставились на одну доску с языческой религией первобытного человека. Таким образом, христианство неминуемо должно было требовать полной

⁶³ Это место читается так: «а хрестяну Русь водиаша роте в церкви святого Ильи... се бо бе сборная церкви, мнози до беша Варязи хрестьяни».

⁶⁴ Подробное изложение этого вопроса можно найти в специальной монографии преосв. Макария «О христианстве на Руси до Владимира» (СПб., 1868); также см. *Е. Е. Голубинского*, «История русской церкви» (изд. 2, М., 1901), т. I, и *Влад. Пархоменка* «Начала христианства на Руси» (Полтава, 1913).

замены прежнего миросозерцания новым. Но эта замена не могла никогда и нигде произойти сразу, вдруг: наступала переходная эпоха. При этом переходная эпоха у разных народов бывает различна: у народов более культурных менее продолжительна, но более глубока, у народов менее культурных — более продолжительна и менее глубока, так как христианство предполагает известную культурную подготовку как религия культурная, возвышенная. Что касается положения дела у нас, русских, то у нас, как мы говорили, эта переходная эпоха была необычайно продолжительна. Как известно, выработка христианского миросозерцания не закончена еще и до сих пор, не только в низших слоях народа, но и в более высоких слоях его, даже у интеллигенции. Везде (даже у народов очень культурных, какими, например, являлись греки и римляне) этот процесс сводится к одному — к применению закона культурных переживаний. Этот закон состоит в том, что то, что раз приобретено в культуре, не исчезает бесследно, а продолжает жить, хотя бы на смену ему явился и новый фактор, причем этот старый фактор видоизменяется, вступая во взаимодействие с новым фактором, или продолжает развиваться в таком видоизмененном виде, или же служит материалом для образования нового культурного фактора. На истории христианства у средневековых народов легко проверить это наблюдение. Христианство, как учение, заключающееся в определенных положениях, основанных на священном писании и определенном его истолковании, нигде не заменило собой целиком старого миросозерцания, на смену которого оно пришло. Даже в таких культурных странах, как Греция, Рим, Александрия, страны Востока, где, кажется, могли бы вполне проникнуться сущностью христианского учения, оно нигде не прививалось в массах в своем чистом, идеальном виде — везде вступало во взаимодействие, отчасти, так сказать, компромисс с прежней культурой, на смену которой оно появлялось, изменяясь и само кое в чем под влиянием этой культуры, то более, то менее. На этой почве еще очень давно стали вырабатываться отдельные типы христианства, главным образом, тип христианства восточного, то есть византийско-греческого, и западного, то есть римского, о которых мы говорили раньше. Это значит, что христианство, развиваясь, вступило на почву взаимодействия с местными старшими культурами Востока и Запада. Что касается восточного христианства, разработанного отцами церкви в первые века христианской эры, то оно представляет, как система, не что иное, как результат взаимодействия христианских начал с началами греческой, в том числе платоновской философии, отчасти мистических идей старого Востока. Таким образом, даже в наиболее культурных странах древнего мира, где разница между старым языческим и новым христианским миросозерцаниями была уже не так велика, и там приходилось христианству идти на компромиссы. Тем более это должно было иметь место там, где дохристианское миросозерцание очень отличалось от христианского, стояло несравненно ниже его. Там христианству даже для того, чтобы в своей основе стать доступным, приходилось делать довольно крупные уступки, постоянно приходилось или поглощать целиком старое миросозерцание, или идти на уступки в областях, менее существенных в смысле догмы, так что получалась любопытная амальгама, состоящая из переплетающихся воззрений, принесенных христианством,

со старыми дохристианскими воззрениями. Это явление обыкновенно носит название двоеверия. Это двоеверие, как мы замечали, не кончилось у нас среди простых масс народа еще и до сих пор; что же касается киевского периода, то оно оставляет характернейшую черту всей народной жизни этого времени. В силу этого оно ярко отражается как на устной словесности, так и — слабее, впрочем — в письменных произведениях; с этой-то точкой зрения нам постоянно приходится считаться с двоеверием в рассмотрении нашей литературы как отражения мирозерцания того или иного времени. Чтобы учесть это явление в его значении для понимания литературы, нужно с ним познакомиться несколько пристальнее.

Мы сказали, что двоеверие отразилось и в устной и в письменной литературе. Что касается литературы устной, то мы относительно ее знаем для древнего периода так мало, что ничего определенного сказать не можем. О том, что мы можем заключать о содержании устной литературы в киевский период, уже говорилось в своем месте раньше; на основании же сказанного и того, что мы знаем об отношениях христианства к народному мировоззрению, как нехристианскому (о чем также выше), а также об отношениях представителей христианства к этому мирозерцанию, поскольку оно отразилось в письменности, мы вправе предполагать, что в устной словесности киевского периода элемент двоеверия, как и естественно в эпоху смены мировоззрения, был выражен особенно отчетливо, с вероятным даже преобладанием старых элементов в малокультурной и плохо понимавшей христианство массе. Далее этих общих, в значительной степени априорных предположений идти мы не можем. Что же касается литературы письменной, то здесь мы, конечно, можем судить более точно. Прежде всего, нужно принять во внимание, что эта письменная литература Киевской Руси является в значительной степени наследием литературы византийской. Поэтому нам нужно взглянуть на эти отзвуки идей византийской христианской литературы в литературе русской: тогда нам многое станет ясным. Конечно, дать в кратком очерке характеристику византийской литературы дело очень трудное; придется иметь в виду лишь самые общие черты. Но это сделать необходимо, так как самые первые памятники нашей оригинальной литературы получают свое объяснение прежде всего из той же литературы византийской.

Естественно, прежде всего желательно по возможности представить себе новый фактор — византийское мирозерцание как источник претворения русского дохристианского. Византийская христианская литература давно уже определилась, пройдя к IX–X в. все главнейшие стадии своего развития, переварив все ранние влияния, выработав твердые уже формы. Прежде всего она уже определила себе цену: византийская христианская литература решительно отвергала всякую другую литературу нехристианскую, независимо от ее содержания, в лучшем случае низводя эту чужую литературу на степень материала, и то не первого разряда, для своих построений, как поступила она, например, с литературой античной. Это отрицательное отношение, хотя несколько смягченное, относится и к христианской, но западной литературе: она по временам даже приравнивается к нехристианским. Это беспощадно-отрицательное отношение определило основной фон визан-

тийской литературы. Все, выработанное до христианства, совершенно исключалось из области христианской литературы, то есть единственно возможным мировоззрением становилось христианское мировоззрение, притом в той форме, какую ему придала своя греко-византийская культура. С этой точки зрения становится понятно, почему византийская письменность старалась чуждаться народного мировоззрения и народно-устной традиционной литературы, как своей, так и тех народов, к которым приходила эта письменность с христианской проповедью. Этим же объясняется, почему отзвуки дохристианской литературы и в нашей письменности, всецело ставшей в зависимость от византийской, так слабы. Но это вовсе не значит, чтобы следы влияния этих дохристианских воззрений были и на самом деле так незначительны. Христианство несет новое цельное мировоззрение, но оно является не на пустое место, ввиду чего неминуемо вступает во взаимодействие с тем, что было до него. Книжная литература у нас прежде всего переводная, чужая, потом это литература меньшинства, за ней остается туземная литература — массы, но эта литература нам мало доступна для изучения, она почти исключительно устная (см. выше). Характерной чертой всего древнего периода русской литературы является поэтому преобладание у нас литературы переводной над литературой оригинальной. Этот факт объясняется из общих же культурных данных. Везде, где является своя новая литература, она является приспособлением, подражанием более высокому в культурном отношении образцу. Позднее уже на почве этого подражания будет развиваться своя самостоятельная литература.

Таким образом, вот общие положения для истории развития нашей начальной книжной литературы:

- 1) появление письменности, заимствованной из византийско-славянского источника;
- 2) отрицательное отношение этой письменности к дохристианской литературе и к дохристианским воззрениям, следствием чего является очень медленное усвоение христианского учения народными массами;
- 3) отрицательное отношение к западной христианской литературе и мысли;
- 4) преобладание переводной письменности над своей;
- 5) элементы двоеверия в литературе, как устной, так и письменной;
- 6) областной принцип развития литературы в связи с этнографическим составом племени.

Книжная литература, как было указано, становится уделом людей более образованных, и лишь для этой сравнительно незначительной части общества христианство в более полном и точном виде становится более доступным. Но результат получается один и тот же, что в Византии. Устная литература начинает отчуждаться от литературы письменной, литература культурных слоев общества и литература некультурных — народная устная традиционная литература — оказывают друг на друга слабое влияние. Однако нельзя сказать, что такого влияния совсем не было. Несомненно, известное влияние мы можем заметить. С одной стороны, это будет влияние устной литературы на письменную, с другой — явление обратное, то есть влияние книжной, письменной литературы на устную. Литература народная, как традиционная, продолжает существовать в народных массах, представляя

в своем содержании преобладание элементов нехристианских, дохристианских, языческих, литература книжная — преобладание элементов христианских. Таким образом, отмеченный ранее факт деления нашей литературы на две отдельные отрасли: на устную и письменную, получает объяснение историческое из отношений христианства к язычеству уже по существу.⁶⁵ Еще в XVI в. произносятся обвинения против устно-народной литературы, хотя эти обвинения и не достигают почти никакой цели. Отцы Стоглавого собора повторяют по существу то же, что говорило, вероятно, духовенство X—XI вв. Стало быть, этот процесс не мог совершиться так просто и быстро, раз мы видим такую медленность в изменении отношений на протяжении нескольких веков. Таким образом, литература постоянно двойится. С одной стороны — развивается народно-устная литература, с другой стороны — письменная. Обе ветви литературы, хотя и не признают друг друга, но невольно вступают во взаимодействие. И здесь мы находимся в чрезвычайно невыгодном положении, так как нам мало знаком один из двух входящих во взаимодействие элементов; изучая литературу древнего периода, мы говорим об устной литературе очень немного, не потому, конечно, чтобы она не заслуживала подробного рассмотрения, а по той простой причине, что она нам недостаточно известна. Поэтому получается одностороннее освещение литературных фактов, которого, конечно, никогда избежать не удастся. Это обязывает нас придерживаться особенного метода при изучении всей нашей древней литературы, вплоть до XVII в., именно: мы должны постоянно помнить, что письменная литература не выражает всего содержания нашей литературы, и что мы, при невозможности точно учесть ее в полном объеме, должны постоянно вращаться в области лишь более или менее вероятных предположений, говоря о древней литературе во всем ее объеме. Этим, собственно говоря, и определяется та программа, которой мы должны держаться при изучении литературы киевского периода.

⁶⁵ Но что это деление, хотя и по существу, конечно не то, против которого приходилось возражать выше, это само собой ясно.



ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Из сказанного о византийском культурном влиянии видно: прежде чем перейти к русским оригинальным памятникам, мы должны представить полное содержание того литературного фонда, который был перенесен к нам; стало быть, мы должны познакомиться с тем, что дала нам византийская литература в качестве образца и материала для собственного нашего развития. Поэтому первым пунктом является вопрос об объеме и содержании той христианской литературы, которая перешла к нам из Византии прямо и через славян Балканского полуострова.

Для того чтобы дать понятие об объеме и содержании этой литературы, может быть, самым простым способом было бы дать полный перечень перешедших памятников с указанием их содержания. Но прежде всего, такого перечня мы дать не можем, так как лишь немногие из этих памятников дошли до нас из киевского периода в текстах того же времени, большинство же сохранилось лишь в позднейших списках, сильно отличающихся от первоначальных редакций, а затем — и это самое важное — многое нам и вовсе осталось навсегда неизвестным, так как русская жизнь киевского периода завершилась чудовищным разгромом, во время которого погибла, безусловно, масса рукописей, целые богатые библиотеки; многое, может быть, до сих пор еще не найдено. Несомненно, что и перемены и перетасовки населения имели отрицательное значение для сохранения памятников Киевской Руси. Сама судьба Киевской Руси имеет здесь также немалое значение: Киевская Русь должна была сильно сократиться, если не прекратить почти совсем свое существование, и основать новое государство с новой народностью на северо-востоке. Если это передвижение на северо-восток населения Киевской Руси, с одной стороны, и способствовало сохранению, хотя и в переделках и копиях, памятников Киевской Руси на северо-востоке (куда с собой их несли переселенцы), то на месте оно вместе с погромами, с другой стороны, лишало сил эту литературу. Оставшаяся на месте часть населения Киевской Руси, правда, довольно скоро начинает новую энергичную жизнь, но уже под иным, западноевропейским, преобладающим влиянием. Таким образом, и история говорит нам, что мы знаем лишь часть того, что было в Киевской

Руси. Но по отсутствию теперь многих памятников мы никак не можем заключить, что их и не было; наоборот, по дошедшим их остаткам весьма вероятно предположить, что их было в киевское время очень много, и что мы знаем теперь лишь только незначительную часть их. Поэтому способ простого перечня для ознакомления с этой литературой является неприменимым в полной мере. Несравненно плодотворнее окажется изучение этой литературы, если мы познакомимся с ней по тем типичным памятникам, содержание и характер которых нам удастся восстановить путем научной критики. При этом мы можем существование некоторых памятников предположить, так как без таких памятников невозможно существование тех или иных явлений в области нашего христианства, в области памятников другого рода. На основании такого «типологического» изучения памятников древней литературы мы получим возможность судить приблизительно и об объеме всей этой литературы, но не количественном прежде всего, а идейном, что, конечно, и важнее. Вот оправдание того метода, в силу которого мы не будем перечислять все памятники, а говорить будем лишь о тех, от знакомства с которыми мы можем отправляться в целях представления общей картины жизни и развития киевской литературы.

Итак, первое, с чем мы должны иметь дело — познакомиться с византийской христианской литературой, перешедшей в известной доле на Русь. Здесь мы можем получить довольно ясную картину в общем.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

Христианская литература является и у нас приблизительно в том объеме, в каком она была при тех же культурных условиях и в других местах. Прежде всего, это, конечно, *священное писание* Нового и Ветхого Завета. Ввиду необычайно бережного отношения к священному писанию, являвшегося следствием того уважения и значения, которые оно имеет в христианстве, ввиду большого количества и также древности сохранившихся списков, мы можем составить себе точное представление о том, в каком виде и как перешло к нам священное писание при принятии христианства.

Миссионеры, являвшиеся в нехристианскую страну для проповеди христианства, должны были прежде всего дать источник своего вероучения пастве и средство для отправления богослужения. Главным источником было, конечно, священное писание; поэтому одним из первых шагов миссионеров должен быть всюду и всегда один и тот же: перевод священного писания и прежде всего Евангелия на язык обращаемого народа (если только само миссионерство не есть лишь средство для иных целей). В данном случае дело так и было и у славян. Кирилл и Мефодий отправляются к славянам с готовым переводом священного писания. Этот-то перевод через юг славянства приходит и к нам. Нужно заметить, что священное писание еще в самой Византии (как и на Западе) встречается в двух видах: оно является и как источник христианского вероучения, и как необходимое пособие при богослужении. Действительно, и славянское священное писание дошло до нас в тех же двух различных видах, поскольку это касается Нового Завета: во-первых, как источник христианского вероучения, в своем полном, так ска-

зять, естественном виде, то есть сначала Евангелия: Матфея, Марка, Луки и Иоанна, затем Деяния, Послания апостолов, наконец, Откровение Иоанна Богослова; во-вторых, существовал у нас и другой вид священного писания, более краткий, приспособленный к потребностям богослужения. Такой текст в Византии назывался по-гречески *argakos*, то есть недельным Евангелием, Апостолом.⁶⁶ В нем располагались части Евангелий и апостольских посланий в порядке церковных чтений за весь год, и сравнительно с Четвероевангелием такой текст не имел отдельных кусков священного текста как не вошедших в церковную службу. Уже *a priori*, исходя из характера деятельности Кирилла и Мефодия, как прежде всего миссионеров, можно сказать, что они сделали перевод именно такого богослужебного, неполного текста Евангелия, так как прежде всего перед ними стояли практические цели — доставить славянам возможность совершать богослужение на родном славянском языке. Древние письменные свидетельства подтверждают это: Иоанн Экзарх (болгарский писатель X в.) сообщает, что блаженный Кирилл перевел «от Евангелия и Апостола *избор*», то есть что перевод Кирилла представлял именно краткий, богослужебный текст Евангелия и остального Нового Завета. В таком виде священное писание перешло и к нам на Русь. Старейшим, отмеченным годом, представителем такого типа Евангелия, является известное «Остромирово Евангелие» — памятник, прекрасно сохранившийся от середины XI в. (писан 1056–1057 гг.).⁶⁷ Присматриваясь ближе к составу «Остромирова Евангелия», мы видим, что оно действительно представляет апракос, притом так называемый краткий, то есть не содержит в себе евангельских чтений, расположенных по дням целого года, а только евангельские чтения для воскресных и тех праздничных дней, когда являлось необходимым совершение богослужения. Однако думать, что в таком неполном виде Евангелие и появилось впервые на Руси, нет никаких оснований. Хотя полного недельного Евангелия такой древности, к которой восходит «Остромирово Евангелие», и не сохранилось на русской почве, но в существовании более полных недельных списков Евангелия мы можем убедиться по сохранившимся южнославянским спискам. Эти списки представляют полный годовой круг чтений, и, естественно, вместе со многими другими переходили они и на Русь. Что же касается «Четвероевангелия» — полного, расположенного по евангелистам текста, то прямых доказательств того, что оно в славянском переводе появилось на Руси вместе с принятием христианства и вместе с апракосными типами Евангелий, нет; но есть доказательства косвенные. Древнейшим датированным русским списком Четвероевангелия является так называемое «Галичское Евангелие» (называется оно так потому, что было долгое время в южной Руси, близ города Галича); список относится к 1144 г.⁶⁸ Памятник этот хотя относится к XII в., позволяет, однако, нам предположить, что и раньше были подобного же рода памятники, с которых это «Галичское Евангелие» могло быть списано. Образчики

⁶⁶ На Западе такой текст получил название «Лекционария», чем еще нагляднее подчеркивается его богослужебное назначение (от *lectio* — чтение).

⁶⁷ Издано было оно в 1843 г. А. Х. Востоковым.

⁶⁸ Издан в сличении с другими древними списками и греческим текстом архимандритом Амфилохием (М. 1882–1883).

таких памятников дает нам опять-таки южнославянская литература: древние тексты славянского «Четвероевангелия» восходят к X (предположительно) и XI вв. в Болгарии (пишутся отчасти глаголицей); это известное «Зографское Евангелие», затем в Сербии — «Мариинское Евангелие» (XI–XII вв.), которые представляют не апракосный тип, а именно тип Четвероевангелия. Изучая списки этих «Четвероевангелий», мы приходим к любопытному выводу, именно, к тому, что «Четвероевангелие» на славянской почве ведет свое начало от апракосного типа уже славянских Евангелий, в основе которых лежит первоначальный кирилло-мефодиевский перевод; стало быть, нового перевода с греческого для Четвероевангелия не делалось, а создано оно так: составители текста «Четвероевангелия» взяли Евангелие-апракос, выбрали из него отдельные чтения по евангелистам, и затем эти отдельные куски евангельского текста расположили в порядке повествования, как оно читается в греческом «Четвероевангелии». При этом, конечно, некоторых кусков не хватало, по сравнению с полным греческим текстом «Четвероевангелия», так как богослужебная практика (для которой и существовал апракос) не обнимает полного текста всех евангелистов. Эти недостающие куски восполнены были переводом с греческого, сделанным вновь для этой цели. Этот процесс виден из различия в переводе одних и тех же греческих слов на славянский, в частях, находящихся в апракосе и отсутствующих в нем, но читаемых в «Четвероевангелии» (например, *grammateus* переведено двояко в разных местах: «кънижьник» и «кънигъчии»). Это преобразование апракоса в «Четвероевангелие» совершилось не позднее начала X в., по-видимому в Болгарии (Симеоновская эпоха), стало быть, еще до распространения христианства на Руси. Раз уже по спискам подобные тексты на русской почве восходят к XII в., то, естественно, мы можем предположить их появление в XI или даже в конце X в. Таким образом, священное писание Нового Завета, в частности Евангелие, перешло в Россию очень рано и притом в обоих видах, в апракосном (который, в свою очередь, представлял два вида: Евангелие-апракос краткого и апракос полного состава) и в виде «Четвероевангелия». Таким образом, мы имеем с самого начала нашей письменности те же два вида Евангелия, что и Византия.

Что касается других книг Нового Завета, то, по-видимому, здесь дело обстоит несколько иначе: «Апостол» перешел, вероятно, первоначально только в одном виде — в виде апракоса, полный же текст «Деяний» и «Посланий апостольских» появился несколько позже. Несомненно, что Евангелие и в Древней Руси пользовалось более широким распространением, чем Апостол (что понятно по значению Евангелия сравнительно с «Апостолом»). Древнейшие списки «Апостола»-апракоса относятся у нас к XII в. (хотя, несомненно, были и старшие, но до нас не дошли), рукописи же полного «Апостола» встречаются не раньше XIII в., притом очень редки вплоть до XV в. Таким образом, Новый Завет был представлен первое время по отношению к Евангелию полнее, чем по отношению к «Деяниям» и «Посланиям апостольским».

Из остальных книг священного писания — Ветхого Завета — очень большое распространение получила «Псалтырь». «Псалтырь» играет очень важную роль в богослужении православной церкви; затем, «Псалтырь», будучи ветхозаветной книгой, является, так сказать, наиболее христианской книгой всего Ветхого Завета в понимании христианина: по толкованию отцов, она

содержит ряд пророчеств об Иисусе Христе. Кроме того, «Псалтырь» — это книга, заключающая в себе высокую религиозную поэзию, вполне понятную для простого человека и применимую и в христианстве. Все это обеспечивало «Псалтыри» особенный успех в христианстве вообще. Сверх того, «Псалтырь» с давних времен и вплоть до XIX в. являлась учебной книгой в византийской и в нашей школе. Как собрание поэтических мыслей в оригинальной форме, она представляла удобный материал для заучивания наизусть: отдельные изречения из «Псалтыри» заучиваются и в школе, и при чтении, и постоянно употребляются в виде пословиц на разные случаи жизни. Как произведение лирическое, сверх того, «Псалтырь» служит для удовлетворения художественно-эстетических потребностей. Наконец, «Псалтырь» получает и чисто утилитарное применение в жизни. Мы знаем, что и в Византии, и на Западе с давних пор «Псалтырь» становится домашней настольной книгой, которая является необходимой принадлежностью мало-мальски образованного дома. Здесь «Псалтырь» получает самые разнообразные применения: ее читают над покойниками, по «Псалтыри» «отчитывают» больных, наконец, по «Псалтыри» гадают. Гадание по «Псалтыри» было очень распространено как в Византии, так и на Западе, а за ними и в Древней Руси, и производилось разными способами, например, таким образом: когда нужно было разрешить какое-либо сомнение, то открывали «Псалтырь» на первом попавшемся месте, находя его или при помощи ножа, втыкаемого в обрез книги, или же просто разгибая книгу наудачу, и читали тот псалом, который при этом открывался, причем из содержания псалма старались сделать вывод для разрешения своего сомнения. Этот обычай так распространился, что рано появились специальные гадательные «Псалтыри», которые восходят тоже к довольно древним временам (есть русские списки XI в.). В этих гадательных «Псалтырях» под каждым псалмом делалась приписка, в которой говорилось, что при каких обстоятельствах тот или иной псалом рекомендует. При таком тексте, конечно, дело гадающего сильно облегчалось: в обыкновенной «Псалтыри» нужно было прочесть псалом, вникнуть в его содержание и сделать уже потом вывод, что было далеко не для всякого доступно, в гадательной же «Псалтыри», открыв какой-нибудь псалом, нужно было лишь прочесть приписку, в которой было сказано, что этот псалом при таком-то обстоятельстве обозначает то-то.⁶⁹ При том широком распространении, которое получила «Псалтырь» в Византии, естественно предположить, что и у нас она явилась одним из древнейших письменных памятников. Действительно, факты оправдывают это: древнейшие списки «Псалтыри» на русской почве восходят к XI в. Таким образом, несомненно, мы должны признать, что «Псалтырь» была известна в переводе у нас на Руси с первых времен христианства. Сам же перевод «Псалтыри» на славянский так же, как и Нового Завета, должен быть сочтен трудом славянских первоучителей и потому ко времени перенесения христианства на Русь пользоваться большой известностью. И действительно, в оригинальных русских произведениях в XI–XVII вв. (например, в «Поучении» Владимира Мономаха) цитаты из «Псалтыри» представляются наиболее распространенными.

⁶⁹ Подробнее о гадательных «Псалтырях» см. *М. Сперанского*, Из истории отреченных книг, I (СПб., 1899).

Кстати будет сказать, что «Псалтырь» существовала с первых же шагов нашей письменности не в одном только чистом виде. Кроме обыкновенного текста Псалтыри были распространены еще так называемые тексты «Толковой Псалтыри», подобно тому, как рядом с другими книгами священного писания обычными были и толковые их тексты (например, Евангелий, Апостола, Пророческих книг Ветхого Завета). Появление таких текстов объясняется, конечно, неясностью смысла некоторых мест «Псалтыри», раз она не только книга поэтическая, хвалебная, не только книга учительная, но и пророческая. Пророчества о Христе, христианстве в «Псалтыри», конечно, не всегда легко находимы, особенно при искусственности в толковании в таком направлении. Места, имевшие подобное значение, необходимо было отмечать, истолковывать их в определенном смысле; поэтому и появляются еще в Византии тексты «Псалтыри», в которых сам текст псалмов сопровождается часто то краткими, то обширными толковыми примечаниями и объяснениями. Значение «Псалтыри» как книги пророческой, было создано еще очень давно — в первые века христианства, в эпоху борьбы его с язычеством и иудейством. Она поэтому и стала толковаться не только применительно к христианству, как книга, связующая Ветхий Завет с Новым, но иногда получала специфическую, именно, антииудейскую окраску. Толкованиями в этой «Псалтыри» старались доказать ошибочность, ложность иудейской религии. Логическая связь была такая: «Псалтырь» — сама иудейская книга, написанная авторитетным и в глазах иудеев царем Давидом, и она же говорит ясно о христианстве; стало быть, это самым лучшим образом доказывает ложность иудейской религии.⁷⁰ И такая «Толковая Псалтырь» стала известна на Руси в переводах чуть ли не одновременно с обычной, притом в разных видах: известны тексты XI–XII вв. «Псалтыри» с толкованиями, приписываемыми Афанасию Александрийскому (например, так называемая «Толстовская Псалтырь» в Государственной публичной библиотеке), а также из того же времени «Псалтырь» с толкованиями Феодорита Киррского; в обоих толкования с сильным противоеврейским оттенком.⁷¹ Оба перевода «Толковых Псалтырей» не моложе конца IX или начала X в., совершены, как обычно, в Болгарии.

Что касается остальных книг, относящихся к циклу книг священного писания Ветхого Завета, то мы встречаемся с целым рядом недочетов для славяно-русской письменности в этом отношении. Как известно, книги Ветхого Завета также входят в обиход православного богослужения, хотя и не в таком объеме, как книги священного писания Нового Завета, а в гораздо меньшем; стало быть, и на русской почве первое время для практической цели необходимы были книги священного писания Ветхого Завета только в частях, приспособленных к богослужению. Они, действительно, и были, по-видимому, в таком объеме. Вероятно, первым текстом, перешедшим на

⁷⁰ Специальное исследование о переводе «Псалтыри» на славянский: В. И. Срезневский, Древний славянский перевод «Псалтыри» (СПб., 1877). О дальнейшей судьбе перевода Псалтыри на русской почве см. В. А. Погорелова, О редакциях славянского перевода псалтыри (Библиотека Московской синодальной типографии. Ч. I — рукописи, вып. III, М., 1901).

⁷¹ Полное издание первого толкования: V. Jagić, Psalterium Bononiense, Wien., 1907, второе: В. А. Погорелов, Чудовская псалтырь XI в. (СПб., 1911). Исследование о последней принадлежит ему же (Варшава, 1910).

Русь из книг священного писания Ветхого Завета, и является «Паримейник», который составлен из отдельных отрывков исторических, учительных и пророческих книг Ветхого Завета применительно к чтениям на богослужениях. И этого на первое время было достаточно: книги Ветхого Завета не могли быть поставлены на одну доску с книгами Нового Завета по самому содержанию и значению в практике христианской церкви и в глазах читателей и слушателей. «Паримейник» был переведен на славянский язык еще в кирилло-мефодиевскую эпоху по той же причине, что и апракосное Евангелие, являясь, таким образом, наиболее древним и на Руси источником для знакомства с Ветхим Заветом, но, понятнo, источником далеко не полным. Но этот «Паримейник» долгое время и остается главным источником знакомства со священным писанием Ветхого Завета на Руси: приблизительно до конца XV в. у нас обходились одним «Паримейником» и в церковном обиходе.⁷²

Но в древний период нашей литературы были известны в славянском переводе также и отдельные книги Ветхого Завета: во-первых, «пятикнижие», то есть первые пять книг Библии (Бытия, Исход, Левит, Числа, Второзаконие), излагающие историю жизни человечества до Христа, а жизнь эта рассматривалась в древнехристианской литературе не как явление самостоятельное, а главным образом как лишь подготовительная ступень к истинной жизни, христианству; ветхозаветные события понимались в значительной мере лишь как прообраз новозаветных: в этом прежде всего интерес ветхозаветного писания для христианина. Этим и объясняется то, что если мы в древности не встречаем полного текста всех книг Ветхого Завета в славянском переводе, то с XII в., может быть даже с XI в. встречаемся с отдельными книгами. Этому интересу обыкновенно удовлетворяло или пятикнижие, или же восьмикнижие (где к пяти книгам Моисеевым прибавлялись 3 книги Судей израильских). Эти книги перешли в таком объеме из Византии на Русь через тех же славян; но едва ли перевод их совершен в кирилло-мефодиевскую эпоху: язык перевода показывает, что он был сделан в Болгарии, хотя и довольно рано; рано встречаются и русские списки (впрочем, не старше XIV в.), но в ограниченном количестве. Во-вторых, несомненно, из книг Ветхого Завета большое значение придавалось книгам пророческим; но они были сами по себе малопонятны для неспециалиста-богослова, при туманности содержания, намеков и обилии поэтико-символических образов. Поэтому еще в Византии выработался особый тип пророческих книг, так называемый «толковый»; поэтому пророческие книги в своем чистом виде встречаются и в Византии редко, наиболее же распространены тексты, снабженные толкованиями, или носящими преимущественно полемический характер против иудеев, или же проводящими общую мысль о преобразовательном значении Ветхого Завета. На Руси отдельные, чистые тексты встречались еще реже; многие пророческие книги без толкований так и не были известны до позднего времени, как о том свидетельствует «Геннадиевская Библия»

⁷² Издание части старославянского «Паримейника»: «Григоровичев Паримейник» (М., 1894), сделано в Чтения Общества истории и древностей Р. Ф. Брандтом; исследования: А. В. Михайлов, Опыт исследования книги Бытия. I, Варшава, 1912); его же, Греческие и древнеславянские «Паримейники» (Русский филологический вестник, 1908 г. и отд.); И. Е. Евсеев, Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе (изд. Академии наук — М., 1905), где (стр. XL и сл.) также дан обзор литературы истории переводного «Паримейника».

(1492 г.) — первый опыт полного собрания священных книг в славянском переводе: Геннадию нигде не удалось достать чистого текста некоторых пророческих книг (а мы знаем, что он прилагал много стараний, чтобы разыскать недостающие книги по всей России), и редакторам «Геннадиевской Библии» поневоле пришлось пользоваться толковыми текстами: из толкований выбирать то, что представляло собственно текст пророческих книг, и таким образом составлять чистый текст пророков; однако редакторы не всегда относились к своему делу достаточно умело, не всегда могли точно различить (да это и на деле нелегко), что представляет основной текст, что — толкование чистого пророческого текста, и местами переписывали вместе с текстом и часть толкования (это и обличает то, что переписывали с толкового текста). Насколько древни у нас были эти толковые тексты, показывает приписка известного уже нам новгородского попа по прозванию Упырь Лихой, который переписал толкования 12 пророков: эта приписка попа Упыря Лихого, вошедшая и в геннадиевский свод книг св. писания, содержит, как припомним, хронологическую дату, именно — 1047 г.

Из сделанного нами обзора видно, что священное писание Ветхого Завета перешло к нам в древний период литературы не в полном объеме, как священное писание Нового Завета, что, конечно, прежде всего объясняется различием значения того и другого завета в христианской жизни и богослужебной практике.

Таким образом, первыми книгами, с которыми познакомились на Руси по принятии христианства, были священное писание Нового Завета и отчасти священное писание Ветхого Завета. Это знакомство, несомненно, имеет огромное значение в истории нашей литературы. Это были первые памятники, которые сообщили нам христианскую образованность. Священное писание открывало целый мир, во всем столь отличный по характеру от древнего нашего языческого, вносило новые идеи и понятия, новые общественные и семейно-бытовые нормы, наконец, давало многие исторические знания, и эти познания давались впервые. Поэтому священное писание, особенно Нового Завета, должно было иметь значительное влияние на жизнь. Действительно, это так и было на деле. Вся наша письменность древнего периода носит на себе следы этого влияния священного писания. Древнейшие же книжники свое образование получали преимущественно на основании изучения священного писания. Чем древнее памятник, тем чаще встречаемся мы в нем с обильными цитатами из священного писания как Нового, так и Ветхого Завета: автор как бы старается даже свою мысль выразить словами высшего авторитета — священного писания; таково, например, известное «Почтение» Владимира Мономаха (XII в.) и другие.

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ КНИГИ

Но, несомненно, наша христианская литература и образованность не могли ограничиться исключительно священным писанием. Сюда присоединяются еще и другие книги, преимущественно той же церковной письменности.

Так как христианское богослужение ко времени принятия христианства на Руси представляло уже систему довольно развитую, отличалось

большой сложностью своего ритуала (оно, например, в символических образах воплощало целый ряд моментов из священной истории Нового и Ветхого Заветов); ввиду этого, несомненно, мы имеем полное право предположить, что наряду с книгами священного писания к нам перешли и книги, служащие руководством при совершении церковных служб; поэтому мы, естественно, и предполагаем существование довольно обширной богослужебной литературы в нашей древнейшей письменности с первых же пор по принятии христианства. Действительно, из XI в. мы имеем ряд таких богослужебных книг, сохранившихся отчасти до нашего времени. Это прежде всего так называемая служебная месячная «Минея», то есть собрание служб и указание их порядка по церковному календарю на весь год, по месяцам. Они до нас дошли в списках конца XI в.: это так называемые новгородские «Минеи» 1095–1097 гг. (рукописи их хранятся в Москве в библиотеке Синодальной типографии).⁷³ Несомненно, что и раньше конца XI в. подобные Минеи должны были существовать на Руси. Перевод их сделан в Болгарии, относится к X–XI вв. К числу таких же богослужебных книг, весьма рано появившихся в славянском переводе, а затем перешедших и в нашу письменность, надо отнести «Триоди» («Трипеснец»), постную и цветную, заключающие в себе текст богослужений праздничных до Пасхи («Триоди постная») и после нее («Триоди цветная»).⁷⁴ Сюда же относятся и «Служебник» с «Требником», как руководства для священников при совершении повседневных служб и исполнении треб.⁷⁵ Эти богослужебные книги имеют не только практическое, но и большое литературное значение. Если представить себе отчетливо ход нашего православного богослужения, то станет ясно, что влияние его далеко не ограничивалось пределами одной церкви. Христианское богослужение, как известно, слагается из ряда чтений и песнопений в сопровождении обряда. Эти песнопения представляют, так сказать, художественную часть христианского богослужения, являются чисто литературным элементом. Этот-то литературный элемент и должен был оказать большое влияние и за стенами церкви. Народ, приходя в храм, слышал церковные песнопения, которые, хотя и возникли на чуждой почве, но не могли не действовать на эстетическую сторону настроения слушателя, так как иногда возвышались до высокой поэтичности, каковы, например, известные песнопения Романа Сладкопевца, Иоанна Дамаскина, Андрея Критского и других талантливых христианских поэтов. Эти песнопения наряду с обычными, повседневными, заполняющими церковные службы, действуя на сознание народа, должны были оказывать сильное впечатление на его поэтическое творчество и со стороны формы и содержания, вытесняя собой те языческие песни, которые пелись раньше в народе. Поэтому влияние нашего церковного богослужения на

⁷³ Именно, месяцы: сентябрь, октябрь и ноябрь. Они целиком изданы И. В. Яричем в Академии наук (СПб., 1886 г.); см. особенно введение, излагающее состав «Миней» сравнительно с греческим, исследование о языке и переводе.

⁷⁴ Перевод «Триоди» сделан св. Климентом, учеником Мефодия в Болгарии и, судя по указанию его жития, незадолго до кончины (умер в 916 г.).

⁷⁵ На раннее появление в славянском переводе этих книг, помимо сказанного выше, указывают сохранившиеся их еще глаголические списки, каков, например, так называемый Синайский Евхологий XI в. (Euchologium Synaiticum, ed. L. Geitler. Zagreb, 1882).

устную словесность, несомненно, должно быть учтено⁷⁶ при ее изучении. Об этом можно заключить и на основании фактов последующего времени: целый вид народной поэзии, так называемые «духовные стихи», стоит в непосредственной связи с богослужением и церковной поэзией. Что касается письменности, то и она испытывает на себе сильное влияние этой церковной поэзии, вносящей в нее крупные лирические и художественные элементы, например, в церковной проповеди.⁷⁷ Таким образом, излагая историю литературы уже начального киевского периода, нельзя не принимать во внимание, что наша литература с самого начала должна была обнаруживать связь с богослужением, которому через богослужебные книги принадлежит также известная роль в постепенном превращении устной дохристианской словесности в более или менее христианскую по духу. Эта богослужебная литература и помимо своего специального назначения — в церкви — имела в жизни и более широкое значение: она в то же время была и литературой четьей, то есть служила и вне церкви для чтения и образования, как это мы видим, например, на применении Часослова к школьным целям.

ЛИТЕРАТУРА ЖИТИЙНАЯ

К этой литературе тесно примыкала и литература специально «четья», которая, в свою очередь, входила отчасти и в богослужебную. Так, к числу таких памятников древнейшего периода русской литературы относится прежде всего литература учительная, содержащая церковные поучения, литература церковно-историческая, главным образом жития святых. Несомненно, что и в церковной практике эта литература имела немалое значение. Нужно иметь в виду, что теперешний обычный церковный устав во многом отличается от древних уставов; он изменялся сравнительно с древним в смысле упрощения и сокращения, при сохранении, однако, существенного. Древние уставы сохранились более или менее лишь в некоторых наиболее строгих по своим уставам монастырях: служба по этим уставам, сравнительно с обычной, осложнена внесением (особенно вечернее богослужение) целого ряда песнопений и чтений; для этих-то последних и доставляла материал житийная и учительная литература. Конечно, раз чтение таких книг небогослужебного характера в узком смысле слова входило, как необходимый элемент, в наше древнее богослужение, то, несомненно, должен был существовать и материал для такого чтения; такие сочинения должны были являться в переводах с греческого в славянской и русской письменности. Действительно, такие пособия церковно-исторического и в то же время учительного характера мы и видим в нашей древней литературе. Это, во-первых, «Пролог», во вторых — «Четьи-Минеи», за которыми следуют многочисленные отдельные жития и сборники житий разных наименований и состава.

⁷⁶ Эту эстетико-художественную сторону богослужения и ее значение хорошо оценили и византийцы, и русские; ср. легенду (летописную) о русских послых Владимира на богослужении в св. Софии.

⁷⁷ Ср. «Похвалу князю Владимиру» митрополита Илариона, «Сказания о Борисе и Глебе» в летописи и т. п., заканчивающиеся, по образцу аналогичных греческих произведений, сильными лирическими излияниями в духе богослужебной поэзии (акафиста) с заметным стремлением к ритмичности строения речи.

«Пролог» по-гречески называется «Синаксарем» (Synaxarion), «Минологием» (Menologion).⁷⁸ Пролог состоит из ряда сказаний о жизни святых, преимущественно мучеников (что объясняется из истории «Пролога», о чем ниже), расположенных в порядке чисел и месяцев применительно ко дням церковной памяти каждого святого. Эти сказания большей частью краткие.⁷⁹ «Минеи» же состоят из житий святых более обширных, расположенных по тому же плану.

История «Пролога» до сих пор является одним из наиболее запутанных вопросов истории русской литературы. По-латыни «Пролог» называется очень характерно: «Martyrologium», то есть чтения о мучениках (от греч. *martyr* и *logo*). Действительно, в Пролог вошли прежде всего сказания о мучениках. Это объясняется историей развития самого памятника в связи с общей историей агиографии в древней церкви. В первые века христианства мученики, как защитники и проповедники нового учения, пользовались особым уважением: это своего рода герои или богатыри правой веры; на их гробах или на местах их мучений совершалось богослужение в их память и прославление; они впервые являлись в глазах людей святыми. Поэтому-то прежде всего в христианской литературе мы и встречаемся со сказаниями о мучениках. Эти сказания и составили первоначальное содержание «Пролога»; памятники, содержащие эти сказания, располагались в календарном порядке, приурочиваясь ко дню кончины или прославления мученика. Конечно, далеко не весь календарь был заполнен сразу, многие числа месяцев оставались пустыми и заполнялись лишь постепенно, позднее.⁸⁰ С накоплением в христианской литературе понятий о другого рода святых и эти последние получают место в календаре и в Прологе, причем мы замечаем любопытную «иерархию» святых в размещении под данным числом (если их было несколько): сначала помещаются жития мучеников (они как бы считаются самыми древними и важными из святых по своему значению); после мучеников по степени святости и важности идут исповедники, которые, хотя и не приняли мученической смерти за свои убеждения, но много пострадали, твердо и неуклонно исповедуя их; за ними идут святители, лица, носившие высокий духовный сан, которые по своему положению сделали много для распространения христианской веры и самого сана удостоились за свои подвиги; далее идут преподобные, среди которых, в свою очередь, замечается известная «иерархическая» последовательность, деление на классы: просто преподобные, пустынники, столпники, Христа ради юродивые и т. д. Таким образом, получается своеобразная градация, по которой и распределяются святые, постепенно заполняя календарь. Это распределение, основанное на историческом развитии самого христианства, и отразилось в Прологе при распределении святых по числам: если случалось, что на одно число месяца приходилась память не одного святого, а нескольких, то строго придерживались именно этой иерархии: житие мученика будет стоять впереди, затем будет

⁷⁸ Само название «Пролог» исключительно русское, явилось оно вследствие ошибки: в «Синаксаре» в начале мы имеем введение, заглавие которого (*pro logos*) и было принято за заглавие всей книги; южные славяне названия «Пролог» не знают в древнее время и называют греческим именем «Синаксарь».

⁷⁹ Приблизительно в среднем в десяток-полтора строк печатной нашей книги в 8 д. листа.

⁸⁰ Вообще христианский календарь развивался очень медленно, и в IX-X вв. еще не достиг полноты, особенно в смысле житийного материала.

идти житие исповедника; житие исповедника всегда будет предшествовать житию святителя или просто преподобного и т. д. Эти-то жития по церковным уставам и полагалось обыкновенно читать в церкви во время утрени. Включив сюда общехристианские памяти о событиях из жизни Христа (праздники Господние) и Богородицы (богородичные), получим довольно полное и точное представление о составе древнейшего «Пролога».

Жития «Четых-Миней»⁸¹ отличаются от житий проложных, как указано было, прежде всего своим размером и способом изложения: тогда как проложное житие обыкновенно кратко, является в большинстве случаев лишь констатированием фактов из жизни святого, и то немногих, как бы «послужным списком» данного святого, житие «Миней» — это целый литературный памятник, подчас довольно обширный; житие «Пролога» иногда имеет, как сказано было, не более, как десяток-полтора строк (в древнейшем виде «Пролога»), житие «Миней» достигает иногда десятков и сотен страниц; в минейном житии после биографии святого, которая излагается довольно подробно, идет изложение всех известных его подвигов и чудес, совершенных при жизни, затем подробное описание смерти святого, особенно если это был мученик; далее идет обыкновенно описание ряда чудес, которые сотворил святой после своей смерти, и благодаря которым, так сказать, определяется в глазах всех его святость; иногда рассказ заканчивается обширной похвалой святому, молитвенным к нему обращением. Понятное дело, что такие обширные жития составлялись довольно медленно: для их написания требовалось много материала, а иногда большое искусство, большой литературный талант; поэту жития полные появлялись в христианской литературе гораздо медленнее, нежели деловые, краткие заметки — жития проложного характера. Поэтому само число житий, помещавшихся в «Четых-Миней», было несравненно меньше, чем число житий проложных, и многие святые, жития которых имелись в Прологе, не были совсем представлены соответствующими житиями в Минейях. Но все же число их было настолько значительно, что из них составлялись отдельные, иногда большие по размеру сборники. Жития святых читались в церкви не только как интересные для верующих воспоминания, но им придавалось большое значение и в дидактическом смысле: жизнь святого рассматривается как образец, достойный подражания. Когда этих пространных житий стало набираться много, то они стали соединяться в сборники, где, подобно проложным, располагались по месяцам и дням, применительно к дням памяти самих святых. Различие между «Прологом» и «Минейями», таким образом, будет сводиться как к размеру и составу житий, так и к степени заполнения календаря памяти по месяцам, и к самой истории, различной для того и другого в прошлом; тогда как Пролог довольно быстро заполнял весь год, причем на многие дни приходилось даже не одно житие, а несколько, «Минейя» заполнялась гораздо медленнее. В X–XI вв. в греческой Минее было еще много дней, совершенно не заполненных житиями.⁸²

⁸¹ Само название греко-русское (от *μηναιον*, то есть месячное, и «читать», то есть ежемесячное чтение). Так названа книга в отличие от другой «Миней», служебной, о которой речь была выше.

⁸² Подробнее см. в статьях *М. Сперанского* о домакарьевской Минее за сентябрь и октябрь (Известия отделения русского языка и словесности Академии наук, I, 2 (1896 г.) и VI (1901)). Книга *Н. И. Петрова* «О происхождении и составе славяно-русского Пролога» (Жиев, 1875) говорит, главным образом, об учительной его части и значении, но кое-что (устаревшее) и о его истории.

Оба эти памятника, «Пролог» и «Четья-Минея», из Византии перешли очень рано на Русь. В истории их появления возникает вопрос: который из них перешел раньше? Вопрос о родине перевода Пролога и о времени появления его на русской почве представляется в науке вопросом еще спорным. Насколько можно судить по сделанным до сих пор исследованиям, история «Пролога» в древнейшую эпоху на славяно-русской почве сводится к следующему.⁸³ Если возьмем наиболее древний список русского «Пролога» (относящийся к концу XIII в.) и такой же южнославянский список (относящийся тоже к XII–XIII вв.), мы заметим между ними в части, восходящей к греческому оригиналу, полное сходство — доказательство того, что в основе русских и южнославянских текстов лежит не только один греческий оригинал, но и один переводной текст. Где и когда был совершен этот перевод с греческого? В научной литературе существуют по этому поводу разные мнения: по одному, перевод «Пролога» сделан на Руси и уже отсюда распространился на юге славянства. В этом, говорят, убеждает присутствие в южнославянских списках «Пролога» житий русских святых (Феодосий Печерский, Борис и Глеб, Ольга, князь Мстислав). Но, по мнению иных, вывод этот оказывается не вполне точным. Дело в том, что жития некоторых из русских святых оказываются взятыми совершенно из различных источников в русских списках, с одной стороны, и в списках южнославянских — с другой; южнославянские же святые и здесь и там одинаковы. Это наблюдение прежде всего показывает, что при переводе с греческого в «Прологе» были сделаны дополнения (русских и славянских святых в греческом «Прологе» нет). Возникает естественный вопрос: кто вставил в перевод с греческого текста жития русских и славянских святых? Вопрос усложняется тем еще, что редакции этих житий (Бориса и Глеба, Феодосия Печерского и др.) в русском и южнославянском «Прологе» различные, так что предполагать, что перевод возник на русской почве (где вставлены русские святые) и затем был перенесен к южным славянам, нельзя. Кроме того, судя по наличным древним спискам «Пролога», эти русские памяти распределены неравномерно: если памяти Бориса и Глеба и Феодосия Печерского находим во всех, как южнославянских, так и русских, то память Мстислава попадает лишь изредка, но также и в южнославянских, и русских списках «Пролога». Затем, по отношению к памяти Феодосия также есть особенность: в одних южнославянских текстах мы находим лишь память (а не житие) его, в других (более поздних) и житие, уже построенное на известном Несторовском.⁸⁴ Все это ведет к выводу, что эти русские памяти и жития попадали в «Пролог», как русский, так и южнославянский, по спискам разновременно. Только относительно Бориса и Глеба и Ольги можно сказать, что они составляли принадлежность первоначального славянского текста «Пролога», и то это правильно

⁸³ «Пролог» по древнейшей первоначальной редакции целиком еще не издан. Вышедшее в 1916 г. (Петроград, Общество любителей древней письменности, СХХХV) издание части Пролога по болгарской рукописи XIV века (Погодина № 58) дает уже вторичную редакцию этого памятника. Отдельные сказания Пролога разных редакций за сентябрь–декабрь и январь–апрель изданы в «Памятниках древнерусской учительской литературы», вып. II (СПб., 1896) и IV (СПб., 1898).

⁸⁴ О нем см. *М. Сперанского*, Сербское житие Феодосия Печерского. Чтения в Обществе истории и древностей, 1914 г.

будет относительно только памяти, а не житий, которые в «Прологах» русских и южнославянских не совпадают по текстам. С другой стороны, в иных местах и южнославянских текстов «Пролога», восходящих к греческому тексту, мы имеем несомненные указания на то, что перевод этих мест делался с греческого именно русским человеком. Например, в рассказе о синайских пустынножителях, которых перебили сарацины, племя этих сарацин называется «глазатые», по-гречески: *vlemmides* (от слова *vlemma* — глаз). Такой перевод дает ясное указание на то, что переводчик этого рассказа был русский, так как южнославянские языки не знают слова «глаз»: этому слову в этих языках везде соответствует старославянское слово «око»; и этот перевод «глазатые» мы находим во всех южнославянских текстах «Пролога». Это говорит как будто в пользу русского перевода «Пролога». Но в то же время в значительном количестве случаев находим места, которые ясно указывают на перевод на одно из наречий южнославянских. Таким образом, вопрос запутывается. Становится ясно только одно, что решение вопроса о переводе «Пролога» в смысле того, что он совершен целиком в России, признано удовлетворительным быть не может; с другой стороны, и предположение, что перевод целиком совершен южным славянином, также принято быть не может. О времени появления «Пролога» на славянской почве есть хронологические указания. Старшие списки русского и славянского «Пролога» относятся к XII–XIII вв. В самом составе «Пролога» мы имеем также хронологические данные, указывающие на то время, раньше которого он переведен быть не мог, именно, в сказаниях о русских святых. Так, Борис и Глеб были убиты в 1015 г., Феодосий Печерский умер в 1074 г.; князь же Мстислав Киевский — в 1132 г.; стало быть, список «Пролога», в который входят все эти жития, не может восходить по оригиналу ко времени более раннему, чем первая половина XII в.; а эти святые находятся одинаково и в русских и в южнославянских списках. Но попали эти памяти и жития в Пролог разновременно, как мы видели выше, и притом во все Прологи: Борис, Глеб и Феодосий — раньше, позднее — Мстислав. Таким образом, можно предположить, что при переводе внесены были лишь памяти Бориса и Глеба, а также Феодосия; а могло это совершиться лишь после признания их святыми (канонизации); если Борис и Глеб прославлены были уже при Ярославе, то Феодосий позднее, около 1108 г.;⁸⁵ стало быть, если внесение памяти Бориса и Глеба совершено одновременно с переводом «Пролога» с греческого, то перевод ранее прославления Феодосия совершен быть не мог. Таким образом, вопрос о времени появления славянского перевода «Пролога» может считаться приблизительно решенным, то есть он явился в переводе с греческого не ранее начала XII в. А после 1132 г. внесены были как в южнославянские, так и в русские тексты память и житие Мстислава. Как могло это произойти, мы догадываемся: южные славяне и русские еще в XII в. находились в тесном общении не только литературном, но и церковном, стараясь поддержать единение русской и полусвободной болгарской церкви (о чем ниже), результатом чего могло быть и общее дело перевода «Пролога» и внесение в него одинаково признаваемых той и другой церковью (в отли-

⁸⁵ Подробности см. у Е. Е. Голубинского, История канонизации святых в русской церкви, изд. 2 (М., 1903), стр. 43–53 и 58.

чие от греческой) памяти и внесение Мстислава, если это единение было и в XII в. С этим согласны и данные языка «Пролога»: он не может быть отнесен к IX или X в.⁸⁶ Гораздо (как мы видели) труднее решить точно, где был переведен «Пролог». Единственное, что мы можем предположить в этом случае, что «Пролог», при его пестром составе (русские, южнославянские, греческие памяти) и при пестроте языка перевода (южнославянская струя и русская), был переведен где-то там, где возможна была совместная работа русских и южных славян, причем перевод делался не одним, а компанией славян, в числе которых были болгары (большая часть «Пролога» по языку указывает именно на них), но, кроме них, был один или несколько человек и русских. Если это предположение правильно, возможно предположение и относительно места приблизительно в таком виде: перевод совершен там, где сталкивались русские и южные славяне вместе — в культурном греческом центре (где и мог быть совершен перевод). Таким центром в XII в. для славян и русских скорее всего был Константинополь.⁸⁷ То, что «Пролог» мог быть переведен именно в Константинополе скорее, чем где-либо, например, на Афоне, также центральном месте для славян и русских, на это имеются косвенные указания в самом составе «Пролога»: в славянском тексте (иначе, в его греческом оригинале) мы встречаемся с чисто частными, местными памятниками и богослужебными указаниями, которые касаются исключительно константинопольских церквей и их святых и в других местах не чувствуются.⁸⁸ Отсюда вероятно, что наш «Пролог» был переведен со списка, употреблявшегося в Константинополе. Мысль же о том, что переводился он несколькими переводчиками, основывается и на том, что в разных местах «Пролога» одно и то же греческое слово передается различными славянскими словами, чего не было бы, если бы переводчиком было одно лицо. Остается еще один вопрос: возможно ли такое соединение болгар и русских для перевода в Константинополе? На этот вопрос мы можем ответить скорее всего утвердительно. Мы знаем, что русских людей, в том числе и достаточно образованных, было всегда немало в Константинополе; в частности, мы встречаемся с ними в известном монастыре Феодора Студита, бывшем как раз центром церковно-литературной деятельности в XI–XII вв.: известно, например, что Феодосий Печерский, приняв в основу своей обители Студийский устав, посылал за ним именно в Константинополь, в монастырь Феодора Студита, где и был сделан перевод устава для Феодосия; еще в XIV в. (около 1350 г.) русский паломник Стефан Новгородец вспоминает, что из этого монастыря посылали много книг (разумеется, славянских) на Русь.⁸⁹

⁸⁶ Прослеженный по древнейшим спискам, как русским, так и южнославянским, язык Пролога указывает на более позднее время, приблизительно XI–XII в.; в нем уже нет архаичных форм склонения прилагательных, нет старинных форм спряжения, каковы архаические формы «простого» аориста, достигательное наклонение уже стало редкостью и т. п.

⁸⁷ В XII в. Болгария как государство уже не существует, будучи покорена Византией, а как церковь она полуавтокефальна: ее архиепископ с титулом Охридского не зависит от патриарха, но ставится по указанию императора. Ясно, что в церковном отношении она должна была тянуть и иметь центр в Константинополе.

⁸⁸ Иначе сказать: оригинал нашего Пролога идет по местному константинопольскому служебному уставу, имеющему свои, исключительно ему принадлежащие особенности.

⁸⁹ Впрочем, последнее известие — о Стефане — подвергается некоторому сомнению: оно идет из издания «Хождения» этого Стефана, сделанного И. П. Сахаровым, позволявшим себе изменять и обрабатывать издаваемые тексты по своим не всегда строго научным соображениям.

Таким образом, приходится признать, что славянский перевод «Пролога» в дошедшей до нас его форме возник не раньше XII в., причем переведен он был, вероятно, в Константинополе группой людей, среди которых были и южные славяне, и русские; этим переводчикам принадлежат дополнения отсутствующих в греческих текстах житий и памятней русских святых.

Теперь для нас становится ясным поставленный раньше вопрос о том, что перешло на Русь раньше: «Пролог» или «Четья-Минея»? Перешла раньше, несомненно, Минея, так как Пролог переведен лишь в XII в.; что же касается Минеи, то она явилась в славянском переводе не позднее X в.: древнейшие сохранившиеся списки «Четых Минеи» (например, известная «Супрасльская рукопись») относятся к началу XI в. и началу XII (русского письма — «Успенская» Минея за май месяц). Есть основание предполагать, что и в России «Четьи-Минеи» были известны уже в начале XI в.⁹⁰ Таким образом, вместе с остальной церковной литературой на Русь перешли и «Четьи Минеи», а затем принесены были и «Прологи»: те и другие представляли обширные сборники житий святых, давали молодой русской литературе сразу большой запас этого рода памятников. Эти книги служили не только для церковного чтения, но и для назидательного, домашнего. Они, особенно «Пролог», получили большое распространение в Древней Руси и очень быстро акклиматизировались. «Пролог» на Руси стал быстро пополняться новыми материалами; скоро размеры его настолько увеличились, что уже в XIV в. он превосходил раза в три греческий текст «Пролога». «Пролог» расширялся не столько благодаря прибавлению новых житий, новых святых, сколько расширению его особенно способствовало то обстоятельство, что к старым житиям прибавлялся новый, иной характерный материал. После жития данного дня прибавлялась не только какая-либо местная легенда (что было редко), но и небольшое поучение, поучительный рассказ; и те, и другие брались почти исключительно уже из готовых славянских переводов других памятников: патериков, сборников поучений, отдельных популярных житий (например, жития Варлаама и Иоасафа). Это развитие «Пролога» на Руси (у южных славян этих добавлений не видим) объясняется тем, что Пролог имел не только историческое и богослужбное значение, но несомненно и дидактическое: всякое житие в глазах читателей имело именно такой поучительный характер, как жизнеописание святого, которому надо подражать, на примере которого надо учиться, иллюстрировало какое-нибудь правило, нравственное положение (например, о нестяжании, о любви к ближнему). Таковы уже древнейшие русские тексты «Пролога». Таким образом, уже в XIII в. Пролог является одной из распространеннейших и од-

С другой стороны, мы знаем, что в самом конце XII столетия (именно, около 1200 г.) в Константинополе долгое время жил образованный Добрыня Андрейкович, впоследствии Антоний, архиепископ Новгородский, оставивший замечательное описание святынь и достопримечательностей Царьграда. «Сказание» Антония отчетливо свидетельствует своими подробностями о тех оживленных сношениях, в которых находилась Русь с Константинополем в домонгольский период. См. издание Антония в 51 выпуске Православного палестинского сборника (СПб., 1899), особенно стр. СХIV и сл.

⁹⁰ Обе рукописи изданы: первая целиком в последний раз С. Н. Северьяновым в Академии наук (Памятники старославянского языка, II, 1, СПб., 1904), вторая — первая половина рукописи — в Чтениях Общества истории и древностей А. А. Шахматовым и П. А. Лавровым (М., 1899).

ной из любимых книг на Руси. Поэтому Пролог оказывает очень большое влияние на нашу письменность, а также позднее и на нашу устную словесность. Он является распространенным не только в Киевской Руси, но позднее и в Руси Московской, и доживает в переработках в массе цельных списков, выборок и печатных изданий вплоть до наших дней. Пролог лежит в основе целого ряда духовных стихов, народных легенд.⁹¹

Кроме «Пролога» и «Четъей Минеи» существуют и отдельные жития святых, которые тоже иногда соединяются по тому или иному принципу в сборники, подобно Минеям и «Пролога»м еще на греческой почве. И некоторые из таких сборников известны уже в киевское время; такой переводной тип сборников представляют у нас патерики. Этих переводных патериков известно в киевское время по крайней мере два: Скитский и Синайский;⁹² первый, носящий также название «Лавсаика», — памятник византийской письменности половины IV в., второй — он носил также название «Луга духовного» (*Leimon pneumaticos*) — составлен в половине VII в.; автором первого считается епископ Палладий, второго — Иоанн Мосх, впоследствии патриарх Иерусалимский. Извлечение из Синайского патерика давно появилось и у нас, сделанное еще в X–XI вв. в Болгарии, известно под названием «Лимонаря». Особенность этих сборников в том, что в них сгруппированы однородные сказания о поучительных случаях в жизни подвижников, аскетов или иногда столь же поучительные жития только святых иноков и подвижников-аскетов какой-либо одной местности: Иерусалимской области, Сирии, Египта, Афона и т. д. Несколько позднее, все же довольно рано, становятся известными у нас в переводах и другие патерики: Римский (составленный в конце VI в.), Афонский и др. Старшие из текстов русских патериков восходят у нас к XI в.⁹³ Эти переводные патерики явились образцом для русского, когда и у нас распространился монашеский образ жизни: в XIII в. по образцу их создается «Патерик Печерский» — жизнеописания киево-печерских святых.

Перечисленными сборниками житий не исчерпывался, разумеется, популярный и в Византии круг житийной литературы. Рядом с этими сборниками мы можем указать немало отдельных греческих житий, весьма рано появившихся у нас в переводе и оказавших, в качестве образцов и материала, влияние на нашу самостоятельную житийную литературу последующего, хотя и довольно раннего времени; для примера следует указать на большое житие Саввы Освященного (с которым еще придется встретиться), большую житие-повесть о Варлааме и Иоасафе Индийском (из которого

⁹¹ Этот «Пролог», явившийся в киевский период нашей литературы, называется обыкновенно «простым» в отличие от другого «Пролога», появившегося позднее (около XII в.) в Византии и также известного на Руси и у южных славян (где он даже вытеснил в значительной степени старый «Синаксарь»); это так называемый «стишный» «Пролог». Он, по-видимому, в киевское время известен не был. О нем придется говорить ниже в истории литературы московского периода.

⁹² Их имеет в виду автор жития Феодосия Печерского, Нестор (конец XI в.), ссылаясь на «отеческие книги» (то есть *ta paterica*).

⁹³ Таков текст Синайского Патерика (рукопись Московской Синодальной библиотеки), изданный в «Сведениях и заметках о неизвестных и малоизвестных памятниках» И. И. Срезневского (№ LXXXII). Специальное (еще не оконченное) исследование о Синайском Патерике — И. М. Смирнова, «Синайский Патерик в древнеславянском переводе». Ч. I и II. Сергиев Посад, 1917.

делались дополнения к Прологу), житие популярного Николая Чудотворца,⁹⁴ большое житие Иоанна Златоуста, житие Антония Великого (труд Афанасия Александрийского)⁹⁵ и др.

Таким образом, мы имеем целый довольно обширный круг церковно-исторической литературы, которая вошла в русскую литературу при самом ее начале из греческого источника и затем продолжала жить и развиваться на русской почве, оказывая влияние на туземную литературу. Эта литература сказаний и житий имела не только общее значение в смысле приобретения известных исторических знаний, но и, кроме того, имела, как мы сказали, важное дидактическое значение: житие святого, как лица, особенно глубоко понявшего веру, осуществившего идеалы христианина в том или ином отношении в своей жизни и за это удостоенного особых даров Богом, такое житие, несомненно, должно иметь весьма поучительное значение в глазах читателя, вызывая в нем стремление подражать жизни святого человека, давая ему образец высоких добродетелей, напоминало ему об этих высоких заветах христианства. Оттого-то житийная литература, получая значение учительное, притом наглядно-учительное, так популярна в средние века всюду и стала популярна и у нас. Сверх того, эта литература имела значение и поэтическое. В последнем отношении многие жития оказали довольно сильное влияние, так как некоторые из них отличались высокой поэтичностью (например, описания чудесных явлений, чудеса, фантастика), являясь до известной степени заменой, но уже христианской, нашей дохристианской народной поэзии, а потому подлежащей упразднению после принятия новой христианской культуры.

ЛИТЕРАТУРА ИСТОРИЧЕСКАЯ

Конечно, рассмотренными переводными памятниками далеко не исчерпывалась вся перешедшая к нам вместе с христианством литература. Хотя в небольшом количестве, но, вероятно, в первые же десятилетия христианства, к нам перешла и христианская чисто историческая литература, т. е. такие труды, которые пробуждали историческую мысль, сообщали исторические сведения, не входившие в узкий церковный круг. К числу таких произведений нужно отнести прежде всего хроники, или хронографы. Это были довольно типичные произведения византийского средневековья. Они представляют историю человечества, начиная с создания мира, как это рассказывается в Библии и у древнегреческих историков различного пошиба, доведенную, обыкновенно, до новейшего времени, то есть до времени составления такой хроники. В византийской письменности этот тип хроники к IX–X вв. успел уже давно определиться и отлиться в совершенно определенную

⁹⁴ Это житие, как и другие статьи, связанные с именем Николая Чудотворца, появилось, по всей вероятности, в русской письменности в связи с перенесением его мощей в Бар (в Италию в 1087 г.) и установлением праздника 9 мая. См. *Н. К. Никольского*, «Материалы для повременного списка писателей» (СПб., 1906), стр. 302 и след.

⁹⁵ Хотя житие это дошло до нас в списках не старше XIII в., но несомненно, в русской письменности оно гораздо старше: на него ссылается в житии Феодосия Печерского Нестор (писал в восьмидесятых годах XI столетия), рассказывая о бесовских искушениях, преследовавших преподобного Феодосия.

форму. Этих хронографов, или хроник, разных авторов и наименований, излагающих всемирную историю, встречается в Византии довольно много, но все они идут не по стопам древних (античных) историков — Тита Ливия, Фукидида и других (последним таким византийским историком этого «античного» типа был уже упомянутый нами Прокопий): они приобрели совершенно особую окраску, полурелигиозную, согласно с общим характером средневекового мирозерцания: история человечества рассматривалась под углом зрения религиозных воззрений и религиозных знаний. Этим религиозным принципом, который в средние века считался необходимым для всех и для всего, в силу значения и понимания самого христианства, определился и сам план такой византийской хроники. Древнейшей историей человечества является, конечно, для религиозного сознания история библейская. В ней рассказывается, с полной верой в достоверность сообщаемого, история творения мира, история первых людей и история первых веков жизни человечества. Сообразно этому рассказу излагается древнейшая история человечества и в византийских хрониках. Затем от истории всего человечества (которая излагается, собственно говоря, лишь в первой книге Библии и то в первых ее главах) повествование переходит исключительно к изложению истории иудейского народа, как избранного Богом, касаясь других народов лишь постольку, поскольку они имели отношение к истории иудейства. В этом отношении иудейский народ и его история являются для читателя интересными, прежде всего, как народ единственный, сохранивший истинную веру в единого, истинного Бога, как непосредственный предшественник, носитель будущего христианства. Таким образом, мы видим, что представление о мировой истории с точки зрения византийского хрониста для нас сильно суживается, то есть вместо истории всего человечества оно предлагает только историю одного народа, излагая преимущественно лишь историю иудейства. Это, конечно, вполне согласуется с религиозным взглядом автора хроники на историю. Но иудейская религия в глазах хрониста имела значение лишь как религия, подготавливавшая человечество к христианству; поэтому он иудейством интересуется только до пришествия Иисуса Христа. После этого история человечества (или на деле иудейского народа) превращается у хрониста в историю христианства или народов христианских, которая излагается, конечно, по священному писанию, то есть Евангелиям, по «Деяниям» и «Посланиям» апостолов, а дальше по творениям отцов церкви, по частным христианским и греческим хроникам. Но скоро опять начинается сужение горизонта хрониста. Сам византиец, он, конечно, усваивает традиционное византийское представление о том, что истинное христианство сохранилось только в Византии, а что на Западе христианство является уже в искаженном виде — воззрение, слагавшееся в Византии еще задолго до официального признания разделения церквей, приблизительно еще со времен Константина Великого и Феодосия Великого, со времени зарождения восточного типа христианства. Таким образом, история человечества постепенно превращается уже в историю Византии, как единственной христианской страны. В результате понятие о мировой истории у византийского хрониста сильно сужено именно под влиянием того религиозного принципа, который он кладет в основу своего воззрения как христианин

средневековья, а это воззрение, в свою очередь, обусловило понимание хронистом описываемых событий.

Выработка такого воззрения произошла в Византии довольно рано. Мы указывали, что последним историком иных воззрений был Прокопий (VI в.), который писал свою историю по образцу древних историков — Тита Ливия и Фукидида, был, главным образом, политиком, историком государственности, смотрел на свою задачу отчасти и как на художественное восстановление прошлого; поэтому у него видны и характерные черты этого направления историографии: внесены речи, вложенные в уста исторических лиц, даются общие рассуждения и т. д. После Прокопия мы уже не встречаем историков с подобным широким взглядом. Однако нельзя сказать, чтобы содержание византийских хроник сложилось сразу и везде однообразно: несмотря на единство основного воззрения на мировую историю, они разнообразятся по содержанию в зависимости от общих течений византийской литературы и культуры. А эти направления определяются в значительной степени отношением богословской науки к античной древности, к классическому наследию Византии. Византия задолго до начала западноевропейского Возрождения, то есть до XIII–XIV вв., имела свои, так сказать, частные периоды возрождения классической древности; и до XIII в. отношения к классицизму менялись, начиная с противоположения древнегреческой культуры христианской, разумеется, не в пользу первой, кончая признанием ее авторитета почти наравне с христианской философией. Что касается Запада, то там во времена до Возрождения, в период падения классических традиций, интересовались, главным образом, римскими писателями, преимущественно политиками последних веков, т. е. I–II–III вв. по Р. Х., и эти интересы преимущественно сосредоточивались по кельям ученых монахов, считавшихся знатоками римской литературы, и среди немногих ученых. В Византии дело обстояло несколько иначе. Там эта связь с греческим античным миром чувствовалась как бы живее, хотя существовало, конечно, своеобразное отношение к нему. Там культивировали это старое античное наследие, но старались применить его к христианским воззрениям, пользовались им для установления форм современной литературы как материалом для тех же христианских воззрений. При этом надо заметить, что это отношение было не всегда устойчивым, а наоборот, заметно колебалось, то есть иногда наступали, по тем или иным причинам, периоды усиления этого влияния античного мира, иногда наоборот, это влияние уменьшалось, поглощалось христианским миросозерцанием, всецело сводясь к одной лишь внешней форме. Когда наступало первое течение, то поднимался интерес к греческой философии: в это время усиленно занимались Платоном, Аристотелем и другими греческими философами, изучались греческие историки, поэты (особенно Гомер и трагики); сам язык византийца-ученого стремился подражать античному; старались примирить путем толкования содержание произведения и мысль античного грека с христианской мудростью. Такие частичные периоды возрождения были, например, в VII в., затем в X и далее в XI, XII вв. при Комнинах; затем уже это самостоятельное возрождение не имело места: византийская литература падает, а с XV в. идет уже за западным Возрождением. Под влиянием таких перемен курса по отношению к античной древно-

сти изменяется и содержание византийских хроник. В одних хрониках, которые являются строго ортодоксально христианскими, религиозно-христианская точка зрения исключительно преобладает в построении истории, в толковании ее фактов. Там рассказывается история человечества по Библии, затем история народа Израильского по остальным историческим библейским книгам, затем история плена иудейского, наконец, история иудеев по возвращении из плена, вплоть до появления Иисуса Христа, после чего излагается история христианства, и, наконец, история Византии вплоть до времени составления хроники: такова общая схема. Но есть и другой тип хроники, который возник, очевидно, в период увлечения античной философией и литературой. В хрониках такого типа изложение расширяется именно введением в изложение истории античного мира, преимущественно Греции, причем, конечно, прежде всего излагаются древнегреческие легенды и мифы; но основная, приведенная выше христианская точка зрения остается в силе, покрывает собой античную. При этом чрезвычайно любопытно проследить, как в сознании византийского православного хрониста искали и находили примирение христианские понятия с языческими, как соединял он изложение истории по священному писанию с изложением истории языческой античности Греции: везде он подчинял в смысле исторической ценности античный материал христианскому, смотря на античный факт как на своего рода дополнение к христианскому, или как излагающее тот же факт, но только в иной форме. Конечно, научно-критической в полном смысле работы хронист произвести не мог: для этого не давала средств средневековая наука. Единственно, что для него было понятно — хронологическое распределение событий. Так он и делал. Несомненно, что при чисто формальном отношении у него получалась довольно любопытная картина от этого соединения двух противоположных по духу историй человечества. Отдельные периоды библейской истории он хронологически сопоставляет с фактами античной Греции; так, когда он рассказывает о Египте, о путешествии туда Иакова с сыновьями, ставшими патриархами, родоначальниками народа еврейского, то с этим временем, по его мнению, совпадает существование Кроноса, который породил Кронидов — греческих богов (которых он, стало быть, считает исторически существовавшими личностями). Затем, к этому же приблизительно времени он относит и Геракла. Далее, когда в Иудее царствует Давид, в это время происходит Троянская война; она продолжается и при Соломоне. Иногда при изложении дело облегчается, так как и в Библии и в греческой истории встречаются упоминания об одних и тех же личностях, встречаются одни и те же имена; таким является, например, Нимврод. Далее хронист подходит уже к таким историческим именам, как царь персидский Кир, Дарий, что, конечно, позволяет ему излагать историю иудейского возвращения из плена параллельно с историей греко-персидских войн, которым он, впрочем, уделяет очень скромное место, как событию, лежащему вне его непосредственных интересов. Персидские цари, затем Александр Македонский (которым, собственно говоря, кончается для писателя греческая история), конечно, занимает уже совершенно определенное хронологическое место по отношению к истории иудейства и христианства. Что касается такого расширения кругозора хрониста, то ясно, что кругозор этот расширяется чисто механически, и во всяком случае, не

идейно. Что касается римского Запада, то он почти совершенно игнорируется. О нем упоминается лишь вскользь, главным образом, когда рассказывается легенда о покорении Александром Македонским Римского царства. Этим случаем хронист пользуется, чтобы сказать несколько слов и вообще о Риме, что он знает. Тут он передает мифы о Ромуле и Реме, затем, делая быстрый очерк царства и республики, переходит прямо к Тиверию Кесарю как императору, при котором явилось христианство, и начинает уже излагать историю христианства, понимая под ним, главным образом, православное византийское. Количество античного материала, вводимого в хронику, стоит в зависимости в значительной степени от личного настроения хрониста, а это последнее зависит от общего течения культуры или литературы и роли в них античного наследия в ту или другую эпоху.

Таких хроник, или хронографов, составленных по тому или другому типу, было много в византийской литературе.⁹⁶ Довольно много их дошло и до нас. Но мы, конечно, не будем их все рассматривать. Для наших целей будет вполне достаточно отметить лишь две подобные хроники, которые являются, в то же время, наиболее типичными, и которые нашли себе отражение и место и в нашей литературе. Такими являются хроника Иоанна Малалы и хроника Георгия Грешника (Амартола). Обе эти хроники сыграли видную роль в истории русской литературы.

Что касается хроники Иоанна Малалы Антиохийского, то уже по самому названию видно, что она возникла в Антиохии, то есть на востоке византийского государства, поэтому в ней и более заметно влияние культуры Востока: это сказалось прежде всего в склонности и интересе к фантастике, красочности. Передавая в изобилии античные легенды, в отличие от западно-греческой, эта хроника воспринимает много поэтического материала. Там мы находим много поэтических рассказов из греко-восточной мифологии, сказания о Троянской войне, Александре Македонском, такие, которым не придавал веры более сухой, трезвый ученый грек-византиец. Доведена хроника Иоанна Малалы до Юстиниана. С меньшим интересом к античному миру относится хроника Георгия Грешника. Эта хроника зато более интересуется событиями христианского мира, в частности византийского. Что касается внешнего изложения, то она является сравнительно с Малалой более сухой и скупой на поэтические элементы. Это довольно типичная византийская хроника. Георгий Амартол, с именем коего она нам известна, создателем ее, несомненно, не был: анализ ее показывает, что схема и состав хроники определились давно, и что Георгию оставалось только проредактировать труд своих предшественников так же, как с его трудом поступали его преемники (Симеон Логофет, Феофан). Сам Георгий Амартол жил в VIII в. и закончил свою историю восстановлением иконопочитания, значит, приблизительно 742 годом; живя в такую бурную эпоху, как иконоборческая, он отразил именно эту сторону современности — резко выраженный религиозный интерес. Оригинал славянского перевода продолжен до половины X в.

⁹⁶ Характеристика и перечень наиболее важных хроник Византии даны у *K. Krumbacher'a* в *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (изд. 2, München, 1897), параграфы, начиная с 138. Соответствующие параграфы труда К. Крумбахаера есть и в русском переводе: «Очерки по истории Византии», под ред. В. Н. Бенешевича, вып. 3 (СПб., 1912).

Оба эти типа хроник, Иоанна Малалы и Амартола, дошли до русской литературы в славянских переводах довольно рано. Хроника Иоанна Малалы, как поэтическая, несомненно должна была бы оказать влияние на нашу литературу. Она переведена на славянский язык в X в., несомненно, в Болгарии во время расцвета болгарской литературы. В Россию она перешла некоторое время спустя, причем нужно сказать, что особенным распространением все же не пользовалась, вероятно, ввиду необычного для того времени обилия в ней как раз нерелигиозного элемента. С отрывками из нее мы встречаемся в летописных сводах, но не первоначальных, а уже вторичных редакций (например, во второй редакции «общерусского» Киевского свода). Отдельные списки хроники ни в полном виде, ни в сокращенном до сих пор нигде не встречались. Хронику эту в отрывках мы, кроме летописных сводов, находим в исторических компиляциях вторичного характера, каковы «Еллинский летописец», так называемый «Архивский» хронограф и др.,⁹⁷ в русской литературе. Другое дело — хроника Георгия Амартола. Она пользовалась очень широким распространением. Георгий Амартол был чрезвычайно популярен не только у южных славян, но и на Руси, не только в киевский период, но и в период московский. Перевод был сделан также в Болгарии, также не позднее, кажется, X в. Впрочем, о переводе хроники Георгия Амартола существует в науке несколько мнений. По мнению одного из компетентных исследователей истории этого перевода, он сделан в начале XI в. на обычный литературный язык в России (старославянский): перевод этот вышел из группы переводчиков, работавших в Киеве при Ярославе, который, по словам летописи (под 1037 годом), «собра писцы многы и прекладаше (подобно Симеону Болгарскому, заказывал, поручал переводить) от грек на словенское письмо».⁹⁸ Это доказывается тем, что составитель нашего «общерусского» летописного свода, который относится к девяностым годам XI в., уже пользовался Георгием Амартолом. Другое мнение, которое, впрочем, больше претендует на остроумие, чем на научную достоверность, высказано было архимандритом Леонидом:⁹⁹ он находит возможным категорически утверждать, что духовник княгини Ольги (болгарки, по Леониду), некий Григорий, отличавшийся большой ученостью, и был переводчиком хроники Георгия Амартола так же, как и других крупных переводных текстов: хроники Малалы, Хронографа Еллинского, Изборника Симеона (Святослава — 1073 г.), Пчелы. Сам факт существования у Ольги ученого духовника, конечно, вполне вероятен. Вероятно также, что этот духовник был не грек (Ольга едва ли знала как следует греческий язык, а ее приближенные и того менее), а южный славянин. Но, конечно, предполагать из этого одного факта, что перевод Георгия Амартола сделан именно на Руси и именно им, довольно рискованно. Архимандрит Леонид основывается при этом на том

⁹⁷ Попытка собрать все, что можно было найти от бывшего когда-то полного, цельного текста хроники Малалы в славянском переводе и таким образом отчасти восстановить ненайденный перевод, сделана В. М. Истриным в «Записках» ИАН, серия VIII, т. I, № 3; в Летописях Историко-филологического общества, т. X, XIII, и Сборнике отделения русского языка и словесности ИАН., т. 89.

⁹⁸ В. М. Истрин, Хроника Георгия Амартола в славяно-русском переводе («Журнал Министерства народного просвещения», 1917, V, стр. 2 и сл.).

⁹⁹ См. его статью «Древняя рукопись» в Русском Вестнике, 1889 г., апрель.

обстоятельстве, что перевод Амартола (X в.) не известен (то есть не известен нам, не найден) до сих пор в южнославянских рукописях, у южных славян, у нас же популярен. Если Георгий Амартол в этом переводе (он известен по русским текстам с XIII в.) не известен на юге славянства в древнейших списках,¹⁰⁰ то это, конечно, далеко не служит доказательством того, что там такого перевода и не было. Разве мало у нас есть памятников, несомненно южнославянских по происхождению, которые, однако, сохранились только в русских списках? Русская литература в этом отношении ведь оказалась гораздо более счастливой, чем литература южнославянская. Наконец, само тождество Григория,¹⁰¹ переводчика Иоанна Малалы и Амартола, и Григория, духовника Ольги, — лишь предположение, ни на чем не основанное. Еще менее мы знаем о литературной деятельности этого духовника Григория, а то, что приписывает ему Леонид, это опять-таки произвольная (и притом неверная) его догадка. Таким образом, мы все-таки можем допустить, что первоначальный перевод Георгия Амартола сделан был на болгарский в Симеоновскую эпоху: за это говорят положительные лексические и грамматические особенности языка. Несомненно также и то, что скоро этот перевод стал известен на Руси и принадлежал к одним из древнейших памятников киевского периода, причем оказал влияние на первоначальный летописный свод: Георгий, которого цитирует русский начальный летописный свод, и есть Георгий Амартол. Этими хрониками или, собственно говоря, Георгием Амартолом и Иоанном Малалой, и ограничивался круг ценных исторических византийских памятников, которые вошли в древнейшую русскую литературу. Но, конечно, этим далеко не ограничивался круг исторических памятников вообще, перешедших к нам из Византии в древний период: отдельные статьи исторического характера, какова, например, «Летопись вкратце патриарха Никифора», может быть даже сборники их были известны на Руси; другие исторические сведения находимы были в памятниках иного характера, например в житиях, повестях.

ЛИТЕРАТУРА КАНОНИЧЕСКАЯ

Несомненно, что если эти памятники расширяли исторический кругозор древнерусского читателя, сообщали ему, так сказать, научные знания, то другие памятники расширяли его кругозор в других направлениях. В этом отношении прежде всего приходится упомянуть про памятники, знакомящие с греческим каноническим церковным и государственным правом — с понятиями церковно-юридическими. Таким памятником прежде всего является «Кормчая», или «Номоканон». «Кормчая книга» представляет собой собрание, иногда вместе и толкование, постановлений и норм, принятых в византийской церкви, начиная от времен апостольских и кон-

¹⁰⁰ У южных славян распространением пользовался *другой* перевод, сделанный с *иной*, нежели старший («болгарский»), греческой редакции; перевод этот сделан также в Болгарии, но позднее (вероятно, в XIII–XIV вв.) и сохранился в списках, начиная с XIV в. (Синодальной библиотеки, Венской, Пражской) и называется неправильно «сербским», как сохранившийся преимущественно в сербских списках.

¹⁰¹ О Григории пресвитере и отношении его к этим переводам обстоятельнее см. в статье И. Е. Евсеева в Известиях Отделения русского языка и словесности ИАН, VII, 3, стр. 356 и сл.

чая последним вселенским собором, включая сюда и поместные. Но, кроме норм собственно церковных, сюда в значительном количестве входили и такие нормы и законоположения, которые мы никак не могли бы назвать церковными — нормы чисто гражданские: это светское византийское законодательство, главным образом в виде «новелл» императоров. Дело в том, что в Византии жизнь государственная так близко соприкасалась с жизнью церковной, что можно было говорить не о том, что подсудно церкви, а скорее о том, что неподсудно церкви; нормы частной и в значительной степени общественной жизни давала или, по крайней мере, стремилась давать церковь. Таковыми, с одной стороны, являлись указы или эдикты императоров, например, о монастырских землях, о правах поселения на этих землях: это касалось экономической стороны как государства, так и церкви. С другой стороны, во многих случаях церковь издавала такие постановления, с которыми должно было считаться и государство: таковы ограничения прав за религиозные преступления. Все эти постановления и заключались в «Кормчей». «Кормчая», таким образом, должна была служить нормой для руководства в самых различных случаях общественной, церковной и частной жизни. Вводя христианство на Руси, Византия, естественно, давая нормы христианской жизни, жизни религиозной, заключающиеся в «Кормчей», давала и византийские нормы гражданской, государственной жизни, влияя таким образом на прежнее обычное право языческого времени на Руси. Что касается перевода «Кормчей», или «Номоканона», на славянский язык, то он должен был появиться очень рано, так как воззрения христианской жизни, вводимые с его помощью, настолько резко отличались от дохристианских, а церковная жизнь представляла уже столько сложного, что новая жизнь у славян не могла оставаться без писанных норм. Поэтому естественно, что Номоканон, как элементарное церковное и общественное законодательство, должен был быть переведен в числе первых книг при введении у славян христианства; поэтому-то первоначальный перевод на славянский Номоканона приписывается (и основательно) славянским первоучителям, в частности Мефодию. Какого рода Кормчая первоначально была переведена? Мы знаем в Византии не один вид Номоканона, знаем и в славянских переводах также «Кормчие» различного состава (см. подробнее: Розенкамф, «Обозрение Кормчей в историческом виде», М., 1829, стр. 6–9). Если вопрос о типе Кормчей, переведенной первоучителями, как увидим, решается точно, то вопрос о ее характере представляет в науке предмет спора. Имея в виду, что первоначально христианство среди славян на славянском языке явилось на западе — в Паннонии и Моравии, находившихся в области юрисдикции Рима, можно было предположить, что на переводе Кормчей отразилось католическое римское влияние, хотя римское каноническое право VIII–IX вв. было близко еще к византийскому, восходя в своих основах и источниках к тому же праву греческому. Известный представитель истории канонического права профессор Н. С. Суворов утверждал, что в славяно-русской первоначальной Кормчей действительно есть следы католического влияния, что в перевод греческого текста были внесены некоторые латинские дополнения и изменения; он их и видит в «Заповеди святых отец» и в «Законе судном людям».

Это сочинение¹⁰² Н. С. Суворова вызвало протест другого канониста, бывшего профессора Московского университета А. С. Павлова, который решительно отрицает присутствие следов католического влияния в нашей «Кормчей».¹⁰³ Решение этого вопроса в ту или другую сторону для нас чрезвычайно важно. Если мнение Суворова правильное, мы получаем важный культурный факт: западноевропейское (а не византийское только) влияние в установлении новых культурных норм при введении христианства на Руси, а стало быть, и в русской литературе. Работа Павлова доказала несостоятельность воззрения Суворова в тех случаях, которые Суворов имеет в виду. Но своими рассуждениями и доказательствами Павлов, если и опроверг Суворова, доказав греческое происхождение заподозренных статей, не устранил, однако, других связей с Западом в «Кормчей», которые в ней нашлись. Так, если мы возьмем древнейший русский (но идущий от болгар) список «Кормчей», так называемый «Устюжский» (писан в городе Великом Устюге в XIII в., хранится в Румянцевском музее за № 230), то мы увидим ряд особенностей в языке перевода, которые действительно говорят нам о несомненном влиянии католического Запада; например, мы встречаемся с таким термином, как «стрижники», употребляемым для обозначения клириков: само собой разумеется, что из греческого слова *klirikoi* — такого славянского перевода никак не могло получиться; если же мы обратимся к католической церкви и ее терминологии, дело сразу объяснится: там для определения клириков употреблялось слово *tonsurati* (что вполне соответствует обычаю римской церкви при посвящении выстригать на голове небольшую лысину, которая называется *tonsura*, откуда и название клирика — *tonsuratus*, которому соответствует наше «стрижник» в том же смысле). Каким образом эти «стрижники» попали в наш перевод Кормчей, сделанный с греческого, где этого термина, однако, не находим? С точки зрения Суворова, это лишь доказательство правильности его утверждения о католическом влиянии в тексте нашего «Номоканона». Но эта на первый взгляд странная черта нашего Номоканона получает свое естественное объяснение из условий возникновения христианства у славян и вместе с тем перевода «Номоканона». Несомненно, что «Кормчая» была переведена Мефодием с греческого оригинала, причем предназначалась для распространения среди славян Моравии и Паннонии; но здесь было уже до Кирилла и Мефодия довольно много славян, крещенных по католическому обряду немецкими священниками, которые и совершали богослужение на латинском языке. Возможно, что установившаяся у них терминология и оказала известное влияние на терминологию Кормчей, воспользовавшейся уже готовой и более или менее знакомой мораванам терминологией. Конечно, влияние католической терминологии¹⁰⁴ —

¹⁰² «Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права» (Труды VII археологического съезда, 1888).

¹⁰³ Сочинение А. С. Павлова «Мнимые следы католического влияния в древних памятниках южнославянского и русского церковного права» (М., 1892).

¹⁰⁴ Вопрос о католическом влиянии в области канонического права в древнейшее время в России был пересмотрен недавно Н. К. Никольским, который склоняется опять к мнению Н. С. Суворова, найдя непосредственный латинский оригинал для славянской статьи епитимейника (о замене епитимьи известным числом литургий); см. его статью «К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право» (Библиографическая Летопись, 1917, III, стр. 110 и сл.). Если это и так, то все же латинское влияние в области этого права не нарушает сущности общего тона византийского характера нашей древней письменности.

это далеко не то, что влияние самой католической религии. Что же касается слов западного происхождения (главным образом терминов), то они встречаются и в других славянских памятниках, переведенных с греческого; таких слов в Евангелиях, богослужебных книгах насчитывают (Шафарик, Ягич) несколько десятков. Но эти слова имеют значение иное, нежели показания католического влияния или указания на латинский оригинал славянского перевода: присутствие их служит лишь неоспоримым доказательством древности славянского перевода, который, несомненно, должен был возникнуть в кирилло-мефодиевскую эпоху и возникнуть при указанных условиях, то есть в Паннонии и Моравии в начале нашей христианской письменности. Эти слова, несмотря на свое западное происхождение, не изменяют византийского характера памятника в его содержании, идеях.

Какая же «Кормчая» была переведена первоучителями? Если мы обратимся к византийской литературе VIII–IX вв. и к древним русским спискам, то мы увидим существование двух типов Кормчих. Одна древняя «Кормчая», образец которой мы имеем в упомянутой «Устюжской Кормчей», является переводом с так называемой греческой Кормчей Иоанна Схоластика — в 50 титулах, то есть главах. Иоанн Схоластик был известный византийский канонист VI в., патриарх, который и создал наиболее цельный свод христианского церковного права, поэтому и получивший название «Кормчей», или «Номоканона» Иоанна Схоластика. Особенность плана этой Кормчей Иоанна Схоластика заключается в том, что он держится строго хронологического порядка, то есть он излагает все постановления, относящиеся к церковному законодательству, в том порядке, в каком они издавались, главным образом на вселенских и поместных соборах; затем помещены выборки из гражданского законодательства, поскольку оно касается церкви, отдельные объяснения разных случаев церковной практики.¹⁰⁵ Изложение канонов после Иоанна Схоластика доведено до 681 г. Это собрание, конечно, очень ценно с исторической стороны, но очень неудобно было для практического пользования: найти что-либо в этой «Кормчей» было очень трудно, приходилось для каждого мелкого вопроса пересматривать всю «Кормчую», собирать воедино разные постановления по этому случаю и из сопоставления этих мест делать вывод. Это сделало необходимым составление особого указателя, который, действительно, и прилагался к «Кормчей» Иоанна Схоластика, но только частью облегчал дело. Это неудобство «Кормчей» Иоанна Схоластика привело к тому, что в конце IX в. в Византии возникла другая «Кормчая», уже в 14 титулах, или главах. Это так называемый «Фотиевский Номоканон». «Фотиевский Номоканон» отличался от «Номоканона» Иоанна Схоластика как раз тем, что материал располагался не в хронологическом порядке, а был сгруппирован по содержанию: это, конечно, делало пользование Номоканоном очень удобным и устраняло необходимость пользоваться указателем и искать в разных местах «Кормчей» указания по одному и тому же

¹⁰⁵ Подробный состав «Кормчей» Иоанна Схоластика см. *Востокова*, Описание Румянцевского музея № 230, или *Розенкампа*, Обзор Кормчей, стр. 113–127; см. также *А. С. Павлова*, Курс церковного права (Сергиев посад, 1902), § 22–26. Из новейших трудов о славянских Кормчих в связи с греческими следует упомянуть труды *В. Н. Венешевича*, Канонический сборник XIV титулов (СПб., 1905), Древнеславянская Кормчая XIV титулов (СПб., 1906), Синагога в 50 титулов (СПб., 1914).

вопросу. Поэтому «Номоканон» Фотия скоро совершенно вытеснил «Номоканон» Иоанна Схоластика, постепенно осложняясь в связи с условиями жизни. Как известно, сам Фотий находился в очень хороших отношениях со славянскими апостолами. Он был профессором Кирилла по Высшей школе при св. Софии; он же, вероятно, указал на святых братьев византийскому правительству, как на людей, наиболее способных выполнить тяжелую миссию обращения славян, причем Фотий, конечно, руководился не одними только религиозными соображениями, но, несомненно, и соображениями политического характера, так что в этом отношении Фотий являлся вполне солидарным с византийским правительством. Однако мы видим, что Мефодий переводит не «Номоканон» Фотия, а именно «Номоканон» Иоанна Схоластика. Это возможно объяснить только тем, что ко времени моравской миссии Фотий еще не успел создать свой «Номоканон», и «Кормчая» Иоанна Схоластика была еще действующим руководством в церкви. Без церковного же законодательства обходиться было нельзя при введении новых норм у славян, поэтому братья и решили приняться за перевод старого «Номоканона» именно, «Номоканона» Иоанна Схоластика: этот перевод в русской копии XIII в. (Устюжской) и дошел до нас. Этим объясняется и глубокая древность языка этой «Кормчей».

Но весьма рано появился перевод и Фотиева Номоканона, как действующего закона современной византийской церкви, и на Руси. Этот факт мы обязаны предположить и теоретически, на основании отношений русской и византийской церквей, и потому, что до нашего времени дошел в списке XI–XII вв. (Синодальная библиотека, № 227) список славянского перевода «Кормчей» Фотия. Перевод сделан, по-видимому, на Руси при Ярославе, как предполагает А. С. Павлов, подробно обследовавший этот кодекс (см. его «Первоначальный, славяно-русский Номоканон»).¹⁰⁶ Во второй половине XIII в. к нам проникает опять новый тип византийской Кормчей того же Фотия, но с толкованиями известных византийских канонистов — Аристина, Зонары и Вальсамона. Этот тип «Кормчей», прошедший через сербскую среду, представляет перевод, сделанный (а может быть, правильнее, отредактированный русский) на Афоне в самом начале XIII в. Саввой Сербским, первым архиепископом и основателем сербской церкви. Список этой «Кормчей» в 1262 г. был получен в России из Болгарии и в 1276 г. принят на соборе во Владимире (где тогда была русская митрополия после падения Киева). Этот тип Кормчей сохранил свое значение в нашем церковном законодательстве и до настоящего времени, являясь исходным пунктом позднейшего церковного законодательства,¹⁰⁷ как источник новых христианских норм жизни на Руси.

Памятники канонического права должны приниматься во внимание и при изучении литературы: они влияли на наше народное миросозерцание, в них отражалось, в свою очередь, миросозерцание эпохи, как мы это еще увидим в памятниках киевского времени, поэтому им и дано место в нашем обзоре.

¹⁰⁶ Научное издание этого текста начато в Академии наук В. Н. Бенешевичем: «Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований»; вышло пока I тома первые 3 выпуска (СПб., 1906–1907).

¹⁰⁷ См. А. С. Павлова, Курс церковного права, § 36.

ЛИТЕРАТУРА НАУЧНАЯ

Продолжая характеристику переводной литературы, перешедшей к нам из литературы греческой через южное славянство, а отчасти и прямо,¹⁰⁸ мы должны остановиться еще на трех крупных отделах этой литературы, которым в нашей древней литературе суждено было сыграть важную роль в выработке нашего миросозерцания и, следовательно, в литературе. Это, во-первых, памятники, так сказать, научного (в средневековом смысле), общеобразовательного характера, во-вторых — так называемая легендарная и апокрифическая литература, в-третьих — литература учительная, отчасти специально богословская. Первая группа примыкает к церковной литературе менее тесно, являясь расширением научного кругозора, построенного на основах той же литературы богословской, вторая — теснее связана с этой литературой, будучи, как увидим, ее своеобразным продолжением, третья — специально религиозно-дидактическая, близко подходящая к литературе церковной.

Что касается научных, общеобразовательных произведений, то к ним нужно отнести всю ту литературу, которая трактовала различные вопросы природоведения, главным образом естественно-исторического характера. К таким памятникам относятся прежде всего так называемые «Шестодневы». Эти «Шестодневы» представляют довольно типичные произведения, сложившиеся под влиянием средневекового мировоззрения, которое господствовало в Византии и на Западе в те времена приблизительно в одних и тех же формах. По внешнему своему плану «Шестодневы» представляются толкованием на шесть дней творения мира и человека, то есть, собственно толкование соответствующего рассказа Библии (кн. Бытия, гл. 1–3). Как известно, относительно сотворения мира в Библии мы находим очень краткий рассказ, правильное говоря, лишь простой перечень того, что было сделано Богом в течение 6 дней, когда возникло все существующее. Этот короткий перечень, касающийся события такой важности, конечно, должен был возбудить любопытство по связи с видимым и окружающим человека миром природы, но в том виде, как он читается в Библии, не мог удовлетворить даже невзыскательного средневекового мыслителя, раз он пробует найти в нем объяснения окружающего его теперь, нужны были комментарии и разъяснения; с такими-то комментариями и разъяснениями, построенными на данных богословия и отчасти античной и восточной науки, притом строго согласованными с общеподобным миросозерцанием средневековья, но в то же время уже не носящими узкоцерковного характера, мы и встречаемся в «Шестодневах». Такое воззрение на науку, признающее ее допустимой и ценной только постольку, поскольку она согласуется с воззрениями церкви, довольно рано получило полное право гражданства как на Западе, так и на Востоке. Это отношение церковной, богословской науки к «светской», «мирской», «внешней» характерно выразилось в определении самой важной из наук нецерковных — философии: в VIII в. на Востоке Иоанн Дамаскин, Фома Аквинский на Западе — оба большие авторитеты в глазах средневековья —

¹⁰⁸ Перечень таких переводов см. у А. И. Соболевского, «Особенности русских переводов домонгольского периода» (М., 1897, из Трудов XI археологического съезда в Вильне).

признали философию лишь «служанкой» истинной науки — богословия. Понятно поэтому, что наука в памятниках такого рода с нашей точки зрения является односторонней. Во всяком случае, даже и такая наука служила для расширения кругозора, давала пищу пытливости средневекового христианина, хотя сама и была построена на недостаточно объективном основании, слаба в смысле наблюдения, опыта. Этим и объясняется, почему авторитетная Библия являлась исходной точкой для научного мышления человека средних веков, являлась, в частности, и рамкой для его представления об окружающем, о мироздании. В рамки этой схемы и укладывались в средние века познания естественно-исторические, исторические, физические и прочие. Итак, «Шестоднев» представляет обширный комментарий на ту часть Библии, где рассказывается о шести днях творения; отсюда и его название. В истории христианской древней литературы, а также средневековой, мы знаем несколько различных «Шестоднегов». Потребность в такого рода трудах должна была возникнуть довольно рано: в средние века ясно определилось, что знание должно идти в двух направлениях: с одной стороны — было знание отвлеченное, знание догматическое, ведшее человека к идеалу; с другой стороны было знание реальное, дававшее понимание окружающего и отношение его к идеальному, сюда входили, прежде всего, конечно, естественно-исторические науки. Знанием первого рода занимались богословие и схоластическая философия, знание же второго рода не могло войти в их область и требовало отдельной области: этого рода знание и должны были давать труды, подобные «Шестодневу». Возникли эти «Шестодневы» довольно рано в значительном числе; так, известны «Шестоднев Василия Великого», «Шестоднев Амвросия Медиоланского», «Шестоднев Севериана Гавальского» (епископа испанского), «Шестоднев Иоанна Дамаскина» и другие. Эти «Шестодневы», кроме канонических сведений о творении мира, сообщали всевозможные данные тогдашней науки. Эти данные черпались, главным образом, из того наследства, которое средневековой Европе осталось от античного времени, в Византии, главным образом, от Греции, Востока. Все эти данные входили в «Шестоднев», подчиняясь, разумеется, в своем истолковании основной науке — богословской. Таким образом, здесь мы видим своеобразное соединение двух мировоззрений — дохристианского и христианского с явным, конечно, преобладанием второго. В виде образчика рассуждений «Шестоднева» можно привести, например, рассуждение о стихиях: «философы мира сего» (древние) уверяют, что небо состоит из четырех стихий (огонь, воздух, земля и вода); другие признают его пятой стихией, называя его эфиром и объясняя его свойства. Те и другие, по мнению автора, не правы: по Моисею, сотворил Бог небо невидимое (ангелов) и землю (видимое). По мере того как автор «Шестоднева» идет дальше, его комментарии становятся все обширнее и обширнее. Так, когда он доходит до описания четвертого дня творения, он при описании творения светил пользуется случаем изложить вопрос о происхождении дня и ночи, о движении светил и проч.; описывая пятый и шестой дни творения, составитель особенно подробно излагает всякого рода сведения о животных четвероногих, рыбах и птицах, исходя из тех полунаучных, полужантаслических сведений, которыми по наследству от античного мира и Востока обладало его время, все это сдabri-

вая то полемикой против «внешних», то извлекая из этих сведений либо моральный урок, либо подтверждение словам священного писания.¹⁰⁹ «Шестоднев», таким образом, превращается в целую систему, излагающую историю создания мира на основании данных, добытых наукой в течение ряда веков, в своего рода научную энциклопедию. Распространение подобных руководств, несомненно, имело большое значение: эти руководства не служили только одной цели — цели уяснения и истолкования библейских положений, но под видом библейского комментария они давали научные или наукообразные сведения. Стало быть, в «Шестодневе» мы имеем дело с памятником, собственно говоря, не узкоцерковным, а с памятником скорее светским (в нашем смысле), представляющим собой научное руководство, и, как таковое, оно в значительной степени служило общеобразовательным средством, расширяло кругозор, удовлетворяло естественной потребности дать себе отчет об окружающем. К нам на Русь «Шестодневы» явились в довольно раннее время и притом в нескольких видах: кроме статей и статейек этого характера, находимых в древнейших сборниках, переведенных с греческого, мы знаем древний перевод «Шестоднева Василия Великого», а кроме того, и славянскую уже переработку греческих «Шестодневов» — «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского. Иоанн Экзарх был одним из видных деятелей болгарской литературы (IX–X вв.) в ее известную Симеоновскую эпоху, так называемый «золотой век», о котором уже не раз приходилось говорить. Он был образованным человеком и оказал немало услуг своей литературе.¹¹⁰ Но значение Иоанна Экзарха не ограничивается лишь одной областью болгарской литературы: он важен для нас при изучении русской литературы прежде всего как автор «Шестоднева», перешедшего рано к нам на Русь в числе других книг, которыми снабжала нас Болгария в киевскую пору, и которые соединили древнюю эпоху нашей и болгарской литературы тесной связью. Если мы сравним «Шестоднев» Иоанна Экзарха с «Шестодневом» Василия Великого, то увидим, что Иоанн Экзарх не является только переводчиком греческого «Шестоднева», хотя и стоит от него в сильной зависимости. Его «Шестоднев» значительно отличается от текста Василия Великого, но, с другой стороны, не видим и большой самостоятельности Иоанна: он является компилятором, соединявшим воедино несколько ходящих в византийской литературе его времени руководств аналогичного содержания, почему мы и встречаем у него ссылки на учения Аристотеля, Платона, Фалеса и других философов. Думать, что Иоанн Экзарх пользовался непосредственно сочинениями всех этих греческих ученых, едва ли возможно: скорее всего, он руководился источниками, в которых находились указания на учения греческих философов, прежде всего греческими «Шестодневами», в которых действительно находим указания на греческих философов и их мысли. Подробное ознакомление с трудом Иоанна Экзарха показывает, что он в подлиннике греческих писателей не изучал. В этом убеждает нас его способ цитирования древних авторов: мы имеем дело лишь с **отрывками, отдельными**

¹⁰⁹ Подробнее см. В. Успенский, Толковая папая (Казань, 1876), стр. 21–39.

¹¹⁰ О нем см. капитальное исследование К. Калайдовича: Иоанн Экзарх Болгарский (М., 1824); сам Шестоднев Иоанна Экзарха издан позднее (1879) по замечательному древнему списку (XIII в.) А. Н. Поповым (Чтения Общества истории и древностей).

мыслями их, передаваемыми далеко не точно, чего не было бы, имея он в руках сами сочинения философов. Возможно допустить, что более он знаком лишь с Аристотелем, бывшим в X в. в Византии в большом почете и потому, может быть, более доступным и Иоанну Экзарху, хотя бы в виде более или менее обширных извлечений, каких мы знаем из этого времени достаточно: недаром он добросовестно указал свои главные источники в заглавии своего труда: «Шестоденье, списано Иоанном Презвитером Эксархом, от св. Василия, Иоанна (то есть Златоуста) и Севериана (то есть Гавальского) и Аристотеля Философа и иных». Но кроме тех сведений, которые дали для комментария Иоанну Экзарху им же перечисленные источники, он пользуется случаем, чтобы присоединить и другие научные сведения; например, целый ряд сведений излагает он, когда ему приходится говорить о сотворении живых существ — рыб, птиц, животных, вплоть до человека. Эти сведения он заимствует также из готового источника — «Физиолога». При сравнении мы убеждаемся, что рассказ Иоанна Экзарха о животных почти дословно совпадает с рассказами греческого «Физиолога».

Что касается «Физиолога», то это в высшей степени интересный и очень типичный памятник средневековой научной литературы. Он также очень рано в славянском переводе стал известен и у нас. Главное содержание «Физиолога»¹¹¹ — рассказы о животных, их внешности, свойствах. Происхождение «Физиолога» очень сложное. В основание его, несомненно, легли данные научного опыта и наблюдения долгих лет античной науки, скорее всего александрийской учености, с другой стороны — элементы легендарного характера, приблизительно те средневековые представления об окружающем мире, которые мы находим в животном эпосе Востока и Запада. Таким образом, «Физиолог» является памятником чрезвычайно любопытным, так как характеризует состояние естественнонаучных воззрений в средние века. Описание внешних свойств животных ведется приблизительно по тому же плану, как это делается теперь в популярных учебниках естествоведения: указывается на признаки животного, его свойства, качества, на степень приносимой им пользы или вреда человеку и т. д. Но, конечно, дух средневековой науки не мог не наложить своего отпечатка и на эти естественно-исторические наблюдения и описания. Благодаря этому животные описываются не только с точки зрения их свойств, но и с точки зрения этики, построенной на данных богословия. В силу этого каждому животному приписывается какое-либо символическое значение: оно собой характеризует то или иное свойство человека, наглядно представляет то или иное обстоятельство из жизни человека или человечества. Таким образом, для средневекового ученого каждое животное было не только объектом для беспристрастного наблюдения, но и средством, дающим возможность извлечь из наблюдения какой-либо нравственный урок. Возьмем пример — описание лисицы: «о лисе „Физиолог“ говорит, что жизнь ее лукава: когда она проголодается, хочет есть и не находит ничего, она идет к дому или к сараю, ложится навзничь и, затаивши дыхание, лежит, как дохлая; и птицы, думая, что она мертвая, садятся на нее и начнут ее клевать; тут она быстро вскакивает, схватывает

¹¹¹ Специальное исследование и издание текстов см. *А. Д. Карнеева, Физиолог* (СПб., 1890).

птицу и съедает ее: так и дьявол лукав, злодей, и дела его злы, ибо всякий, кто хочет вкусить плоти его, умрет; а плоть — его блуд, сребролюбие, сладостолюбие, зависть. Поэтому Ирод уподобляется лисице, и книжник слышал от Спасителя: „яко лиси язвини имут“, и Соломон в Песни Песней сказал: „имеите себе лисица малыя, без вести творящая винограды“, и Давид сказал в псалмах: „часть лисовом будет“ и проч. Хорошо говорит „Физиолог“ о лисице». Здесь видим и наблюдение над свойствами лисицы, и нравоучительное истолкование ее свойств, и материал для понимания того или иного места из священного писания, наконец, символику и элементы сказки о животных (ср. известную сказку, теперь детскую, о лисице и волке — эпизод с рыбой).

Еще пример: «о змее Господь сказал в Евангелии: „будите мудри, яко змия, и кротци, яко голубие“. „Физиолог“ говорит, что она имеет четыре свойства: 1) когда состарелась и начнет плохо видеть и, если хочет обновиться, алчет 40 дней и ночей, пока не ослабеет ее тело; и поищет расцелицы узкой в камне и снимет с себя кожу и, снявши ее, обновится; так и ты человек: если хочешь освободиться от ветхаго сего мира, иди узким и скорбным путем, истоми тело свое постом: „узок бо путь, водяй в вечную жизнь“; 2) змея, когда ходит на источник пить, яда с собой не имеет: так и нам следует, идя в церковь, отрещи от себя зло; 3) змея боится нагого человека: так и Адам в раю, будучи наг, не был прельщен змеем; 4) змея, когда хотят ее убить, прячет голову, предавая остальное тело на смерть: так и нам следует предавать тело на смерть за Христа, а голову сохранять от греха и дурного, как поступали святые мученики, ибо „мужу глава есть Христос“».

Еще пример: «Рассказывая о льве, „Физиолог“ говорит, что детеныши льва рождаются мертвыми. Три дня лежит львенок бездыханным, затем приходит лев-отец, дует на него, и львенок оживает». Опять автор «Физиолога» совершенно не интересуется вопросом о том, верно это или нет; для него важно преобразовательное значение эпизода. Факт пребывания мертвым львенка в течение трех дней и его воскресение заставляет его видеть в этом прообраз смерти и тридневного воскресения Иисуса Христа.

В таком духе в «Физиологе» идет рассказ о целом ряде животных, числом до 50. Здесь рядом с существующими животными находим и фантастических: сирену и кентавра, феникса; и минералы: алмаз, кремень, магнит; и растения: смоковницу, какое-то дерево *peridexion*; и даже святых трех отроков в печи вавилонской. Таким образом, «Физиолог» являлся богатым источником для христианской символики, легенды, должен был оказать на них влияние, равно как и на изобразительные искусства. Действительно, на Западе и в Византии мы часто видим отзвуки «физиологической саги» и в литературе, и в искусстве.¹¹² Так, мы бы ожидали, должно было бы быть и на русской почве; на деле же мы не видим в древний период русской литературы широкого влияния этой стороны «Шестоднево» и Физиологов. Причина этого, по-видимому, заключается в том, что «Физиолог», или «Шестоднев», перейдя на Русь, был еще не по плечу большинству русских читателей, недавно ставших христианами и не доросших до восприятия этой «научной»

¹¹² Этой стороне истории «Физиолога» посвящена специальная работа *Lauchert'a Geschichte des Physiologus*; есть более поздние отзвуки «Физиолога» и в славянских литературах; см Ст Новаковича (*Starine*, XI, 1879), *Physiologus*.

стороны «Шестоднево» и «Физиологов». Большинство ученых склоняются к этому мнению (Пыпин, Голубинский). Действительно, требовалось известное общее развитие, известная начитанность, чтобы читатель мог понять отвлеченный поэтический символ в применении к искусству или мог бы заинтересоваться отвлеченным богословским догматом в применении к естественно-историческим фактам. Всего этого мы ожидать от древнерусского книжника не вправе в начальном периоде новой нашей жизни. Косвенно это подтверждается, с одной стороны, слабым развитием самостоятельных литературы и искусства в древний период, с другой — тем, что ближайшие интересы литературы лежали в иной области — усвоения с возможной полнотой нового миропонимания. Лишь позднее мы встречаемся с развитием «физиологической саги» и у нас, но уже при иных условиях жизни (уже XV–XVII вв.). Однако это вовсе не дает нам права отрицать значение этих памятников для истории русской литературы. Они безусловно оказывали свое влияние, если не непосредственно, то через посредство других памятников, если не как «Физиологи», то как образы, входившие в оборот в качестве аллегорий, символов и других стилистических украшений речи в сочинениях наших наиболее выдающихся по образованию людей, например, митрополита Илариона, Кирилла Туровского и других. У таких писателей мы обнаруживаем несомненное знакомство с этой литературной традицией, тесно связанной с «Физиологами» и «Шестодневами» в своем прошлом: привычка обращаться за образами, сравнениями к окружающей природе, беря из нее как раз то, о чем трактуют эти руководства, и притом так же, как говорят эти памятники, ясно указывает, что «Шестодневы» и «Физиологи» не были мертвым капиталом у читателя и писателя, по крайней мере, более подготовленного и талантливого.

Рядом с этими памятниками, которые, таким образом, предназначались, по-видимому, лишь для незначительного меньшинства, для наиболее образованной части общества, имелись и популярные книги такого же характера. Образец таких книг мы имеем в известных древних сборниках (изборниках) Святослава. Этих сборников два (один дошел в списке 1073 г., другой — в списке 1076 г.); оба они представляют произведения не русские: они переведены с греческого на болгарский и из Болгарии пришли к нам. Название свое — «Святославовы Изборники» — они носят потому, что были переписаны для великого князя Святослава Ярославовича. Послесловие Изборника 1073 г. (в первоначальном своем виде сохранилось в списке XV в.) показывает нам, что этот сборник был первоначально переведен для царя Симеона Болгарского: послесловие 1073 г. буквально (за исключением, разумеется, имен), повторяет первоначальное послесловие, где и упоминается инициатор перевода — царь Симеон. Оба сборника составлены, по-видимому, еще на греческой почве, из весьма разнообразных источников.¹¹³ Характер сборника 1073 г. определяется отчасти его заглавием: «Съборъ отъ многъ отць: тълкованія о неразумныхъ словесахъ в еуаггелии и в апостоле и в инехъ книгахъ въ кратце съложено на память и на готовъ ответъ». Здесь действи-

¹¹³ Изборник 1073 г. издан в Чтениях Общества истории и древностей 1882, IV (издание не окончено) с греческим подлинником, а полное факсимиле — в Обществе любителей древней письменности; Сборник 1076 г. также издан В. Шимановским (Варшава, 1887, 1894 гг.).

тельно преобладает «толкование», но не только того, что невразумительно в Евангелии и Апостоле (для этого существовали и специальные сочинения), но и многое другое: чисто богословские догматические статьи (о Святом Духе, символ веры Михаила Синкелла), а также исторические (перечень вселенских соборов), обширный катехизис (Анастасия Синайского — о вере), список канонических и ложных книг (Богословца от словес — Исидорово), о различных делениях времени (месяцы римские, иудейские, македонские, египетские, эллинские) и т. п. Такого же пестрого характера, но с преобладанием поучений и этических изречений, состав и сборника 1076 г. Кроме этих, дошедших в рукописях киевского времени, нам известны и другие сборники, если не столь древние по спискам, то во всяком случае восходящие к XII в. по оригиналам, а по переводу и дальше, каков, например, большой сборник XIII в. (Государственная Публичная библиотека).¹¹⁴

ЛЕГЕНДА И АПОКРИФ

Следующая крупная по объему и значению группа памятников переводной литературы, которую нам следует рассмотреть, группа, как было сказано, примыкающая к церковной, в частности к житийной литературе, но которая, однако, носит такой своеобразный характер по своему прошлому и по дальнейшему своему значению, что требует отдельного изучения и рассмотрения. Это группа, состоящая из легенды и апокрифа.

Как известно, легендарная литература не представляет какой-либо исключительной принадлежности литератур христианских; христианская легенда, наоборот, находится в связи с легендой древних народов, что придает ей, конечно, особый интерес. Главная особенность христианской легенды сравнительно с остальной христианской письменностью заключается в том, что она никогда не теряла своей связи с народной поэзией, даже будучи перенесена на новую, чужую почву. И в этом случае, конечно, христианская легенда не составляла исключений. Она, подобно всякой легенде, являлась сложным отражением на почве смешения народных воззрений разных стран и времен: христианская легенда, в связи с самой историей христианства, представляет лишь особенно сложный организм. Возникновение легенды, как продукта человеческой мысли, объясняется в общих чертах таким образом. Всякое лицо или событие, вызвавшее сильный к себе интерес со стороны народного сознания, когда оно становится достоянием прошлого, вместе с тем становится и достоянием легенды, то есть остается предметом воспоминаний и рассказа, предания. И чем менее фактических сведений об этом лице или событии, и чем они более интересны, тем сильнее работает фантазия, привлекая посторонние аналогичные материалы, и тем скорее рассказ приобретает легендарную окраску, заимствуя эти краски из более ранних легенд, отвлекая материал от других фактов прошлого. Таким образом, **обыкновенно рождается целый круг отдельных легенд, группирующихся около какого-либо события.** Таким представляется общечеловеческий ход развития легенды: это, прежде всего, устное произведение, и легенда в своем

¹¹⁴ О нем сведения см.: *Н. Никольский*, Климент Смолятич (СПб., 1892, стр. 10 и сл.).

развитии подчинена общим законам развития эпоса. Что же касается связи легенды с религией, то она обуславливается, конечно, тем исключительно центральным положением, которое занимала в древности и в средние века религия. Вот те общие соображения, которые можно высказать относительно происхождения христианской легенды.¹¹⁵ Христианство почти со времени своего самого зарождения окутано такими легендами. Они появлялись одновременно с возникновением священного писания и, вернее всего, даже раньше возникновения самого священного писания. Уже сам дух священного писания, которое, по понятиям христиан, писалось под особым наитием, по внушению Святого Духа, исключал из него стремление к точной фактической достоверности и придавал ему символически-легендарный, поэтический характер. Следы этих легенд замечаются в священном писании довольно ясно: например, указание на раннее существование таких легенд мы находим в Евангелии Луки (I, 1–3), которое является одной из более поздних по времени книг новозаветного канона.¹¹⁶ Затем Евангелие от Иоанна (еще более позднее по времени написания) в конце (XXI, 22) констатирует необычайное количество легенд, распространенных в христианстве уже в такое сравнительно раннее время; так приходится понимать слова: «Многое и другое (кроме вошедшего в Евангелие) сотворил Иисус; но если бы написать о том подробно, то, думаю, и всему миру не вместить бы написанных книг». Сама христианская церковь постоянно пользовалась этими легендами: ею признается, что основой христианства служит, во-первых, священное писание, как богодухновенное, во-вторых, священное предание, т. е. то, что не вошло в священное писание, но сохранилось путем устной и иногда письменной передачи. А это священное предание, главным образом, и зиждется на легенде, причем вопрос о достоверности многих легенд обыкновенно и не возбуждается: все основано на вере и доверии к рассказу. В этом смысле легенды и являются крупными факторами в древней литературе любого христианского народа. Но не нужно при этом забывать, что уже сама древняя христианская легенда по своему составу представляла элемент довольно сложный. Христианской литературе предшествовала литература иудейская, затем она восприняла в себя литературу восточную, античную — греко-римскую. Создателями и носителями самой христианской легенды были люди, несшие в своей культуре переживания тех же восточных, иудейских, античных и варварских элементов легенды. Следы всех этих влияний и могут быть обнаружены в христианской легенде, причем часто в весьма причудливых соединениях. Поэтому в христианской легенде мы находим иногда ясные следы пользования дохристианской легендой, преимущественно иудейской, так как центром зарождения и развития христианства и его легенд, как известно, были иудеи. Образчик такого пользования иудейской легендой мы имеем даже в священном новозаветном писании, наиболее оберегаемом в смысле чистоты христианского мирозерцания; например,

¹¹⁵ Общий очерк зарождения и развития легенды см. «Почин» (сборник Общества любителей российской словесности) на 1896 г., стр. 230 и сл. Ср. также С. А. Жебелев, Евангелия канонические и апокрифические (в серии «Круг знаний». Петроград, 1919, изд. «Огней»).

¹¹⁶ По мнению новейших исследователей истории книг Нового Завета, оно составлено из двух разновременных частей и явилось поздно, хотя, быть может, не позднее конца II в.

в «Послании апостола Иуды» (I, 14–15) есть ссылка на Еноха, предполагающая то, чего нет в Библии об этом патриархе:¹¹⁷ в данном случае оно пользуется легендой, вошедшей в известную иудейскую «Книгу Еноха». Таким же образом воспринимала христианская легенда и целые иудейские легенды, перерабатывая их в духе христианства, к которым присоединялись также, приспособляясь, легенды или отдельные элементы античные — греко-римские, а также восточные. Само христианство по духу своему — религия демократическая; первыми ее прозелитами были «простецы». Этот характер ее, связь с воззрениями масс, особенно ярко выступает в легенде; она тесно связана с самого начала с народным мирозерцанием и связь эту сохраняет всюду и всегда, пока она существует как живой организм; под влиянием времени, условий быта она только лишь видоизменяется в зависимости от степени культурности той среды, в которую она попадает, оставаясь, однако, выразительницей миропонимания, христианских воззрений широких масс народа, которому остается недоступной почти (не считая самых общих истин учения) отвлеченная философско-богословская сторона религии. Аристократ ума мог не нуждаться в легенде, для него мысль религии могла быть понятна и в ее духовном, отвлеченном образе, простой же народ к такой мысли совершенно не привык: он мог понимать ее лишь в конкретизированном виде. Здесь-то и приходила на помощь легенда. Кроме того, она несла с собой богатейший поэтический и художественный запас, которым могла влиять, как на народную устную, так и на письменную литературу более образованных классов. Но если для народных масс легенда давала пищу художественному чутью, питала веру, заменяла собой постепенно дохристианскую поэзию, то для образованных классов легенда давала материал для высокой искусственной поэзии, для сознательно-художественного произведения вообще. Влияние легенды и было, действительно, очень заметно в деятельности христианских писателей. Так как в образовании легенды, как мы видели, принимают участие совершенно различные элементы, часто друг другу совершенно противоположные, как, например, элемент христианский и элементы языческие — античные или восточные, то, конечно, при соединении этих элементов возникает компромисс между этими противоположными воззрениями, а компромисс этот возникает тем легче, чем ближе сталкиваются в жизни две культуры, несущие эти элементы, чем менее критична среда, творящая и воспринимающая эти элементы; а такой средой являлся тот культурный конгломерат, который представлял в начале христианской эры Передний Восток, главный очаг создания и развития христианской легенды. Затем в легенде, конечно, отражается и эпоха, в которую она слагается или перерабатывается. Результатом этого является легенда, сотканная из различных, часто разновременных элементов, но всегда согласная с народным миропониманием данной эпохи. Поэтому христианская легенда в своем развитии так гибка, так приспособляется к жизни, впитывая в себя различные элементы дохристианской, языческой легенды, будут ли то элементы иудейские, или античные — греко-римские или восточные,

¹¹⁷ Вот это место: «О них (нечестивых) пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: Се идет Господь с тьмами ангелов — сотворить суд над всеми...» Библия (Бытие, гл. 5) ничего не знает о пророчестве Еноха о Страшном суде, но знает об этом древнеиудейская легенда.

или просто варварские. Для наглядности вот пример, на котором можно наблюдать, как эти различные элементы могут переплетаться в одной и той же легенде, примиряться между собой. Такую легенду, где сохранились и иудейские элементы, и античные греческие, и восточные, и где все эти элементы перемешиваются с легендой христианской, составляя вместе уже легенду христианскую, можно видеть в «Сказание Афродитиана персиянина о рождении Христовом».¹¹⁸

Как известно, сам факт рождения Иисуса Христа передается и в Евангелии, отчасти в поэтическом освещении. Рождение Иисуса Христа, по Евангелию, сопровождается различными чудесами: прежде всего, оно было давно предсказано в Ветхом Завете, и Иисус Христос должен по плоти носить связь с главным иудейским родом — с родом царя Давида, происходящим от праотца Авраама; поэтому именно, желая на это указать, евангелист (Матфей) и приводит подробную родословную Иисуса Христа, начиная эту родословную, как известно, с Авраама (чем и открывается текст самого Евангелия). Затем, само рождение происходит чудесным образом, именно, при непорочном зачатии от Духа Святого; ему предшествует благовещение деве Марии. Затем появляется чудесная звезда, увидев которую, восточные волхвы поняли, что родился Христос, и по ее местонахождению определили место рождения Иисуса Христа, пришли, ведомые этой звездой, и поклонились ему. Таким образом передается все это в канонических Евангелиях.

В «Сказании» же Афродитиана история появления на земле Христа представляется, в немногих словах, так:¹¹⁹ и по легенде, персидские ученые маги, постоянно следящие за течением планет, первые узнают, что должен скоро родиться великий человек в мире, «начало спасения», «конец гибели». Узнают же они об этом так: в Персиде есть храм языческий, богато украшенный. Там стоят различные идолы, среди которых — идол богини Иры (несомненно, греческого происхождения — Гера, считавшаяся матерью богов и людей). И вот однажды ночью жрец Пруп видит, что все идолы сошли со своих мест и кланяются этой богине Ире, выражая ей знаки своего почтения, так как она во чреве зачала, будучи помолвлена за плотника (ср. Иосифа, обручника Марии). Жрец докладывает об этом персидскому царю. Тот не верит. Жрец предлагает убедиться лично. Царь отправляется на следующую ночь в храм, чтобы видеть чудо. Действительно, и на эту ночь происходит то же самое. Боги кланяются Ире, называя ее «источником», давая ей имя *Mugia* (славянский переводчик делает из нее уже Марию), которую возлюбило великое Солнце. В это время на Иру — источник — спускается блестящая звезда: Ира облечена в царскую корону, и звезда стоит над ее главой. Из разговора богов царь узнает, что родился в Вифлееме царь, и посылает волхвов для поклонения новорожденному Спасителю. Волхвы, придя, проверяют предсказание: Мария действительно обручена «тек-

¹¹⁸ Легенда эта уже в письменном виде, в некоторой обработке, стало быть, дошла до нас в греческом тексте, который стал источником различных европейских версий, в том числе славяно-русской. Подробнее о ней см. в монографии *П. Е. Щеголева*, *Очерки истории отреченной литературы. Сказание Афродитианина*. — *Известия отделения русского языка и словесности Академии наук*, IV, 1, 4.

¹¹⁹ Полный славянский текст «Сказания» см. у *Лхонравова*, *Памятники отреченной литературы*, I, 1–4; русский перевод греческого текста у *Щеголева*.

тону», родила без мужа, по благовещению ангела. Обличив неверующих иудеев и бежав от Ирода, волхвы возвращаются домой и заносят обо всем на золотые скрижали. Таким образом, ясно, что здесь переплетаются различные элементы — греческие, иудейские, восточные, примыкая к евангельской, христианской легенде.

Еще пример такой сложной легенды — эпизод из «Деяний апостола Андрея».¹²⁰ Несмотря на все чудеса, творимые Иисусом Христом, иудеи все же не верили в его божественное происхождение, не верили, что Он — тот самый Бог, который говорил с праотцами. Легенда переносит нас в храм Соломонов, где и происходит спор между Христом и неверными иудеями. Там стоит каменный сфинкс на пьедестале (как видим, влияние совершенно постороннего элемента, так как, нам известно, из иудейского храма были изгнаны всякие изображения, кроме изображений херувимов, так что присутствие изображения египетского или греческого сфинкса в иудейском храме — вещь, с исторической точки зрения, совершенно немыслимая). По знаку Христа этот сфинкс оживает, снимается с места и отправляется в Хананею, где погребены иудейские патриархи Авраам, Исаак и Иаков, оживляет их и приводит в храм, для того чтобы они свидетельствовали об Иисусе, как истинном Боге. Но и после этого евреи все-таки не поверили. Эта легенда составляет вставной эпизод в другой легенде, об апостоле Андрее: ему по жребию нужно было отправиться с проповедью в город человекоядцев. Эти человекоядцы, по легенде, жили в какой-то приморской стране и постоянно совершали набеги на соседние страны. Взятых в плен людей они откармливали, потом поили дурманом и съедали на площади при торжественном празднестве. К этим-то людоедам и должен был отправиться с проповедью апостол Андрей. По дороге чудесным образом является ему Иисус Христос и в виде кормчего ведет корабль Андрея. Здесь Андрей и рассказывает приведенную выше легенду. После ряда мучений, которым подвергли апостола антропофаги, Андрей знамением креста побеждает дьявола, явившегося в темницу, где был заключен апостол, затопляет город водой, льющейшей из уст статуи (фонтан), окружив город огненной стеной, чтобы жители не могли бежать. Жители обращаются к Христу. Здесь опять видим рядом с христианской легендой — восточную, народную легенду о людоедах.

Постепенно развиваясь и переходя от народа к народу, эти легенды все более и более усложнялись и расширялись. Часть их органически входила в народную устную поэзию, часть же их попадала в письменность и записывалась. Таким образом, в течение длинного ряда веков образовался огромный цикл таких легенд, который размерами своими далеко превзошел само священно писание, и этот цикл выделил из себя так называемую *апокрифическую легендарную литературу*, ставшую, в конце концов, достоянием и письменности. Этот круг апокрифической легенды образовался постепенно. Путь образования легенды и памятника апокрифического, как выражения этой легенды, в общих чертах должен быть намечен и для истории русской литературы: она, став христианской, восприняла в значительной степени и легенду вообще, и апокрифическую легенду в частности, а также и отношение

¹²⁰ Издан текст в XV т. «Древностей» Московского археологического общества.

к ним, выработанное древним христианством; и здесь ее роль является в значительной степени сходной с ролью ее на родине.

Понимая так широко легенду, как мы ее определили, исчерпать все, что было принесено нам в области легенды, конечно, немислимо, но дать общее представление о том, что было принесено, и что оказало влияние на нашу литературу, представляется вполне возможным. Источниками для такого представления нам послужат, во-первых, те общие законы распространения легенды, которые, разумеется, имели место и при распространении ее на русской почве; во-вторых, анализ наиболее крупных легенд и памятников легендарно-апокрифического характера, пришедших к нам в киевский период. В последнем случае не нужно упускать из виду, что точного объема того, что было принесено, мы все же получить не можем, учитывая общее положение наших сведений о литературе киевского периода; не только в данной области, но и в других материал, дошедший до нас от этого времени, мы должны представлять лишь скудными остатками того, что было в действительности: нам по обломкам приходится заключать о целом.

Но прежде чем перейти непосредственно к обзору наиболее важных памятников рассматриваемой группы произведений, ставших достоянием нашей литературы, нужно сделать несколько предварительных замечаний, а именно: говоря о легенде, мы употребили слова «апокрифическая легенда». Относительно понимания этого термина в научной литературе существует некоторое разногласие, которое необходимо предварительно разъяснить. Когда мы употребляем название «апокриф», «апокрифическая легенда» применительно к литературному произведению, то мы имеем дело с определением чисто формального характера, стало быть, с определением условным. История этого термина и его применения в древней и поздней литературе даст нам наиболее правильное его понимание.

Прежде всего нужно заметить, что термин «апокриф» происхождения очень раннего и вовсе не христианского: он восходит ко временам гораздо более древним, чем само христианство, и употреблялся еще в языческом мире; из понятия, соединяемого с этим термином еще в дохристианское время, постепенно выработалось и христианское представление об апокрифе, которое, в свою очередь, и здесь в разные времена имело различный объем и смысл. Древнее значение термина «апокрифический», как то видно из самого смысла греческого слова (apokryphos, от глаг. apocrypto), есть «сокровенный», «тайный»; в дохристианской древности этот термин, прилагаясь к религиозным учениям и писаниям, обозначал такие из них, которые считали неудобным открывать для всех; притом, нужно заметить, выражения «апокрифическая» религия, «апокрифический» культ, писание и т. п. вовсе не означали чего-либо худого, еретического, неправильного, непригодного; наоборот, этим термином обозначалось нечто высшее, что не было и не должно было быть доступно простой необразованной массе, что знали лишь немногие, особо подготовленные, избранные. Таких культов в древности было немало; известно, что, например, в Египте было два культа: один попроще — для всей массы народа, другой — для избранных, придворных, аристократов, царей; этот последний культ считался по высоте своего учения непригодным для людей низших и скрывался от них, дабы они, не

понимая его, не исказили высокого учения. Такие культы и сочинения, где излагались учения этих культов, и носили название апокрифических; с ними соединялось представление чего-то важного, сокровенного. Этот смысл имел термин «апокрифический» и в раннюю христианскую эпоху. Многие секты, уже христианские, также имеют двойное учение — общее и частное, открытое и тайное. И в первые времена христианства слово «апокрифический», несомненно, не имело того смысла, который оно приобрело здесь потом; например, в первые века христианства пользовалась большим уважением книга Иоанна Богослова, известная под именем «Апокалипсиса»; и эта книга называлась апокрифической, то есть тайной, потому что содержала важные таинственные, облеченные в сокровенную, иносказательную форму пророчества о судьбах христианского мира.

Но история развития и распространения христианства повела к тому, что в конце концов термин «апокрифический» получил смысл, чуть не противоположный первоначальному. История сложения и развития христианства, особенно догматической его стороны, отмечена не только положительным развитием основ, данных ему его Основателем, но и оживленной борьбой между различными толкованиями этих основ у различных групп, постепенно входивших в круг христианской церкви. Первые века отмечены, иначе сказать, борьбой правоверного (ортодоксального) христианства с ересями и расколами. Различие этих групп — ортодоксальных и неортодоксальных — вытекало из различия тех культурно-национальных элементов, которые входили в круг христиан; христианин из иудеев не был по своему пониманию христианства тождественен с христианином-греком, а этот, в свою очередь, отличался от христианина-египтянина или римлянина в понимании и отношении ко многим положениям новой религии. Одним словом, первоначальная история христианства, как отмеченная борьбой между различными культурными направлениями древнего мира, отразилась самым решительным образом на их взаимоотношениях, на отношениях к одному и тому же явлению. Поэтому в одних христианских общинах одни религиозные памятники и мнения пользовались большим авторитетом, тогда как в других эти памятники не признавались столь же авторитетными и даже вовсе отрицались; на этой почве и возникло понятие о *писаниях ложных*, то есть таких, которых считающие себя ортодоксальными христиане не признавали за правильные, и которые в их глазах являлись иногда прямо еретическими, так как эти памятники, часто окрашенные специфическими чертами какого-либо местного учения, часто популярны среди еретиков и сектантов, среди этих групп пользуются авторитетом, в котором им отказывают правоверные. Таким образом, и легенда, легендарный памятник, авторитетный в одной группе христиан (чаще всего тех из них, которые принадлежали к еретикам или сектантам с точки зрения ортодоксального христианства), считался ложным, недопустимым в другой группе, как выразитель не признаваемого в ортодоксальной группе взгляда, а потому подвергался осуждению. Таким образом, возникло представление о целом цикле литературы одной группы, который являлся недоброкачественным у другой. Приверженцы этих отвергаемых книг и учений, когда им приходилось уступать в борьбе, конечно, от них не отказывались, но скрывались с ними, продолжая исповедовать их

тайно. На этой-то почве и сближались по отношению к литературным памятникам и учениям понятия о тайном, ложном, запретном в глазах одной группы верующих, и о важном, авторитетном и также тайном в глазах другой.

С накоплением подобного материала, с одной стороны, с установлением все более и более точных норм в ортодоксальной церкви — с другой, естественно возникает потребность и более точной расценки этого материала с точки зрения пригодности его для развившейся и развивающейся литературы христианства. Является необходимым определить, что может и что не может вести к правильному пониманию христианства. Так, уже в III в. подготавливается, а в IV созревает мысль о каноне, канонических писаниях. Под канонем книг, в частности книг священного писания Ветхого и Нового Завета, подразумевается собрание тех обращавшихся среди верующих книг, которые признаются чистыми источниками вероучения, в данном случае христианского.¹²¹ Установление этого канона и сыграло важную роль в истории развития и определения литературы легендарной и в частности апокрифической. Но и здесь мы видим ту же постепенность в выработке термина, что и по отношению к термину «апокриф»; по мнению тех, кто устанавливал этот канон, не все книги, не вошедшие в него, оказывались безусловно негодными, запретными, отреченными. В основу расценки книг критерием принята была степень чистоты христианского вероучения. Одни книги, за которыми установился непререкаемый авторитет, близость их к трудам основателей христианства (почему эти книги называются точнее — богодухновенными), отграничивались достаточно резко от остальных книг, враждавших среди христиан. Во вторую же группу вошли обильные легенды, наряду с прочими писаниями. Разумеется, что это разделение книг совершилось не сразу и не везде одинаково. Особенно это заметно по отношению к памятникам легендарного характера: легендой пользуются охотно и ортодоксальная церковь и неортодоксальная; часто эта легенда — одна и та же, часто она лишь мелкий вариант легенды, вошедшей в авторитетные (позднее — канонические) писания. В силу этого при расценке должна была возникнуть известная градация между писаниями священными, богодухновенными, и писаниями, не обладающими таким почетным признанием. Действительно, кроме книг священного писания образовался целый ряд писаний, которые, хотя и не признавались священными, но вполне допускались, не только как не вредные, но даже как полезные в некоторых отношениях. Эти писания носили название «*homologumena*» (в IV–V вв.), то есть такие, относительно которых состоялось согласное мнение о их безвредности или пользе (от греч. *homologeisthai*). В этот разряд вошли писания легендарного характера в большом количестве: как писания и сказания, популярные по содержанию, они считались даже полезными для неопитов, для людей, мало подготовленных для понимания высокого учения христианства. Затем уже выделили из них разряд «*anagreta*» (отреченные), или «*potha*» (вредные), под которыми понимались писания, искаженные еретиками, прямо еретические, недозволенные для ортодоксальных христиан в силу непра-

¹²¹ Такого рода собрание книг (хотя и не называвшееся канонем) представляет, как известно, собрание книг Ветхого Завета, составленное еще Ездрой для иудеев, — стало быть, термина не было, но понятие было и до христианства.

вильности мыслей, догматов; писания эти содержали в себе также легенды, распространенные в простом народе, но такие, которые не заслуживают совершенно доверия с точки зрения учения церкви ортодоксальной. Таким образом, получалось три разряда книг: 1) канонические (*canonica biblia*), 2) допускаемые (*homologumena*), 3) отреченные (*aporreta, notha*).

Как видим, в основе этой расценки наличной христианской литературы лежит известного рода принцип: степень годности или негодности того или другого писания в силу его правильности или неправильности. Но, конечно, полной устойчивостью этот принцип отличаться не мог. Само догматическое учение далеко не везде еще было однообразно установлено в деталях; христианство само еще не было одной стройной, до деталей разработанной организацией, дробясь на отдельные, исторически и культурно различно складывавшиеся общины. Тут-то и сказались, прежде всего, различия отдельных церквей в оценке отдельных явлений из области как обычаев, убеждений, так и литературы. То, что на Западе считалось даже каноническим, на Востоке было лишь дозволенным; то, что на Востоке было дозволенным, на Западе считалось отреченным, и наоборот. Не было однообразия и на самом Востоке: кое-где (например, в кипрской церкви), кроме четырех Евангелий, еще в VI в. было распространено и пятое Евангелие — апостола Петра (о страстях Христа, сошествии в ад), которое в этой церкви читалось за службами, стало быть, признавалось каноническим; на Западе же и в других восточных церквях оно не признавалось таковым, а считалось прямо недопустимым для душеполезного чтения. В Египте долгое время признавалось также пятое, но другое Евангелие — Евангелие Никодима, также страстное, на Западе же и в Византии оно прямо считалось апокрифическим.¹²² Наконец, что касается Апокалипсиса Иоанна Богослова, то в антиохийской церкви он пользовался полным признанием и уважением, на Западе к нему относились сдержанно, а на Востоке, в других местах, например в Византии, по-видимому, он не пользовался безусловным авторитетом: в богослужебной практике, принимавшей только строго каноническое писание в свой обиход, Апокалипсиса не находим; то же видим и на Западе. Еще большие колебания были по отношению к писаниям менее авторитетным. Таким образом, выработка канона, как однообразной нормы, представлялась делом нелегким. В IV в., однако, канон этот стал уже постепенно слагаться определеннее, по крайней мере в ортодоксальной церкви. Когда христианство стало дозволенной правительством религией, то необходимо было и правительству и самому христианству, чтобы последнее точнее определило себя, в своей организации представляло нечто более устойчивое, нежели отдельные христианские общины, строгий порядок в которых основывался лишь на авторитете в деле веры, на соглашении членов общины. Церковь вступает на путь законодательства, стремится в этом случае приблизиться к государству, определить к нему свои отношения, как полноправный член его. Поэтому вскоре начинается эпоха вселенских соборов. Первым является собор Никейский, который и старается вынести определенные нормы для распорядка христианской жизни. И вопрос о священном писании тоже должен был получить точное

¹²² Оно так и осталось уважаемым наравне с каноническими в абиссинской (монофизитской) церкви.

разрешение. Но первый собор в этом случае не дал точного решения, ограничившись общего рода постановлением не читать ненадежных писаний, а дала его практика государственная. Известный историк церкви Евсевий по поручению Константина Великого составляет «somation» (по-гречески), или «сogpus» (по-латыни), священного писания, то есть собрание тех книг священного писания, которые должны быть общепризнанным авторитетом, источником для знания христианства. Этот «somation» Евсевия, переписанный в ряде экземпляров, был разослан тогда же властями по всем провинциям государства, которые были ортодоксальными, с рекомендацией — принять этот «somation» за норму. Это и была первая попытка установить канон священного писания фактически. Ею определялась и остальная христианская письменность; все, кроме того, что входило в somation, то есть в канон, таким образом, оказывалось или «homologumena», или «aporrreta», или правильнее — внеканоническим. Следующим, вполне естественным шагом в определении канона был список, перечень книг, принятых в канон (следовательно, остальные были внеканонические), то есть получалось два разряда: книги канонические и книги неканонические; но последние не все были одинакового достоинства: среди них были и допускаемые, и отвергаемые церковью. Список книг канонических составить более легко при наличии Somation, как он сам составиля путем отбора; произвести же перечень всего неканонического (внеканонического) уже гораздо труднее: такой список не обнимает всего, как бы громаден он ни был; внести одну определенную норму в эту пеструю литературу, расцениваемую различно в различных группах даже ортодоксальной церкви, было едва ли возможно: большая внутренняя свобода, основанная на вере и убеждении, которая отличает раннюю церковную общину, с трудом уступала централизующей регламентации, особенно когда речь шла о таких второстепенных по значению (сравнительно) вещах, как писания внеканонические. Выгоднее начать было с конца — перечислить aporrreta. Так и было: списки писаний то в две группы (canonica и aporrreta), то в три группы (canonica, homologumena, aporrreta) издавались время от времени. С течением времени, однако, разряд homologumena из этих списков пропадает, как такой разряд, который и учесть трудно, но который никто не может смешать ни с каноническим писанием, ни с перечисленными в списке aporrreta, т. е. остаются в перечнях те книги, которые должно читать, и книги, которые не должны быть читаемы. Таким образом средний термин, обнимавший неканоническое, недозволенное писание, а в том числе и легенду, опять остается без точного определения; а термин aporrreta сливается с термином «аросурфа»; в последнюю группу аросурфа, таким образом, входит не ортодоксальное писание, а писание еретическое, легенда, признаваемая неправильной, искаженной, ложной. Признание того или иного писания или легенды неправильным покоилось на несоответствии ее с тем, что признавало истинным, заслуживающим доверия мнение церкви, прежде всего основывавшееся на том, что давало каноническое писание и священное предание; поэтому в числе апокрифов могли оказаться как писания, противоречащие признанной норме церкви, писания, по содержанию еретические, и писания, ложные по другим причинам, например, несогласные с преданием ортодоксальной церкви, прежде

всего приписываемые авторству авторитетных лиц (чем поднимался авторитет и писания), но, по мнению церкви, им не принадлежащие, так называемые «pseudepigrapha» (что значит «ложно надписанные»), хотя в своем содержании зловредного ничего не заключающие (например, Евангелие Иакова). Все это и есть легенда апокрифическая, писание апокрифическое, как содержащее эту легенду или приписанное ложно автору, которому оно не принадлежит. Такой смысл должно иметь понятие «апокрифический», как оно сложилось исторически. На это следует обратить особенное внимание: дело в том, что у старинных ученых-богословов держался совершенно неправильный взгляд на значение апокрифа как термина. Эти, преимущественно западные, старинные богословы, а за ними и некоторые наши русские ученые, воспитанные на взглядах этих ученых (например, Порфирьев), полагали, что апокрифическим следует называть все то, что, рассказывая о событиях, известных по каноническому писанию, сообщает какие-нибудь подробности, не находящиеся в этом священном писании, или рассказывает о том, чего нет в каноническом писании, то есть нормой для определения апокрифа является не канон, а содержание канонических книг. Ясно из того, что сказано о постепенной выработке канона, что такое мнение будто неточно, не будет соответствовать действительности, истории самого канона. Нужно вспомнить о той массе писаний и легенд, которые не признавались священным писанием, которые по содержанию от него отличались, однако вовсе не считались ни еретическими, ни заслуживающими осуждения, тогда как апокриф — это то, что осуждается, отвергается, как ложное, неправильное. Стало быть, если мы апокрифическим будем считать все, что не входило в состав священного писания, то мы незаконно расширим понятие «апокрифический». Несомненно, что огромную массу подобных писаний сама церковь не признавала безусловно правильными, по авторитету равными каноническому писанию, но и не отвергала.

Собственно говоря, еретической легенды, как рассказа, фабулы, и нет: если она когда и была, она исчезла вместе с самими ересями; может быть лишь еретическое истолкование общехристианской легенды, применение легенды неправильное. Общехристианская легенда (так сказать, нейтральная сама по себе, как фабула) может получить еретическую окраску, и тогда она становится вредной и подлежит опровержению, запрещению. Поэтому очень часты случаи, что какое-нибудь сказание, легшее в основу апокрифического писания, принимали и читали лица даже высокообразованные, стало быть, умевшие отличить правильное от неправильного. Таких сказаний и легенд, которые до сих пор признаются церковью, действительно немало. Так, одна очень поэтичная легенда и до сих пор читается в наших церквях на Пасху после Светлой заутрени, перед обедней. Она входит в состав так называемого «Огласительного послания», принадлежащего Иоанну Златоусту: «Послание» изображает ту светлую радость, ликование, которые охватывают человека и весь мир по поводу воскресения Христова. В сочинении много отдельных поэтических картин. Одной из таких является картина сошествия Иисуса Христа в ад. Как известно, об этом событии в священном писании говорится очень немного и кратко (см. Матф. XXVII, 51–53): о землетрясении, о катапетазме и воскресении многих святых в момент смерти Христа. Здесь же

дается целая картина сошествия Иисуса Христа в ад.¹²³ Стало быть, все это взято из легенды. Та же легенда лежит в основе «Никодимова Евангелия», где во второй его части подробно рассказывается о схождении Иисуса Христа в ад; а «Евангелие Никодима» церковью признано апокрифическим. Та же легенда разработана и в «Слове Евсевия на великий пяток о сошествии Иоанна Предтечи в ад» еще подробнее; «Слово Евсевия» — не каноническое писание, как и «Слово Иоанна Златоуста», но и не апокрифическое. Отсюда вывод: одно содержание легенды, не находящейся в священном писании каноническом, не делает ее апокрифической. Она апокрифической становится лишь по формальной причине: когда, входя в состав памятника, она вместе с ним подвергается запрещению; а это запрещение выражается формальным актом церкви, например, постановлением собора, занесением в признаваемый церковью index — список запрещенных книг. Если мы возьмем «Житие Богородицы», написанное Епифанием (IV в.), то придем к тому же заключению: о жизни Божьей Матери мы из священного писания знаем очень мало, несмотря на то, что она — такое важное лицо в христианском миросозерцании. Однако в этом обширном «Житии Богородицы» мы находим собранным целый цикл легенд о Богородице, распространенных во время Епифания, пользовавшихся уважением в его глазах. Но значительную часть тех же легенд найдем мы и в апокрифических писаниях, однако это не сделало сочинение Епифания апокрифическим; а часть легенд, служивших источником Епифанию, оказалась апокрифической, будучи занесена в index. Таким образом, церковь сама пользовалась и пользуется христианской легендой в широком размере, видя в ней заслуживающее доверия священное предание; легенда, популярная среди еретиков, вошедшая в писания, не признаваемые заслуживающими доверия, отвергается; но легенда в отверженном писании часто та же, что и в допуссаемом. Поэтому становится понятно, что издававшиеся церковью начиная с IV–V вв. списки, или индексы книг ложных, отреченных, очень мало могли регулировать развитие легенды, в том числе легенды апокрифической, прекращать распространение последней. На людей благочестивых, образованных богословски, списки производили свое впечатление, заставляя не брать в руки и не читать запрещенных книг, но на массу, не способную критически отнестись к материалу, увлекаемую потребностью эстетического и поэтического (а это давала легенда) и доступного разумению, этот список действия производить не мог, и легенда, и православная и еретическая, пользовались большим распространением. Легенда согласовалась с народным сознанием, и сама церковь, запрещая то или иное писание, сама же пользовалась легендой, входящей в состав этого писания. Таким образом, легенда продолжала существовать, оказывая сильное влияние на народное миросозерцание; она для малокультурных народных масс значила даже больше, чем само священное писание, отвлеченные догматы и возвышенные мысли которого были малодоступны простому человеку, особенно недавно ставшему христианином. Легенда же преподносила ему все, правда в упрощенном виде, в конкретных образах, в понятном и вполне доступном виде, давала объяснение и ответы на многие вопросы, которые были лишь

¹²³ См. это Слово в «Службе на великий день Воскресения Христова»; отдельных изданий этой Службы, и старых и новых, много.

намечены в священном писании. Эту легенду, в том числе и заключенную в апокрифические писания, христианство принесло и нам.

Переходя к рассмотрению судеб этой легенды у нас на Руси, мы видим, что она у нас прошла те же стадии, что и в Византии и на Западе. Когда христианская литература стала водворяться на русской почве, положение христианской легенды в Византии было таково, что те общие вопросы, которые могли подниматься в связи с ней, были уже давно разрешены. Легенда продолжала существовать, изменяясь иногда настолько, что теряла свой первоначальный смысл, иногда вновь зарождаясь, иногда сохраняя довольно древние черты; но, во всяком случае, в это время (IX–X в.) не было еще периода упадка христианской легенды. Если она развивалась медленно, то тот запас, который остался от старого времени, был достаточен для удовлетворения религиозных и поэтических потребностей широких масс, особенно новокрещенных. Сам характер легенды в древнехристианском мире, то есть характер народный, сохраненный ею, должен был способствовать жизненности легенды.

Таким образом, при соприкосновении Руси и Византии на религиозной и культурной почве, несомненно, христианская легенда также должна была сыграть свою роль и здесь, как средство, наиболее доступное для христианизации некультурных элементов русского общества, из которых оно сплошь, за немногими единичными исключениями, и состояло. Это проникновение христианской легенды в народное миросозерцание и в русскую письменность замечается с очень раннего времени. Насколько велико было это влияние христианской легенды рядом с влиянием перешедшей остальной христианской письменности, это вопрос другой. Мы можем говорить о том, насколько могло быть велико влияние легенды, а не о том, каково это влияние было в действительности, — конечно, в зависимости от жалкого состояния источников, по которым мы можем вообще судить о древнейшем киевском периоде нашей литературы. Целый ряд наших представлений в этом случае естественно носит характер априорных, хотя и вполне вероятных, все же оправдываемых известными уже фактами, предположений.

Главными деятелями, перенесшими к нам содержание византийской литературы в значительном объеме и в том числе и христианскую легенду, были прежде всего южные славяне, ранее нас воспринявшие эту литературу от греков, затем те же греки, которые в значительном количестве направились на Русь; наконец, и более близкие непосредственные связи с христианским Востоком несли к нам и устным путем тот же материал. Поэтому вопрос о том, что получено было нами из византийской христианской легенды, составляет вопрос первостепенной важности для изучающего древнюю нашу литературу. Но состояние наших источников не дает нам возможности дать на это точный ответ; в особенности это трудно по отношению к литературе средних и низших классов, среди которых и сама письменность была распространена мало, заменяясь в огромном большинстве случаев устной передачей, преданиями, которые до нас могли дойти только письменным путем, малодоступным этой массе; и в исключительных лишь случаях достигла эта легенда (несомненно на деле очень обильная в древнее время) до наших дней в устах народа в своем первоначальном виде. Таким образом,

главным источником для знакомства с легендарно-апокрифической литературой в киевский период остается все та же письменность, или, лучше сказать, ее остатки. Но попытка и по отношению к легенде и апокрифу представить себе степень их распространения, тем не менее, возможна. Поэтому, прежде всего, желая определить содержание и объем легендарно-апокрифической литературы, перешедшей к нам на Русь из Византии, мы должны обратиться к древним памятникам и поискать там указаний и свидетельств относительно этого. Действительно, мы такие указания в них находим.

Первые указания и у нас, как и в Византии, дают упомянутые раньше индексы, списки книг «истинных и ложных». Так, в известном уже нам «Изборнике Святослава» 1073 г. мы встречаемся со списком книг истинных и ложных. Это упомянутая выше статья сборника (л. 253) «Богословьца от словесь».¹²⁴ статья состоит собственно из двух перечней: один — книг истинных, другой — а) книг истинных, б) книг, числящихся вне этих истинных, и в) книг «съкровьныхъ», апокрифических; первый перечень приписан Богословцу (вероятно, Иоанну), второй — составлен каким-то неизвестным нам Исидором. Что касается книг истинных (канонических), то Исидор насчитывает их шестьдесят в обоих заветах; «вне» этих шестидесяти («свене 60») — восемь книг; сокровенных (апокрифических) книг перечислено 25. Этот список восходит к греческому оригиналу,¹²⁵ обнимает он только Ветхий и Новый Заветы, не включая сюда книг, по содержанию не охватываемых каноническим писанием. По своему типу список Исидора архаический: он признает еще промежуточный отдел («вне 60»), соответствующий знакомым нам выше *homologumena*. Чтобы оценить значение этого списка ложных книг, надо обратить внимание на то, что он переведен, как сказано, с греческого, то есть указывает прежде всего на ложные книги, известные Исидору в Византии: были ли эти же книги все известны и на Руси, ответа на это список не дает. В самой греческой письменности этот индекс представляется не вполне уже соответствующим действительному составу апокрифической письменности времени перехода ее на Русь. В эпоху IX–XI вв., когда появлялись первые переводы апокрифических произведений и первый перевод их списка на славянских язык, объем этой письменности и сами памятники ее уже претерпели значительные изменения сравнительно с объемом и редакциями памятников этой литературы в V–VII вв., к которым относится составление самого индекса, отразившего, естественно, тогдашнее наличие апокрифической литературы; в самой Византии этот индекс носит характер уже не действующего закона, а документа исторического. К IX–XI вв. в самой Византии многие из упомянутых в индексе писаний уже исчезли из обращения и не могли быть переданы нам, другие изменили свои редакции и, стало быть, могли не подходить под краткое определение индекса (в виде заглавия запрещаемого сочинения), третьи — апокрифы, неизвестные во время составления индекса, получили позднее и в эпоху переводов на славянский популярность и, таким образом, не могли оказаться в индексе;

¹²⁴ Целиком издана вместе с другими аналогичными текстами в *Летописи занятий Археографической комиссии I* (1862), стр. 9–10, *А. Н. Пылиным*.

¹²⁵ Он издан Пылиным там же, стр. 11; носит он также имя Григория Богослова, как автора; см. там же, стр. 13.

наконец, четвертые могли даже, продолжая существовать, изменить свое заглавие и также не отвечать прямым указаниям индекса. Таким образом, прежде чем, пользуясь славянским переводом индекса, решать, что тот или другой из известных доступных нам текстов есть апокрифический, переведенный с греческого, мы должны каждый раз решать ряд других вопросов:

1. Является ли интересующий нас текст действительно тем, который имел в виду индекс в своем запрещении?

2. Был ли данный текст апокрифом, считался ли запретным в то время, когда он переводился на славянский?

3. Относился ли этот текст по времени к киевскому периоду?

Обращаясь же к самой статье о книгах истинных и ложных, мы также должны, естественно, себя спросить, как сказано выше: были ли все писания, запрещенные индексом (если даже они известны по-гречески), в нашей литературе в переводе? На этот вопрос, поскольку нам известна византийская и славяно-русская письменность, должны мы часто отвечать отрицательно. Так, если мы возьмем индекс «Сборника Святослава», его указания, то найдем: а) упомянутые в нем «Молитва Иосифа», «Елдад», представляя старые апокрифы, в самой Византии IX–XI вв. не были уже известны, б) «Обиходы и учения апостольские», «Павлово деяние» — старые гностические (III–IV вв.) апокрифы — уже заменились стертыми еретическими чертами «Деяниями» отдельных апостолов и, не преследуемые индексами, как озаглавленные иначе, и не имевшиеся им в виду, свободно обращались в Византии, откуда перешли и к нам, в) Псалмы Соломона, Евангелие Варнавы известны по-гречески, но неизвестны в славянских и русских текстах и т. д. С другой стороны, указанные индексом Адам, Енох, патриархи (12), Иаковля повесть — действительно сохранились в византийской письменности до времени перевода их на славянский язык и через юг славянства еще в киевский период перешли к нам. Напомним, что формальное запрещение индекса не мешало распространению апокрифа в широких массах, даже едва ли знавших о самом индексе. Доказательством этого является литературная история этих переводов, возводящая их по языку, по связям с остальной литературой ко времени киевскому.

Самым же лучшим доказательством того, какие апокрифические писания действительно существовали в нашей древней Киевской Руси, было бы, конечно, наличие текста, содержащего такой памятник и принадлежащего по времени написания к XI или к XII в., вообще ко времени киевского периода. Действительно, такого рода тексты мы имеем, хотя и в весьма ограниченном количестве. Затем, другим средством должны служить указания посторонних источников: какой-либо русский по происхождению памятник, заведомо относящийся к киевскому периоду, пользовался уже славянским текстом апокрифа: ясно, что в это время такой текст уже был известен автору памятника и, весьма вероятно (при слабом знании у нас языка греческого), уже в славянском переводе. Наконец, есть еще третий способ: это определение текста на основе взаимных отношений между русской литературой и южнославянскими: если какой-либо апокрифический памятник существовал в сербской или болгарской литературах древнего времени и пользовался распространением, то вполне вероятно предположить,

что он перешел и на Русь: она ведь находилась под сильным влиянием южного славянства, восприняла в полном почти объеме в себя южнославянские переводы и оригинальные памятники. Вот, стало быть, те рубрики, по которым мы можем вести свой обзор легендарно-апокрифической литературы киевского периода.

Что касается самих текстов апокрифических памятников, то от XI в. сохранился, правда в ничтожном отрывке, один. Эта рукопись содержит в себе отрывок из апокрифических «Деяний апостолов», отмечаемых в индексах ложных книг под общим заглавием «Обиходы и учения», именно — отрывок из «Деяний апостола Павла и Феклы». Святая Фекла является ученицей апостола Павла, много ему помогает в его миссионерской деятельности, сопровождает его, затем попадает вместе с ним в Рим и вместе с ним принимает мученическую кончину.¹²⁶

От XII в. мы имеем апокрифическое «Хождение Богородицы по мукам».¹²⁷ Эта легенда в высшей степени интересна для русской литературы. Содержание ее таково. Богородица умоляет сына своего Иисуса Христа, чтобы он показал ей места мучения грешников после их смерти. Христос исполняет ее желание. В сопровождении архангела Михаила, который служит ей путеводителем и дает разъяснения, Богородица посещает эти места мучения, видит, как люди подвергаются различного рода мучениям (река огненная, в ней кто по пояс, кто по горло; других ест червь неусыпаемый, иные повешены на крючьях; иных грызут лютые змии и т. д.), смотря по тем грехам, которые они совершили при жизни. Богородица в ужасе от всех этих мук направляется к престолу сына своего и вместе с архангелами, святыми и апостолами умоляет помиловать всех грешников и избавить их от ужасных мучений. Но во имя высшей справедливости Иисус Христос признал невозможным помиловать их; однако, внимая мольбам Заступницы рода человеческого Богородицы и святых, делает грешникам большое облегчение: от четверга Великого и до Святой Пятидесятницы иметь они будут покой от мучений, чтобы прославлять Отца и Сына и Святого Духа. И отвечали все грешники: «Слава милосердию Твоему!». По своему характеру легенда, как видим, принадлежит к многочисленным легендам так называемого эсхатологического характера.¹²⁸ Само собой разумеется, что такие легенды всюду должны были иметь большой успех, и в частности, у славян могли легко привиться: вопрос о состоянии человека после смерти, как великая загадка, интересовал человечество всегда и везде. Перейдя на Русь и к славянам, прежде всего легенды эти имели здесь достаточную почву. Вспомним свидетельства византийских историков, например Прокопия, что славяне, хотя и «не имеют религии», но веруют в загробную жизнь, что представляют ее подобной жизни на земле, и что это нашло себе отражение и в самом погребальном обряде. В самой Византии таких эсхатологических легенд,

¹²⁶ Текст по этой рукописи издан И. И. Срезневским в «Памятниках древнерусского письма и языка» (1863 г.), стр. 170–171.

¹²⁷ Параллельно с греческим текстом по такой рукописи (Троице-Сергиевой лавры) издано Срезневским же (там же) и Тихонравовым в «Памятниках отреченной литературы», II, 23.

¹²⁸ Эсхатологическим памятником принято называть такой, который трактует о последней судьбе человека, его смерти, о загробной жизни, наконец о последних судьбах мира и человечества.

представляющих часто смешение древнееврейских, восточных и других элементов, было немало. К числу таких сказаний о загробном мире и о будущей жизни, о кончине мира относятся и канонический Апокалипсис Иоанна Богослова, и апокрифические «Откровение Мефодия Патарского о последних веках», «Откровение апостола Павла» и неапокрифические «Видение Андрея Юродивого», «Житие Василия Нового» и многие другие. К этому же роду легенд принадлежало и «Хождение Богородицы по мукам».¹²⁹ Оно давало свой ответ на этот мучительный вопрос, ответ ясный: оно соединяло идейно, ставило в связь здешнюю жизнь с тамошней, основывая эту связь на началах христианской этики, идее возмездия. Кроме того, этот памятник был одним из первых, положивших вместе с церковной и канонической литературой начало культу Богородицы, целому циклу поэтических произведений, являвшихся выражением этого культа на Востоке и на Западе. Таким образом, можно предполагать, что это «Хождение Богородицы» по самому своему характеру, содержанию должно было проникнуть на Русь очень рано и должно было иметь большой успех, так как оно трактовало о вопросах, которые не были чужды миросозерцанию русского человека даже еще до принятия им христианства. Эсхатологическая литература вообще должна была оказать влияние на наше миросозерцание вообще, найти себе отражение в устной и письменной литературе. Так было и с «Хождением Богородицы по мукам»: оно, по-видимому, очень плотно входит в самосознание русских читателей, притом весьма рано: в XII в. существует уже в списке на русском языке, воспринимает в себя элементы нашей бытовой обстановки. Это последнее видим в одном месте самого текста при сравнении его с греческим оригиналом: Богородица видит в аду множество мужей и жен, спрашивает архангела: «Кто это?» и получает ответ: «Это те, кто не веровал в Отца, Сына и Святого Духа, и за то они так мучатся» (греческий текст). Славянский текст, однако, от себя продолжает: «и вероваша юже ны бе тварь Бог на работу створил, то-то они все боги прозваша: сълнце и месяц, землю и воду, звери и гады: то сетнее и человекьска имена на утрия (?): Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на боги обратиша, бесом злым вероваша, до и доселе мракъмь злым одържими суть. Того ради сде тако мучаться», то есть люди эти мучаются за язычество, в частности за поклонение языческим богам, именно — русской аристократической религии. Значит, еще в XII в. были на Руси люди, которым нужно было напоминать о греховности поклонения языческим богам («доселе мракъмь одържими суть»). Таким образом, «Хождение Богородицы по мукам» обнаружило значительную жизнеспособность при приспособлении к русскому миросозерцанию XII в. Дальнейшая литературная история этого апокрифа еще более подтверждает это: «Хождение Богородицы по мукам» дало материал и основу для народно-устного духовного стиха, дошедшего в устах народа до сих пор.

В этой жизнеспособности и влиянии на миросозерцание «Хождение» не является одиноким. На эти же следы приспособления переводных памятников

¹²⁹ О популярности этого рода произведений также на Западе свидетельствует, например, «Божественная Комедия» Данте, построенная по той же схеме и притом в явной зависимости от упомянутого выше «Откровения апостола Павла», по плану и содержанию дающего, в свою очередь, аналогии к «Хождению Богородицы».

к русскому мирозерцанию мы можем указать и по отношению к другим, перешедшим к нам из Византии в готовых южнославянских переводах памятникам. Это доказывают русские сочинения, хронология которых может быть довольно прочно установлена, и которые пользуются той или другой легендой, тем или другим апокрифом, перешедшим из Византии путем перевода, приспособлявая их или к условиям русской жизни, или к своему содержанию. При этом надо заметить, что иногда только из таких указаний мы узнаем об известности в русской письменности древнего времени того или другого переводного апокрифа: древних, восходящих к киевскому времени, текстов такого памятника чаще всего мы не имеем. А исходя из общих условий развития нашей письменности, мы в большинстве случаев предполагаем и посредство южнославянской литературы: отзвуки текста, известного нам по-гречески, в русском памятнике находят себе подтверждение в южнославянском тексте, что вполне естественно: при слабом знакомстве с греческим мы пользуемся слугами южных славян, дающих нам текст в своем переводе на языке, близком и понятном для русского, особенно в то время (ср. роль староболгарского языка в качестве русского литературного). К числу таких указаний, наиболее подтверждающих наше положение, мы можем отнести другое большое и пользовавшееся большим распространением сочинение, тоже эсхатологического характера: так называемое «Откровение Мефодия Патарского о последних временах».¹³⁰ Это «Откровение» долгое время не считалось апокрифическим: так, только в индексах XVII в. оно значится в качестве книги ложной, в индексах же более ранних оно отсутствовало. Оно приписывается некоему Мефодию, причем одни полагали, что оно принадлежит известному христианскому писателю III–IV в., епископу Патарскому, другие — Мефодию, патриарху Константинопольскому, писателю IX в. Но несомненно, что основные элементы этого произведения довольно ранние: в том же виде, в каком мы знаем этот памятник в греческих текстах и латинском древнем (уже VIII в.) переводе, «Откровение» должно было сложиться едва ли раньше последней четверти VII в., как это принято теперь в науке. Содержание его в кратких словах можно передать следующим образом: вначале говорится о сотворении мира, об Адаме и Еве, но довольно кратко; затем, быстро пробегая историю Ветхого и Нового Завета, автор «Откровения» переходит к описанию событий, долженствующих непосредственно предшествовать кончине мира; все заканчивается поэтической картиной момента перед самым началом Страшного суда. Схема рассказа — типично византийская. Это наиболее явствует из той основной черты, которая красной нитью проходит через все сочинение: судьба христианства, более того, судьбы всего человечества и всего мира теснейшим образом связаны с судьбой Константинополя: Константинополь является, так сказать, палладиумом христианства, без которого оно не может существовать; кончина мира непосредственно связывается в представлении автора сказания с кончиной Константинополя как центра

¹³⁰ Этому тексту посвящено специальное исследование В. М. Истрина «Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты». (М., 1897 г., в Чтениях Общества истории и древностей). Здесь же приведена и вся предшествующая литература об этом апокрифе.

христианского мира: даже Иерусалим в этом отношении не может быть поставлен в ряд с ним.¹³¹

В числе событий, показывающих близость наступления Страшного суда, легенда рассказывает, что после того, как последний царь греческий среди общего мира и тишины взойдет на Голгофу и предаст царство свое Богу, перед самым пришествием Антихриста, отверзнутся северные врата и на умиротворенную, ликующую землю придут «поганные народы», затворенные когда-то в горном ущелье Александром Македонским, растлят и осквернят землю, но Господь пошлет на них архангела и истребит их в один миг. Тот же эпизод можно найти и в других эсхатологических сказаниях, например, в «Житии Андрея Юродивого» (см. у Тихонравова, Соч., I, 235–236), представляющих более подробную обработку того же основного сказания о кончине мира и Византии, что и «Слово Мефодия». Такого рода сказания можно найти и в апокрифическом «Пророчестве Даниила», и в средневековом романе об Александре Македонском, во второй редакции которого, в славянских текстах, входящих в состав Хронографа, есть вставка (из того же Мефодия) о нечистых народах. Эта легенда о нечистых народах, которым предстоит явиться перед кончиной мира, очень рано стала известна на Руси, воспринята была живо и непосредственно. Писатель, у которого мы находим о ней упоминание — один из создателей нашего летописного начального свода, живший не позднее конца XI в. По поводу нашествия на Киев в 1096 г. половцев, которые тогда впервые явились неожиданно под предводительством «шелудивого» Боняка, опустошили все окрестности, ворвались в Печерскую лавру («нам, — так мог говорить только современник, печерский монах, сам переживший погром, — сущим по келиям, почивающим по заутрени»), ограбили монастырь, причем «укоряху Бога и закон наш» и «ина хулная словеса глаголаху на святыя иконы», — летописец и вспоминает о тех нечистых народах, которые должны выйти перед концом мира и осквернить своей мерзостью мир; с ними он сопоставил половцев. При этом летописец передает и само сказание, как Александр Македонский заклепал эти нечистые народы в горах, и как они должны выйти перед вторым пришествием и, относя к ним и половцев, добросовестно добавляет: «Мефодий же свидетельствует о них» («яко же сказает о них Мефодий Патарийский»), причем тут же дает цитату из известного нам «Слова» этого Мефодия, а кстати передавая и свой разговор с Гюрятой Роговичем (новгородцем), который передает еще подробности из того же сказания, только в применении к каким-то северным народам-соседям, югре и самоедам.¹³² Ясно, что летописец вспомнил именно апокрифическое сказание Мефодия Патарского, и половецкий погром напомнил ему о предстоящем, предсказанном появлении нечистых народов; он и решил, что, значит, скоро должно быть второе пришествие, и привел в летописи это соображение с указанием на источник. Это — ясное доказательство того, что эсхатологическое апокрифическое «Откровение» рано пользовалось большим распространением в Киевской Руси среди людей, стоящих близко к церкви: во всяком случае, в нем не видели чего-либо

¹³¹ Содержание «Слова» Мефодия превосходно, в сжатой форме изложено у Н. С. Тихонравова, Соч., I, 231–232.

¹³² См. Лаврентьевскую летопись под 1096 г. (3 издание, стр. 224–225).

еретического, противоречащего духу христианства, наоборот, им пользовались, его цитировали, как вполне заслуживающее доверия.

К числу подобных же ранних упоминаний можно отнести и другое указание на весьма распространенный еще в христианской древности апокриф, именно, на так называемое «Первоевангелие» Иакова, которое, хотя и запрещалось и греческими, и славянскими индексами как апокрифическое, под заглавием «Иаковля повесть», за то, что приписывалось Иакову, брату Господню по плоти, но, несмотря на это, свободно распространялось и целиком, и по частям под другими названиями, например, «Слова на Рождество Пресвятыя Богородицы», «Слова на Рождество Христово», помещаясь даже в таких уважаемых сборниках, как «Златоусты».¹³³ Это «Евангелие Иакова» повествует, главным образом, об обстоятельствах жизни Богородицы: о ее рождении, воспитании, о благовещении, наконец, о рождении Спасителя, причем передает такие подробности, каких мы не видим в канонических писаниях (которые, вообще говоря, излагают события из жизни Богородицы очень кратко). Этот апокриф, несомненно, существовал рано в древней Руси и пользовался большим распространением; судя по языку, который сохранил многие довольно древние черты, славянский перевод должен относиться к весьма древнему времени, может быть даже к кирилло-мефодиевской эпохе. Популярность этого «Первоевангелия» понятна: личность Богородицы всегда и везде была одной из центральных фигур, к которой стремится христианская мысль, и которая могла возбуждать особый интерес христиан; это отразилось и на христианском богослужении, где Богоматери отведено такое почетное место «предстательницы рода христианского», что и выразилось в богатой религиозно-поэтической церковной богослужебной литературе (Иоанн Дамаскин, Иосиф, творец канонов, Роман Сладкопевцев — все они дали ряд произведений, посвященных Богоматери); культ Богоматери нашел себе яркое выражение в христианском искусстве Востока и Запада. Поэтому подобные легенды, давая целый ряд поэтических подробностей, распространялись с большим успехом почти сейчас же вслед за появлением христианства у новых народов. И один из русских писателей XI в. — Иаков Мних, автор сказания об убиении святых князей Бориса и Глеба, — дает положительные указания на пользование этим апокрифом. Положим, он, в отличие от летописца, не ссылается непосредственно на свой источник, но факт пользования именно Первоевангелием несомненен. В ряду многих других эпизодов из жизни Богородицы, ее родственников в Первоевангелии рассказывается о том, что послы Ирода, которые разыскивали младенца Иисуса, чтобы его убить, пришли к Захарии, отцу Иоанна Крестителя, требуя выдачи младенца; но Захария, бывший в это время на служении в храме, отозвался незнанием, где находится его сын (Елизавета же, слыша об избииении младенцев, бежала с отроком в пустыню, и, спасаясь от преследующих ее воинов, скрылась в горе, разверзшейся чудесно и сохранившей ее в своих недрах до тех пор, пока не миновала опасность), — послы Ирода убивают его. Убийство происходит в храме между алтарем и жертвенником, во время богослуже-

¹³³ Подробнее см. в работе *М. Сперанского* «Славянские апокрифы Евангелия» (М., 1895), стр. 27.

ния. Но свершилось чудо: кровь Захарии, протекшая между алтарем и жертвенником, затвердела и так и осталась в виде напоминания о совершенном злодеянии. Положение Захарии, стоящего перед убийцами и невинно обреченного на смерть, вспомнилось Иакову Мниху, когда ему пришлось рассказывать о Борисе, окруженном подосланными Святополком убийцами, и он свой рассказ изложил словами эпизода из «Первоевангелия». Ясно, таким образом, что Иаков Мних пользовался апокрифом, совершенно не сознавая его отреченности.

Подобные точки соприкосновения мы найдем и еще не у одного писателя киевского периода. Например, это пользование апокрифической легендой мы можем констатировать и у Кирилла Туровского (XII в.), риторические украшения которого в его проповедях несомненно говорят нам об этом пользовании апокрифическим материалом. Так, он пользуется так называемым «Плачем Анны», который относится к числу эпизодов того же «Первоевангелия». Сущность его заключается в том, что Анна, будучи неплодной и очень сокрушаясь об этом, вышла в сад и там в одиночестве горько плакала о своем горе. Подняв глаза вверх, она увидела на дереве гнездо; это ей еще сильнее напомнило ее бесчадие; ее горе и вылилось в поэтическое «Плаче»,¹³⁴ после чего и получила откровение, что молитва ее услышана. Этому «Плачу» или подобному ему и подражает начитанный Кирилл Туровский в своем «Слове» о снятии с креста и о мироносцах,¹³⁵ разумеется, применяя его к своим целям и потому изменяя.

Таким образом, ясно, что христианская легенда имела довольно большое применение в Киевской Руси, простирая свое влияние на оригинальную русскую литературу с почти первых ее шагов.

Влияние это выражалось не только в перенесении в русскую литературу нового для нее содержания, но и миропонимания: сюда приносилось христианское мирозерцание в том виде, как оно вырабатывалось в тех странах, откуда шла эта легенда, в частности, в Византии и Болгарии как главных источников для усвоения легенды и понимания христианства. Поэтому для более точного определения этого влияния легенды мы должны постоянно учитывать и данные, характеризующие это мирозерцание в этих старших, нежели наша, литературах. Рядом с византийской литературой, выразительницей идей которой была вся переводная литература древней Руси, и болгарской, несшей то же византийское понимание христианства, мы не можем не считаться с тем, что было выработано Болгарией уже более или менее самостоятельно: это специально болгарское могло отразиться, рядом с общехристианским, и у нас: и действительно, так или иначе отразилось. Из таких специально болгарских явлений наиболее крупным и важным для развития литературы является так называемое *богомильское движение* X–XI вв. Не входя в подробности его истории,¹³⁶ ограничимся

¹³⁴ Этот «Плач» см. у *М. И. Сухомлинова* «Рукописи гр. Уварова», т. I, I (СПб., 1858), стр. XXIX.

¹³⁵ См. там же, стр. 26–27.

¹³⁶ О нем см. у *Пыпина* и *Спасовича*, *История славянских литератур*, изд. 2, т. I, стр. 63 и след. Ценную работу по богомилству представляют «Материалы и заметки по старинной славянской литературе» *М. И. Соколова* (М., 1888).

общей его характеристикой, достаточной для определения его роли в истории развития легенды на русской почве. Богомилство, как религиозное миросозерцание, является по существу выражением проведенного с прямой последовательностью христианского дуализма вообще, но осложненным влияниями крайних дуалистических же учений древнего и раннехристианского Востока (откуда, как отзвук манихейства (III в.) и позднейших павликианства и мессалианства, оно и развивалось). Все существующее в мире богомилы возводили к деятельности двух начал, первоначально казавшихся равносильными, Бога и сатаны: Богу принадлежит начало духовное, все благое, сатане — начало материальное, все злое; все видимое и совершающееся в мире есть проявление той или иной силы. Сам акт искупления рода человеческого, по богомилству, есть акт борьбы между этими силами: освобождение человечества от власти сатаны. Но власть дьявола-сатаны и в Новом Завете не уничтожена окончательно: в искуплении, в христианстве человек, если и получил победу над темной силой, но постоянно должен бороться: обладая свободной волей, он должен избирать, уметь узнать благое, чтобы не подпасть греху, этому созданию дьявола. Высокая нравственность, аскетизм рядом с отрицанием официальной церкви как искажившей истинные основы христианства (они были лишь в первобытном христианстве), впадшей во власть «мира», обладаемого сатаной, отличают богомила. С другой стороны, это упрощение миропонимания, разделяющего все на «божие» и «сатанино», благое и злое, упрощало до крайности понимание как самого христианства, так и окружающего, делало это учение доступным малокультурной массе, народным, близким миропониманию простых людей, легко и наглядно разрешало все вопросы богословского и вообще вероисповедного характера, малодоступные в своем ортодоксальном виде для неподготовленных. Эта демократическая религия богата легендой, легко укладывавшейся в ее простые рамки, легко упрощавшейся. Поэтому у богомилов циркулирует масса апокрифов, в большинстве не ими созданных, но ими переработанных, чаще истолкованных, приспособленных к их учению. Этим объясняется, почему богомилы могли сыграть крупную роль в качестве распространителей не только апокрифа, но и легенды вообще.

Естественно предположить, что при том живом общении, которое устанавливалось у Руси с южным славянством, в частности с Болгарией еще в IX–X вв., богомилская легенда могла проникать и к нам, оказывать влияние и на наше миросозерцание. Поэтому мы находим и у нас памятники, связанные с богомилством в Болгарии, испытавшие на себе его влияние. С другой стороны, богомилства как учения, как цельного миропонимания, как особой этической системы, мы на Руси не видим. Это кажущееся противоречие находит себе объяснение в том, что специфически богомилские черты памятников, переходивших к нам, попадая в иную среду, не прививались, не могли дать развития: у нас воспринималась фабула рассказа, а тенденцией, как едва ли понятной для малоразвитой, сравнительно даже с болгарской, массы, не интересовались, находя, самое большее, богомилский дуализм аналогичным тому дуализму, которым обладало наше язычество (как и всякое другое); иначе сказать, богомилский памят-

ник для нас не заключал в себе сознаваемого богомилства, становясь в уровень с легендой христианской вообще, а потому и действовавший, привлекавший своим содержанием, поэтическим, простым, а не своей тенденцией. Поэтому, говоря о богомилских памятниках в русской литературе, мы не можем еще говорить о богомилстве на Руси. К тому же чисто богомилских памятников мы знаем сравнительно мало и в Болгарии: они, большей частью, уже утратили свой резко богомилский характер, сохранив чаще всего след когда-то примешавшегося, но потом исчезнувшего богомилства; по-видимому, эта специально богомилская литература особенно значительна никогда не была: богомилы охотно пользовались и общехристианской легендой, мало ее изменяя, лишь понимая по-своему. Таким образом, и в таком случае значительного влияния богомилства как такового у нас быть не могло.

Чтобы дать более наглядное представление о легенде, вошедшей в нашу литературу в киевский ее период, отметить нагляднее ее разносторонность в ее содержании, будет нелишним, не входя в подробности, дать краткий перечень того, что из области легенды, в частности апокрифической, может считаться достоянием еще киевского периода нашей литературы. Для удобства обозрения можно принять в руководство индекс, отмечая те легендарно-апокрифические памятники, которые могут быть отождествлены с указаниями списка книг ложных. Так, кроме перечисленных выше апокрифических текстов, для Киевской Руси можно указать следующие (в индексе они отмечаются в порядке, принятом и для канонических писаний, то есть сперва Ветхого, затем Нового Завета):¹³⁷

1. «Сказания об Адаме» под разными заглавиями содержат рассказы о грехопадении Адама, его болезни, путешествии Сифа к раю за веткой «древа помилования», о смерти, погребении Адама, о «Исповедании» (рассказе) Евы перед смертью, о покаянии их и рождении Каина. Апокриф по происхождению еще древнееврейский, но уже в христианской обработке; у нас он идет через юг славянства, стоит в связи с болгарским богомилством (индекс у Тихонравова, № 1–2). Сюда же примыкают рассказы о лбе (черепе) Адама, о древе крестном (ведущем свое происхождение от райского древа жизни), с позднейшими наращениями о Лоте, Аврааме, судьбе будущего крестного древа вплоть до крестной смерти Спасителя. И эта группа (в индексе № 3–5) стоит в связи с богомилством, чем и датируется ее древность для славянской литературы.

2. «Книга Еноха» — рассказ о видениях Еноха, взятого на небо, описание мироздания, чудес на небесах, рассказ о потомках Еноха, кончая Ноем. Апокриф иудейский в христианской обработке, также стоит в связи с богомилством на славянской почве (Тихонравов, № 6–7).

¹³⁷ Большинство русских и славянских текстов этих памятников издано: а) *Н. С. Тихонравов*, Памятники отреченной литературы, I–II (СПб., 1863); б) *А. Н. Пылин*, Памятники старинной русской литературы, III (Книги отреченные древней Руси. СПб., 1863); в) *И. Я. Порфирьев*, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях (СПб., 1877, Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. XVII), и Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях (там же, т. LII) — все по рукописям соловецкой библиотеки. Справки об отдельных текстах можно найти в статье «Книги отреченные» в «Православной богословской энциклопедии», т. XI (1911).

3. «Ламех» — отрывок о слепом Ламехе, убившем Каина, закланного Богом, и впервые введшем идею покаяния на земле, первом двоеженце; встречается рано, уже в так называемой «Толковой Палее», русском памятнике не моложе XIII в. (Тихонравов, № 8).

4. «Заветы двенадцати патриархов», сыновей Иакова: каждый, умирая, рассказывает свою жизнь в качестве поучения о том, к чему надо стремиться, чего избегать, пророчествует о будущей судьбе иудейства и о Христе. Апокриф иудейский, но в II–III вв. переработанный христианами. У нас известен уже из «Толковой Палеи», куда он вставлен целиком (см. выше) (Тихонравов, № 11).

5. «Иаковлевици» охватывают рассказ о лестнице, виденной Иаковом (откуда и название «Лествица»), и главным образом об Аврааме, который в откровении убеждается в ложности богов своего отца Фары; происхождения того же, что «Заветы», встречается в той же «Палее» (Тихонравов, № 9–10). Сюда же относится встречаемый там же рассказ о смерти Авраама, с большими подробностями передающий событие, рассказывающий о его видениях (Тихонравов, № 12). Вся группа, подобно «Заветам», происхождения иудейско-христианского.

6. «Завет и восход Моисея» — иначе в славянских текстах «Житие Моисея»; поздняя обработка иудейской легенды: рассказ о Моисее в Египте, где он стал царем, победил при помощи аистов эфиопов и т. д., о его смерти, во время которой архангел Михаил и сатана боролись из-за тела Моисеева (Тихонравов, № 15–16).

7. «Откровение Варуха» — обработка одной из внеканонических еврейских книг: пророчества Варуха и плача Иеремии по поводу покорения и запустения Иерусалима. По славянским рукописям восходит к XII–XIII вв., перевод с греческого (Тихонравов, № 24).

8. «Откровение Исаяи» — апокалиптического содержания: видение небес, беседа с Богом (Тихонравов, № 23); известен в рукописи уже русской, конца XII в. (Успенский сборник); может быть, стоит в связи с богомилством.

9. «Иаковля повесть» — иначе «Первоевангелие» (Тихонравов, № 28); смотри выше.

10. «Евангелие Фомы», иначе — «Евангелие детства Христова» (Тихонравов, № 30 и 37); фантастические рассказы восточного происхождения о чудесах и подвигах Христа-мальчика, кончая эпизодом о собеседовании отрока Христа с фарисеями в храме (ср. Евангелие Луки). Тексты редки, так как Христу придан чересчур реалистический, необычный тип мальчика, озлобленного, беспощадного даже в чудесах (с учителем, с детьми, игравшими с ним). Старшие тексты — южнославянские, XIV в., стоят, кажется, в связи с богомилством. Подробнее см. о нем в «Апокрифических Евангелиях» М. Сперанского (М., 1895).

11. «Евангелие Никодима» — рассказ о суде над Христом, его смерти, погребении, о сошествии в ад, воскресении: к этому «страстному» Евангелию, составляя с ним цикл, примыкают мелкие памятники: «Послание Пилата» (в сжатом виде содержание то же, что «Евангелия Никодима»), «Предание и смерть Пилата» (с рассказом о чудесном хитоне Христа, защи-

щавшем Пилата перед Тиверием), «История Иосифа Аримафейского» (о преследовании иудеями тайного ученика Христова, чудесном его спасении) и др. Эти небольшие рассказы (исключая «Историю Иосифа») все встречаются вместе с Евангелием Никодима в текстах. В общем цикл знакомит с историей всех второстепенных лиц, принимавших участие в истории последних дней земной жизни Спасителя. Славянскими индексами текст не считался апокрифическим (см. выше), но отмечен в греческих и древних латинских. Переводов славянских два: 1) с латинского, сделанный, вероятно, еще в Моравии, около времени Кирилла и Мефодия (не позднее IX–X вв.) и 2) с греческого — в Болгарии, не позднее XI–XII вв.; оба у нас популярны: в отрывках читались в церкви в качестве благочестивого рассказа на Страстной неделе.¹³⁸

12. Обиходы и учения Апостолов — первоначально, кажется, еретические, а затем очищенные и перешедшие к православным сказания о проповеди и чудесах отдельных апостолов. У нас в переводах с греческого известны для древнего периода: «деяния» Петра и Павла (о Симоне Волхве), Андрея (см. выше), Павла и Феклы (см. выше), Матфея, Фомы (в Индии) и др. (Тихонравов, № 38–39).

13. Легенды о Христе: как его «в попы ставили» (при чем обнаружилось его божественное происхождение), «как он плугом орал», «как его Пров назвал другом» и он исцелил его отца (христианский вариант к ветхозаветной библейской легенде о Товии и Товите), «как его апостол Петр продавал» в виде мальчика-раба и др. Все эти легенды стоят в связи с развитием богомилства (см. выше), чем и определяется их давность на славяно-русской почве (Тихонравов, № 40–41).

14. «Сказание Афродитиана Персиянина» — см. выше (Тихонравов, № 45).

15. «Хождение Богородицы по мукам» — см. выше (Тихонравов, № 47).

16. «Откровение апостола Павла» — его хождение по раю и аду: легенда, аналогичная предыдущей. Перевод, несомненно, древний, весьма популярный в качестве поучения в русских «Златоустниках» (Тихонравов, № 34).

17. «Сказания о рае» — несколько: Макария иноки нашли у врат рая, Агапий удостоился видения рая; Зосима ходил в сторону блаженных, живущих близ рая. Сказания, весьма и у нас популярные, отвечали на любопытный вопрос о существовании рая на земле, описывали в фантастическо-поэтической форме рай и его прелести. Сказание об Агапии есть уже в русской рукописи XII в. (Успенский сборник). (Тихонравов, № 49–50).

18. Ряд апокрифических мучений, то есть сказаний о мучениках: Феодоре Тироне и борьба его со змеем (тема, ставшая народной), Никите, Ипатии, Георгии (основа русских духовных былевых стихов о нем), Ирине и т. д. (Тихонравов, № 51–57).

19. Эсхатологические сказания: вопросы Иоанна Богослова на горе Фаворской, на горе Елеонской Авраама о праведных душах — все весьма древние (№ 59–61). Сюда же относится сказание Мефодия Патарского (№ 62); о нем выше.

¹³⁸ Подробности: М. Сперанский, «Славянские апокрифические Евангелия», стр. 36.

Не перечисляя других, более мелких текстов, уже из приведенного перечня мы видим, что запас одной апокрифической легенды, полученный нами, и богат и разнообразен: он, если не во всей полноте памятников, то полно по темам проводил к нам эту апокрифическую легенду древнего христианства. А сколько шло к нам неапокрифической легенды, легенды, не отмеченной индексом, и сказать трудно. Из этого ясно, что роль легенды христианской, перешедшей к нам, чрезвычайно велика для выработки нашего христианского мирозерцания. Достаточно напомнить, что целая отрасль устно-народной поэтической литературы — духовный русский стих, эти зачатки христианского эпоса — возникла и создавалась в значительной доле на почве перешедшей к нам легенды.

Теперь остается указать лишь на те пути, которыми шла к нам эта легенда. Главным путем был, конечно, обычный путь из Византии через южное славянство. Почти все те произведения, которые перешли к славянам от греков во время блестящей Симеоновской эпохи и позднее, потом перешли и к нам. Вместе с этими произведениями перешла и христианская легенда. Это — один путь. Но существовал и другой путь, именно, путь устной передачи. Целый ряд легенд, сказаний и других подобных произведений киевского периода мы не можем объяснить посредством первого пути. Они отмечаются нами по русским текстам, восходящим к киевскому времени, но до сих пор не найдены в точных греческих или южнославянских текстах (что позволяло бы говорить о письменном посредстве в их появлении); с другой стороны, мы находим этим легендам параллель у таких народов, которые не приходили с нами в непосредственное тесное общение, например, у народов Востока. Надо полагать, что здесь мы имеем перед собой случаи устного восприятия легенды, передачи по памяти, со слов: переданный таким путем мотив или легенда оставляли свой след, часто закрепляемые русской письменностью, почему и становятся нам известными подчас из памятников весьма для нас раннего времени. И действительно, по отношению к некоторым легендам мы можем наметить тот устный путь, по которому они переходили на Русь. Это путь вполне естественный, который должен был существовать параллельно обмену путем письменности; что не могло перейти письменным путем, то переходило путем устной передачи, как результат соприкосновения двух народностей на культурной почве. Конечно, теперь все случаи и все условия такого общения мы учесть не можем, но некоторые из них наметить представляется возможным; таковы, например, торговые сношения, заносившие не только материальную, но и духовную культуру, военные и политические столкновения и т. п. Такими же носителями легенды являлись обыкновенно и, может быть, особенно часто и паломники, путешественники вообще. Если мы возьмем, например, «классическое» описание древнерусского путешествия по святым местам Даниила Паломника (начало XII в.), то тотчас же увидим, какую массу религиозных легенд он сообщает. Паломники, попадая в Святую землю, попадали, так сказать, в самый очаг легенды. Каждое место в Палестине освящено, отмечено и окружено было толпой различных легенд, которые охотно и сообщались паломникам, как проводниками, так и другими паломниками, уже более опытными, и местным населением. Поэтому у Даниила Паломника мы

находим много таких легенд: это легенды о пупе (центре) земном, о столпе Давидовом, легенда о Юдоли плача, о доме Урии, о Иордане и т. д. Массу подобных и других легенд переносили на родину паломники, здесь эти легенды с жадностью слушали соотечественники их, паломников часто с радостью принимали, как людей, могущих порассказать много интересного, совершивших трудный, богоугодный подвиг. Таким образом вся эта масса легенд легко прививалась и быстро распространялась на Руси. Паломники были как бы живым мостом, по которому христианская легенда переходила к нам, пожалуй, более успешно, чем путем письменности. Паломничество сыграло, таким образом, значительную роль в перенесении нам легенды, в литературном обмене вообще. «Хождение Даниила» — ясный свидетель этого. Анализ легенды, занесенной Даниилом в свое «Хождение», показывает, что у него было два источника для них: одни (каковы о рождестве Христове, о Елизавете, матери Предтечи), слышанные им, воспроизведены им позднее (вероятно, когда он обрабатывал свои воспоминания) по славянским переводам, содержащим эти легенды (например, по «Первоевангелию»); другие (о кладезе Давида, Иосифе Прекрасном и др.) записаны им на основании слышанных им на местах рассказов. Если мы теперь присмотримся хорошенько к «каличьим» духовным стихам, которые часто сохранили память о довольно древних временах, то мы увидим и там немало следов этой христианской легенды. Носителями и отчасти создателями духовных стихов были в значительной степени те же паломники.¹³⁹ Паломники в древней Руси занимали довольно исключительное место: они были чем-то вроде полудуховных, полусветских людей: место их было при храме, ведала их власть духовная. А около храма и вращалась христианская мысль Древней Руси. Паломники представляются людьми всезнающими, выдавшими виды; они и рассказывают обыкновенно о том, как ходили, что видели; по своему культурному уровню они были тесно связаны с народной массой, из которой они и выходили, а с другой стороны, были представителями для этой массы того религиозного знания, которое было основой науки, доступной более культурным слоям общества.

Таким образом, мы наметили два основных пути, которыми шла к нам в киевский период христианская легенда. Затем можно указать и еще на один, может быть и не столь частый путь, которым шла к нам легенда. Это — путь искусства. Заимствовав религию, мы заимствовали и византийское искусство, которое выразилось прежде всего в архитектуре наших храмов, затем в иконописи, в стенописи церквей, в миниатюрах рукописей. И иконопись, и стенопись, и миниатюра теснейшим образом связаны с христианской легендой, именно: легенда давала сюжеты для христианской живописи, будет ли это мозаика, миниатюра, фреска или какой другой род древнего искусства; она же служила комментарием к иконописному изображению; наличие иконописного изображения вызывало к ознакомлению или поддерживало, популяризировало легенду, лежащую в основе изображения, легенда вызывала потребность изобразить ее на иконе, в рукописи, как иллюстрацию. С этой точки зрения приходится констатировать наличие

¹³⁹ Подробнее см. *Н. С. Тихонравова*, *Сочинения*, I, статья «Калеки переходные», а также *А. Н. Пылина*, *История русской словесности*, I, гл. X.

апокрифической легенды и там, где проявляется искусство. Наиболее роскошным и художественно украшенным зданием в Киевской Руси была, как и долгое время после, конечно, церковь. И в этом отношении Русь, вполне естественно, находилась в непосредственной зависимости от Византии: церковь, прежде всего, строили греческие мастера, затем их русские ученики, а они-то и приносили с собой легенду, которую и закрепляли в произведениях искусства, выражавшихся в живописи и стенописи. Так, например, в выстроенной в XI в. киевской Софии, в оставшейся от того времени до сих пор мозаике мы ясно видим присутствие мотивов христианской апокрифической легенды. Возьмем для примера изображение Благовещения; в отличие от канонического писания, христианская легенда знает два Благовещения: первое Благовещение, или «предблаговещение», у колодца, и второе — в храмине (это последнее только и признает каноническая христианская письменность). В апокрифическом «Евангелии Иакова» рассказывается подробно об обстоятельствах этого первого Благовещения: Богородица пошла, говорится там, за водой на колодезь с кувшином, почерпнула воды и собирается домой; вдруг она слышит за собой обращающийся к ней голос, оборачивается, но никого не видит. Оказалось потом, что это был голос ангела, который принес ей весть о зачатии и рождении Спасителя. Смущенная, в раздумье о происшедшем, она приходит в дом и затем через некоторое время, когда она, по обычаю, ткала для храма завесу из пурпура и виссона, к ней явился уже в видимом образе ангел и повторил свое благовестие. В св. Софии Киевской на столбах у главной абсиды, в мозаиках, украшающих эти столбы, мы видим изображение Благовещения, именно — в храмине: Богородица нарисована с пряжей (чего не знает каноническое изображение) в руках. Во фреске в том же храме Софии находим и Благовещение у кладезя, иначе «предблаговещение», как его называли, горный ландшафт, дистерна; у нее Богородица с водоносом в позе удивления или испуга.¹⁴⁰ Таким образом, ясно, что перед нами мотив легенды, занесенный и в апокрифическое Евангелие. Конечно, подобные памятники искусства в местах общественных (какова церковь) служили довольно деятельно в деле проведения христианской легенды. Эти изображения бросались, несомненно, в глаза всем молящимся, будили их любопытство, и они с удовольствием выслушивали рассказы, объясняющие видимое ими изображение. При таком методе «наглядного обучения» легенды очень легко и быстро могли запоминаться и распространяться, становясь основой христианских понятий новообращенной массы. Этим же объясняется, почему легенды в таком большом количестве вошли и в духовные стихи: они отразили не только каноническую легенду, церковную легенду, вошедшую в церковное песнопение, а также и церковную фреску, живопись, являясь, таким образом, народным, популярным средоточием влияния книжной легенды, устной и искусства: элементы иконографии исследователи (например, Барсов, Кирпичников) указывают в книжной литературе и в устной (например, в стихах о Егории Храбром).¹⁴¹

¹⁴⁰ И то и другое изображения изданы не раз: см., например, *И. И. Толстого и Н. П. Кондакова «Русские древности», IV (1891), стр. 134 и 135.*

¹⁴¹ Журнал Министерства народного просвещения, 1885 г., XI, 97 и сл.; ср. там же, 1890 г., IV, 5–6.

БОГОСЛОВСКО-УЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Последней, самой крупной группой памятников религиозного содержания, пожалуй, самой крупной по объему из области нашей переводной литературы за киевский период, следует признать литературу учительную, то есть творения отцов церкви, экзегетические и догматические, и сборники поучений. Литература эта, давшая основной фон всей нашей письменности, является более всего выражением культурно-христианского уровня русского читателя и писателя; с другой стороны, она, давая общую начитанность, оставалась преимущественно уделом образованного меньшинства, как недостаточно популярная для широких масс в силу своей отвлеченности, недостаточной для этих масс конкретности содержания. Этим объясняется и то, что из поучений этого рода народные массы усваивали, преимущественно, внешнюю сторону — общее представление о самом авторе, повествовательный, «приточный» материал, оставляя в стороне почти целиком остальное, исключая разве самые общие понятия, которые тесно связывались с первыми начатками христианской этики. Такого рода впечатление получаем, сравнивая писания этих учителей церкви с народным мирозерцанием, народной легендой, сохранившейся даже от более позднего времени. Но тем важнее, в смысле общеобразовательного средства, являлась эта литература для образованных людей, какими преимущественно был класс духовный: отцы церкви были для них тем идеалом, приблизиться к которому они считали своей целью в своих писаниях, даже в своей жизни.

Писания святых отцов в нашей письменности мы встречаем или в виде отдельных собраний (более или менее полных) сочинений их, или в виде отдельных сочинений того или другого, или же (и это — наиболее часто) в виде сборников, объединявших писания различных отцов по известному плану или по темам, например, собрания полемического характера против латинян, или по внешнему признаку, например, по времени их чтения (например в Великий пост). Из наиболее популярных церковных писателей в киевский период встречаем Ефрема Сирина, много дававшего по истолкованию св. писания, а также образцы высокого христианского лиризма (например, его «Слово о кончине мира»), трогательного («Слово об Иосифе Прекрасном»), и автора весьма популярного позднее и в народных слоях «Слова о злых женах» (оно же встречается и с именем Иоанна Златоуста), пересыпанного остроумными, картинными, подчас ядовитыми изречениями о женщине, близкими к народной пословице, и др. Многие «Слова» его с весьма раннего времени встречаются отдельно по сборникам (например, в «Изборнике» 1073 г.) или целиком, или в извлечениях и, вероятно, идут из большого сборника сочинений Ефрема, известного под названием «Паренесиса» (утешения), известного нам уже по русским рукописям с XII–XIII вв. и явившегося, конечно, раньше. В «Паренесисе» находим также особенно поэтическое и картинное «Слово об антихристе», трактующее одну из самых любимых тем в древней литературе. Еще популярнее был Иоанн Златоуст: с его именем встречаем у нас, как и в Византии, ряд поучений и сочинений, и отдельно и в виде целых собраний, как действительно ему принадлежащих,

так и чужих, но украшенных его знаменитым именем. Из подлинных сочинений Иоанна Златоуста еще в Симеоновскую эпоху в Болгарии был переведен сборник «Златоструй», сохраненный в русском списке XII в.:¹⁴² содержание его составляют поучения, главным образом о нравственных началах христианской жизни. Отдельные слова Иоанна Златоуста рассеяны во множестве по древним рукописям, начиная с XI в., каковы, например, составляющие целую группу в «Супрасльской Минее-Четьей». Из той же эпохи дошло к нам и «Учительное Евангелие»; это сборник, частью выборка толкований на Евангелия из сочинений Златоуста (и отчасти других), так называемые «Катены» (цепи, так как все толкования, взятые вместе, представляют как бы отдельные звенья одной общей цепи). «Учительное Евангелие» переведено с греческого, отчасти обработано Константином пресвитером, одним из крупнейших болгарских писателей века царя Симеона (X в.).¹⁴³ Из сочинений Василия Великого известны были, кроме целого ряда его отдельных слов и поучений, его «Шестоднев» (о нем выше), его аскетические поучения («Слова постнические»). Из других писателей, пользовавшихся известностью и влиянием, можно назвать Геннадия, патриарха константинопольского, автора катехизиса, названного «Стословом» (в нем 100 параграфов), помещенного уже в сборнике Святослава 1076 г., Феодорита Киррского, толкователя «Книги Бытия» и «Псалтыри», Григория Богослова, автора целого сборника слов и поучений разнообразного содержания (объяснение евангельских чудес, слова по поводу смерти Василия Великого, больших праздников и др.),¹⁴⁴ Иоанна Синайского, автора «Лествицы», Феодора Студита (устав которого лег в основу устава Феодосия Печерского), Кирилла Александрийского, Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского и многих других.¹⁴⁵

Большинство же писаний отцов церкви доходило к нам не в виде собранных сочинений отдельного автора, а в сборниках, располагавшихся или по определенному плану, или же просто объединяемых внешним образом — собранием в одной книге писаний разных авторов. Сборник — любимая литературная форма средневековья, не только восточного, но и западного. Перечислить все сборники, ходившие в киевское время, и их виды едва ли возможно в кратком обзоре: как на образчик сборников неопределенного состава можно указать на упомянутые выше сборники Святослава (1073 и 1076 гг.), где учительно-богословский элемент представлен не менее богато, нежели элемент, названный нами условно «научным». Что касается сборников первого рода, подобранных по известному принципу, системе, то для

¹⁴² Специальное «Исследование» о нем, преимущественно библиографического характера, В. Н. Малинина (Киев, 1878).

¹⁴³ О нем специальная монография А. В. Михайлова в «Древностях», трудах Славянской Комиссии Московского Археографического Общества, I.

¹⁴⁴ Это собрание 13 слов известно в русской письменности в южнославянском переводе не позднее XI столетия, из которого до нас дошла и одна рукопись этого перевода (она, вместе с исследованием ее языка, целиком издана А. С. Вудиловичем: «Тринадцать слов Григория Богослова в древнеславянском переводе», СПб., 1875). Более поздний (впрочем, не моложе XIV века) перевод этих слов содержит уже 21 поучение.

¹⁴⁵ Подробнее — в отдельной монографии А. С. Архангельского «Творения св. Отцов в древнерусской письменности» (СПб., 1888), и приложения к книге (1880–1890 — четыре выпуска, Казань). Сжатый обзор — в книге П. В. Владимирова «Древнерусская литература киевского периода» (Киев, 1901), стр. 15 и сл.

примера можно назвать сборник, получивший, может быть, позднее (однако не позднее XIV в.) название «Золотой цепи»: это собрание поучений различных писателей, преимущественно Златоуста, или «Слов» с именем его, на воскресные дни Великого поста; весьма рано, по-видимому, он стал пополняться русскими подражаниями-словами и, таким образом, лег в основу весьма популярного позднее сборника «Златоуста», или «Златоустника».¹⁴⁶

Наконец, в кругу этой учительной, догматической литературы следует отметить особую группу, которой также пришлось сыграть роль в развитии нашего христианского мирозерцания; это — обширная, так называемая «вопросительная» литература, где в форме диалога (вопрос-ответ) дается ответ на многие насущнейшие вопросы христианского знания, начиная от истории мироздания, кончая общедоступными догматическими положениями. В смысле усвоения эти «вопросы-ответы» представляли, несомненно, гораздо больше доступности, нежели отдельные связанные трактаты по тому или иному вопросу, давая сжатую формулировку, быстрее разрешая вопрос, обнимая на небольшом пространстве целый ряд разнообразных вопросов, интересующих читателя; и по форме и по содержанию эти вопросы-ответы близко подходили к популярной литературе (какова, например, народная загадка), отчасти даже апокрифической (какова, например, «Беседа трех святителей»). Этих вопросов-ответов за древнее время нам известно довольно много; таковы, например, «Ответы Афанасия Александрийского к Антиоху князю о вере», известные из того же «Изборника» 1076 г.¹⁴⁷ Эта вопросо-ответная литература,¹⁴⁸ в силу своего указанного выше характера, должна была оказать значительное влияние и на народную словесность, представляя в своих наиболее популярных произведениях связующее звено между строгой, отвлеченной богословской доктриной и народным пониманием христианства.

Наконец, с раннего времени в нашей письменности пользовались значительным распространением памятники так называемой эсхатологической литературы (то есть такие, которые говорят о последних судьбах человечества на земле, о страшном суде, о загробной жизни, мытарствах на том свете и т. п.); литература эта давала ответы на такие вопросы, которые всегда и везде интересовали человека, какой бы религии он ни был: его будущее, и жизнь, и смерть, состояние после смерти и т. д.; поэтому, естественно, она могла оказывать и действительно оказывала свое влияние и на народное мирозерцание, и через него на устную словесность (легенду, духовный стих), вместе с подобной же переводной, отчасти апокрифической (см. выше), легендой, толкованиями на Апокалипсис и др. Произведения эсхатологического характера Ефрема Сирина, Ипполита, папы римского, Палладия Мниха по времени перевода и перехода на Русь должны быть отнесены к довольно ранним.¹⁴⁹

¹⁴⁶ О нем новые данные см. в статье В. П. Виноградова «Русский слой в Златоустнике» (Уставные чтения, вып. 3, Сергиев Посад, 1916, из «Богословского Вестника»).

¹⁴⁷ Изданы в Варшаве (1894): «Сборник Святослава 1076 г.», стр. 57 и сл.

¹⁴⁸ О ней см. В. Мочульского «Следы народной библии» (Одесса, 1893); А. Архангельского, указ. соч., стр. 16 и сл.

¹⁴⁹ Издания см. К. И. Невоструева «Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века» (М., 1868), И. И. Срезневского «Сказания об антихристе в славянских переводах» (СПб., 1874). Исследование: В. Сахаров, «Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности» (Тула, 1879).

Этот круг учительной литературы дополняется обширной группой так называемых «толковых» текстов, весьма рано проникших к нам в готовых южнославянских переводах.

Группа эта представлена толкованиями, главным образом на св. писание; в виде образцов можно напомнить про толкование пророков, в 1047 г. списанное «из куриловицы» Упырем Лихим, назвать толкования на Апокалипсис Афанасия Александрийского и Филона Карпафийского, особенно же «Толковые Псалтыри»: их еще в древнем периоде, как мы видели, было известно целых две: «Феодорита», сохранившаяся в русском списке еще XI в., и более популярная, с ярко выраженной противоиудейской тенденцией, богатая символикой, толкованиями псалмов в смысле пророчеств о Христе: это так называемое «Толкование Афанасия Александрийского», также с XI в. известное по русским рукописям. За ними следуют многочисленные толкования на Новый Завет, его отдельные места.

Из приведенного краткого и поверхностного обзора переводной учительной литературы убеждаемся, что по объему это самый обширный отдел нашей письменности древнейшего времени. Это и понятно: содержание его и новым христианам, и нашим просветителям представлялось самым существенным, ибо вело их к христианскому просвещению, углублению религиозного самосознания, и, кроме того, в силу общего значения богословской и религиозной мысли в средние века (о чем была речь выше), эта литература приобретала особое значение — источника знания вообще: на этой, главным образом, литературе получалось просвещение, на ней воспитывались, как на образцах для подражания, самостоятельные писатели русские. Конечно, при этом нельзя не заметить, что значительность объема этой литературы на Руси не соответствовала результатам, от нее ожидавшимся; причина этого в большой разнице культурного уровня старой христианской Византии и молодой, только что вышедшей из состояния первобытности Руси: как грамотность, просвещение составляли удел меньшинства, притом незначительного, так и эта литература учительная (вместе со всякой другой книжностью) принадлежала тому же меньшинству, и сравнительно немногое из нее становилось достоянием масс. Но все же и для масс не проходила даром эта литература, равно как и воспитанные на ней писания самих русских... В этом ее общее значение.

СВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Наконец, из византийской же литературы достались нам и произведения скорее светского, нежели духовного содержания, повествовательного характера произведения, назначением коих было служить удовлетворению художественно-поэтических наклонностей читателя, его фантазии. Как вид литературы, слабее других связанный с церковью, с общим средневековым настроением и взглядом на письменность и литературу, прежде всего обязанную служить целям христианской этики, поучению, эти повести не особенно многочисленны были и в самой Византии, несмотря на их сравнительную близость к народному мирозерцанию: ведь именно это мирозерцание, как чуждое или не стоявшее в непосредственной связи с религиозной мыслью, само симпатией

руководителей литературы не пользовалось,¹⁵⁰ особенно в раннее время. Еще менее охотно распространяли их византийцы у соседних народов, прежде всего являвшихся для греков ареной их миссионерской деятельности. Все же кое-что и из этой литературы стало достоянием литературы русской, хотя и здесь это немногое осталось редкостью. Таково «Девгениево деяние» — роман X в., излагающий боевые и любовные похождения героя византийского богатырского эпоса Дигениса Акрита и построенный на основе греческих былин о борьбе с сарацинами. Этот недочет «светского» элемента в Византии, а следом и у нас, отчасти возмещался quasi-исторической, на деле же художественно-поэтической повестью, часто в качестве подлинно исторической, входившей в компиляции чисто исторического характера; таковы сказания о Трое, о взятии Иерусалима Титом (Иосиф Флавий), «Александрия» (роман об Александре Великом) и др. Все эти произведения еще в Киевский период, иногда немного позднее, стали достоянием, частью через южных славян, и русской литературы.¹⁵¹ Принимаемые и у нас как исторические, повести эти часто входят в наши компиляции вроде хроник; они, может быть, обусловили характер и самостоятельной русской повести, слабой в развитии чисто фантастической стороны, но обильной в смысле исторической, вылившейся в характерную поэтическую, с народным оттенком повесть, «воинскую», о действительных событиях боевой жизни древней Руси. Роль светской же литературы на деле исполняли, как мы видели выше, отчасти и жития святых, где религиозный и учительный характер произведения часто прикрывал собой содержание светское; это было необходимым условием приемлемости произведения в глазах руководителей литературы. К такого рода «скрытым» светским произведениям относится упомянутое выше «Житие Варлаама и Иоасафа», представляющее на деле романическую повесть восточного происхождения, даже не христианскую, только обращенную в житие святых отшельников: главный интерес этого жития — ряд апологов-басен, содержащих далеко не всегда христианское поучение, а чаще уроки общей этики, житейской морали в виде интересного рассказа, поэтичной, близкой к народной, аллегории. Того же рода произведение, окрашенное даже только общеморальным характером, представляет «Повесть о Стефаните и Ихнилате», также собрание восточных (индийских) апологов в византийско-греческой переделке.¹⁵² Оно через южных славян еще в киевское время, по-видимому, стало доступно и нам.

¹⁵⁰ Подробности см *К. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur* (изд. 2, München, 1897), § 356–384.

¹⁵¹ В русской старой письменности обращались два разных переводных текста «Александрии»: один, так называемый «болгарский», вошедший в «Хронографы», и так называемый «сербский» (о нем см. *А. Н. Веселовский, Из истории романа и повести* (Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук, т. 40, СПб., 1886) и *В. М. Истрин, История сербской Александрии* (греческий оригинал, Одесса, 1909).

Сказания о Трое вошли также в состав русского «Хронографа», заимствованные сюда из греческой хроники Иоанна Малалы, известной в славянском переводе не позднее X в.; см. *А. Н. Пылина, Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских* (СПб., 1858), стр. 53 и 306.

Сказание Иосифа Флавия еще не издано целиком; о нем см. *И. И. Срезневского, Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках*, № 84 и 85.

¹⁵² По рукописи XIII–XIV в. издано *А. Е. Викторовой* (М., 1881, издание Общества любителей древней письменности); небольшое исследование — *С. Смирнова* в *Филологических Записках* (Воронеж), 1879, вып. 3. Арабский прототип («Калила и Димна») есть в русском переводе *М. О. Отая* и *М. В. Рябина* (М., 1889).

ПУТИ ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Говоря о переводной литературе, нам приходилось указывать, что путь ее из Византии шел чаще всего через старшую по литературе Болгарию, вообще через юг славянства. Но путь этот — обходной, из Византии на Русь — если и был главным, доставлявшим нам христианские памятники, то все же он не был единственным: рядом с южнославянскими переводами, сделанными преимущественно в Болгарии, в нашей письменности киевского периода мы можем найти ряд (правда, небольшой) переводов с латинского и переводов с греческого прямо русских. Что касается первых, то есть памятников, переведенных с латинского и ставших достоянием и русской письменности, то они должны быть сочтены древнейшими славянскими переводами и притом устанавливающими (помимо священного писания, богослужебной и отчасти канонической литературы) связь русской письменности с эпохой кирилло-мефодиевской литературы старославянской. Эта связь намечается в немногих словах следующим образом.¹⁵³ В IX в. положено начало славянской письменности; она развивается в это время среди западных славян: чехов и моравян, отчасти словенцев, бывших до того уже под влиянием латино-немецкой культуры и латинского христианства. Кирилл и Мефодий, внося туда основы христианства восточного типа, не упразднили здесь (да и не имели к тому повода) влияния западного типа. Результатом этого было появление на старославянском языке переводов с латинского, отчасти (позднее, в X в.) и оригинальных произведений западного типа, каковы, например, «Беседы Григория папы» (Римский патерик), «Житие Венедикта», «Никодимово Евангелие» (см. выше), некоторые молитвы, «Житие Иоанна Милостивого» и др., может быть два поучения на Рождество и Крещение, «Сказание о святом Вячеславе Чешском» и др. Когда же началась резкая реакция против дела Кирилла и Мефодия со стороны католического немецкого духовенства, дело их падает среди западных славян, переносится, как известно, их учениками в Болгарию; вместе с тем переходят сюда и упомянутые памятники, а затем уже из Болгарии вместе с другими, сделанными с греческого переводами появляются у нас. Как памятники западного происхождения, они могли доносить к нам и западное культурное влияние; но на деле этого мы не видим, во-первых, потому, что в них ничего специфически западно-христианского (например, в области догматики), кроме терминологии и лексики, не было; во-вторых, они прошли через южнославянскую среду (по типу культуры восточную), значительно стертую и эти внешние следы западнославянской их физиономии; в-третьих, эти памятники очень немногочисленны по сравнению с массой восточных, пришедших к нам.

Непосредственное же влияние на Руси латино-католического Запада, отмечаемое историками для XI–XII вв. (сношения князя Ярополка с папой, легенда о латинянах-немцах, предлагавших свою веру Владимиру, сношения с Западом князя Изяслава Ярославовича, замужество Анны Ярославны во Франции), точно так же не могло поколебать общий византийско-

¹⁵³ Подробнее см. А. И. Соболевского, Церковно-славянские тексты моравского происхождения (Русский филологический вестник, 1900 г., № 1–2, стр. 150 и сл.). Список таких памятников впоследствии А. И. Соболевским еще расширен.

восточный тип нашей литературы, как слишком слабое и несистематичное, а сверх того вызывавшее энергичный протест, шедший из самой Византии, как раз в это время уже упорно боровшейся с латинством, и, естественно, ревниво оберегавшей от латинского влияния только что вошедшую в семью восточного христианства Русь; следом этого воздействия могут считаться многочисленные переводные, перешедшие и на Русь, византийские полемические сочинения против латинян, а также русские компилятивные того же рода, каковы «Послание митрополита Никифора к Владимиру Мономаху» (XII в.), «Послание об опресноках митрополита Льва» (Леона — XI в.), «Послание Георгия, митрополита русского», «Стязание с латиною», «Послание Иоанна II», русского митрополита XI в., к папе Клименту, «Послание о вере варяжской к князю Изяславу» (приписываемое то преподобному Феодосию Печерскому, то — и, кажется, правильное — Феодосию, писателю XII в., греку). Как видим, чуть не все авторы этих сочинений — греки, писавшие в России или по-русски. «Послание Никифора», хотя и известно только по-русски, но по стилю выдает свой греческий оригинал; Послание Леона известно по-гречески и т. д.¹⁵⁴ Таким образом, несмотря на свою связь с западным христианством, сношения эти не в силах были изменить наше восточное христианство, оставить на нем заметный след.

Этот общий тип нашей литературы не нарушали, разумеется, и прямые русские переводы с греческого. Несомненно, что более имущие классы старого русского общества, каковы духовенство, правящие лица (князья, дружина), довольно рано уже значительно двинулись в своем культурном развитии: переводная литература, о которой до сих пор говорилось, существовала главным образом для них; среди них, несомненно, уже были, хотя бы и в небольшом числе, лица, усвоившие в достаточной степени и греческий язык, и греческую образованность; среди них были и прямо греки (например, высшее духовенство, присылаемое из Константинополя), овладевавшие русской литературной речью, и образованные южные славяне (находившиеся под сильным влиянием Византии). Только при таком представлении русской культуры понятны будут свидетельства нашей летописи, например, о Ярославе Мудром, который «собирал многих писцов» и с ними не только списывал, но и «перелагал» греческие книги на славянский. Конечно, эти ученые, образованные люди составляли незначительное меньшинство сравнительно с темной, неграмотной и в лучшем случае полуграмотной массой; редки были они и среди грамотной массы, знавшей славянский язык, умевшей читать, но не дошедшей до знания греческого языка и литературы. Поэтому понятно, почему переводная литература южнославянского происхождения была главной представительницей христианской мысли в нашей литературе киевского периода, почему число оригинальных произведений (преимущественно носящих характер подражательный) и русских переводов

¹⁵⁴ Издание и исследование об этих сочинениях см. А. Н. Попова «Обзор полемических сочинений против латинян с XI до XV в.» (М., 1875), а также критический разбор этого труда в Отчете о 19 присуждении премий гр. Уварова (СПб., 1878), стр. 187–396.

Вообще об отношении Руси к Западу в древнейшее время см. *Ediger, Russlands älteste Beziehungen zu Deutschland, Frankreich und der römischen Kurie* (Halle a. S. 1911); изложение этого труда с критическими замечками см. Известия Одесского библиографического общества при Новороссийском университете, I, 8 (Одесса, 1912), стр. 308–315.

так мало сравнительно с южнославянскими, вошедшими в состав нашей литературы. Тем не менее, основываясь главным образом на языке, фразеологии, лексике старых текстов, мы можем найти между переводными произведениями, циркулировавшими на Руси, хотя и небольшой ряд таких, относительно которых с уверенностью можем утверждать, что переводы их сделаны прямо на русский язык и на Руси. Это подтвердит вышесказанное априорное предположение. Вот некоторые из них, несомненно относящиеся к киевскому еще периоду:¹⁵⁵

1. «Житие Андрея Юродивого» — памятник эсхатологического характера, рассказывающий о последних днях мира и Византии: выписки из этого русского перевода находим уже в Прологах XIII в.

2. «Пандекты Никона Черногорца» — известные по рукописям XII в., содержащие богословско-канонические рассуждения этого ученого монаха XI в.

3. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова, писателя VI в.; рассказывает об устройстве мира, известна с XII в.

4. «История иудейской войны» Иосифа Флавия — памятник, важный для истории нашей «воинской повести» и «Слова о полку Игореве»; по характеру это — довольно свободный перевод, подчас переходящий в вольный пересказ греческого подлинника.

5. «Пчела» — собрание изречений, касающихся нравственности, быта, собранное как из христианской, так и древней греческой литературы. Перевод сделан едва ли позднее XIII в.

6. «Чудеса Николая Чудотворца», дошедшие частью в списке XII в.

7. «Студийский устав» — он переведен по поручению Феодосия Печерского; стало быть, в XI в.

8. «Повесть о Девгении» — может быть, явившаяся на Руси впервые в переводе, по характеру «воинская» повесть, рассказывающая о борьбе византийцев с сарацинами; памятник также важный для понимания «Слова о полку Игореве».

Из этого небольшого перечня¹⁵⁶ видно, что, несмотря на свой сравнительно небольшой объем, эта переводная собственно русская литература дополняла собой южнославянскую,¹⁵⁷ представляя в то же время значительное разнообразие. Она же показывает, что переводческая деятельность на Руси началась вскоре по принятии христианства — в XI в., развилась в XII и XIII вв. довольно успешно.

Но она все же не изменяла общего характера литературы киевского периода: она была выражением того же византийского влияния, что и южнославянская.

Из данного обзора переводной литературы мы видели, что наша литература получила все средства для своего развития, которыми располагают

¹⁵⁵ Подробнее см. А. И. Соболевского «Материалы и исследования в области славянской филологии» (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. 88), гл. 8, стр. 162. Это — список, исправленный и дополненный сравнительно с помещенным в указанной выше статье («Особенности русских переводов домонгольского периода»).

¹⁵⁶ У А. И. Соболевского, ук. соч., приведено 25 таких произведений, сюда же следует отнести и упомянутый выше перевод «Хроники» Георгия Амартола.

¹⁵⁷ Многие из этих русских текстов впоследствии перешли и на юг славянства, каковы, например, «Пчела», «Чудеса Николая».

обыкновенно и другие средневековые литературы христианских народов: взамен устной традиционной, языческой словесности, вместе с христианством и письменностью мы получили в значительном объеме и почти во всех течениях и видах литературу одного из культурнейших центров средневековья — Византии. Отсюда мы должны вывести естественное заключение, что и сама русская литература должна была развиваться так же, как развивались и другие средневековые литературы. Оно так и было. При этом нужно иметь в виду, что литературные факторы, двигавшие нашу литературу, возникли вне русской литературы, были перенесены на русскую почву и здесь должны были приспособливаться постепенно, отесняя старые основы или заменяя их так, что должен был выработаться своеобразный тип литературы, представляющий соединение черт национальных, с одной стороны, и черт заимствованных, наносных — с другой. И в этом отношении русская литература не будет составлять исключение; таким образом, и оригинальная литература должна будет находиться в известной зависимости от перенесенной византийской литературы.

ОБЛАСТНОЙ ПРИНЦИП

Теперь, переходя к обзору памятников собственно русской литературы, возникшей на русской почве, мы, конечно, будем в значительно меньшей степени говорить о тех памятниках, которые возникли под непосредственным влиянием византийской литературы, представляют простое подражание тем или другим явлениям и прямо фактам в византийской литературе. Это будет выражать скорее количественную производительность молодой литературы, внешний ее рост. В качественном отношении для суждения о русской литературе как таковой такой обзор даст сравнительно немного, указывая лишь на степень восприимчивости к чужим элементам. Но, конечно, и совершенно игнорировать эту чисто подражательную литературу мы тоже не можем. Значение ее в том, что она является показателем той сравнительно высокой культуры, которой достигали отдельные лица в Киевской Руси; без нее немислимы и оригинальные памятники, особенно в молодой литературе. Итак, прежде всего мы должны обращать внимание на те произведения, которые находятся в меньшей зависимости от византийского влияния или которые представляют своеобразную переработку воспринятых мотивов: эти произведения показательнее для характера русской литературы данного времени, несмотря на сравнительную их немногочисленность.

Но прежде чем непосредственно обратиться к обзору памятников, явившихся на русской почве, мы должны еще немного уклониться в сторону, чтобы выяснить еще ближе те условия, которые имели место при развитии оригинальной русской литературы: ими, в числе прочих, определялся характер этой литературы. Такими условиями, которые историк литературы должен иметь в виду, мы можем назвать: 1) условия этнические и 2) условия социальные.

Что касается первого условия, то нужно припомнить, что единое по отношению к племенам нерусским, русское племя не представляло внутри себя однородного целого, однообразной этнической массы: оно было раздроблено,

может быть, историческими и, наверное, культурными силами на отдельные племена, или племенные группы. Такие группы были указаны летописцами¹⁵⁸ еще в XI в. и отмечены уже нами. Говоря о русском племени по отношению к другим, летописец говорит о нем, как об отдельных племенах русского племени, упоминая в качестве таковых полян, древлян, словен (новгородских славян), полочан (относя их к кривичам), дреговичей, северян, бужан, волынян; русские племена радимичей и вятичей он ведет от ляхов; называет еще уличей и тиверцев (у Днестра и Дуная). Это дробление, несомненно, имело в основе своей различия, вероятно, диалектические и, наверное, бытовые. О первых мы вправе предполагать на основании позднейшего образования русских наречий, особенности коих мы можем наметить по данным языка текстов еще киевского периода; а о вторых ясно говорит сама летопись: «имяху бо обычаи свои, и закон отец своих и преданья, каждо свой нрав». Этим-то нравом, в глазах летописи, различались «кроткие» поляне от древлян, живущих «зверинским» обычаем, от диких радимичей, вятичей и северян, сжигавших мертвецов, а также кривичей. Это дробление заставляет нас естественно поставить вопрос: не имело ли такое деление влияния и на литературу, не нашло ли оно своего отражения и в ней?

Ответить на этот вопрос придется утвердительно, но в общей форме, именно: придется признать, что деление русских славян на племена (хотя бы на те три группы племен, какие установил Шахматов), имело большое влияние на развитие русской литературы в киевский период: при идее общности русского племени, при представлении русской литературы киевского периода как общерусской, мы должны в ней встретить несколько типов этой литературы, и типы эти будут основаны, между прочим, на различиях племенных, также и областных (государственных). Несомненно, что благодаря различной культуре отдельных племен и христианская литература распространялась далеко не равномерно; иначе сказать, перед нами этнографический принцип развития нового миросозерцания. Кроме того, этот племенной принцип имел и другое значение: он помог развиться *областному началу*, помог образоваться отдельным культурным центрам, которые и нашли свое выражение в литературных типах общерусской литературы. Действительно, мы видим, что и в культурном отношении Древняя Русь, не представляя полного единства этнографического, распадалась на отдельные области, причем каждая имела свой культурный центр. Судя по состоянию наших источников, далеко не обильных в этом отношении, мы можем наметить, по крайней мере, три таких культурных области для киевского периода: 1) Русь южная; 2) Русь средняя и 3) Русь северная.

В южной Руси объединяющим центром, который стягивал к себе все культурные и экономические силы области, являлся, конечно, Киев; он же был носителем общерусской культуры с X по XIII в. В средней Руси таким центром был, вероятно, Полоцк или Смоленск, выдвинувшийся, однако, несколько позднее, насколько мы можем судить по памятникам; в северной Руси — Новгород, вероятно стянувший к себе северные племена одновре-

¹⁵⁸ См. Лаврентьевский список (изд. 3), стр. 9–12.

менно с Киевом, но значительно его переживший как культурный центр. Это деление будет находить себе соответствие и в диалектической группировке русских племен (см. мнение А. А. Шахматова), и в различии истории этих областей в последующее время. Это деление имело свое отражение и в развитии литературы.

Что касается Киева, то здесь дело обстоит, по-видимому, довольно ясно. Новгород также не оставляет сомнений. Безусловно, наша древняя литература, при всей скудости ее памятников, дошедших до нас, представляет материал для деления ее, по крайней мере, на две ветви: северную и южную. Что же касается средней Руси, то для нее прочных литературных данных мы в древней нашей письменности не находим: существование этой группы мы должны предположить теоретически для более древнего времени и утверждать фактически на основании более поздних памятников, которые не подойдут ни под киевский, ни под новгородский тип. Это объясняется тем, что племена, населявшие область средней Руси, как то отмечено и летописцем, далеко не достигли такой ступени развития, на какую взойшли уже киевляне и новгородцы. Средняя Русь и вообще находилась в невыгодных условиях: она имела по двум сторонам два крупных культурных центра, отстояла географически далеко от всякого иноземного влияния; поэтому средняя Русь и не успела выработать своего особого культурного типа одновременно с теми, которые были выработаны Киевской и Новгородской Русью. Киев находился под сильным влиянием Византии и южного славянства. Новгород — под более слабым византийским влиянием и, кроме того, под влиянием Западной Европы, с которой его связывали культурно-экономические интересы. Расположенные на двух противоположных концах великого водного пути «из варяг в греки», Новгород и Киев служили соединительными звеньями, связывавшими Русь с остальным культурным миром. Средняя Русь находилась в стороне от этих влияний непосредственно, была, если можно так выразиться, «транзитным» только пунктом культурного движения с юга на север, и только потом, через 100–150 лет и она заявляет себя, выставляя свои культурные центры, которые, однако, никогда не могли сравняться по силе и значению с культурными центрами северной и южной Руси — с Новгородом и Киевом.¹⁵⁹ С другой стороны, несомненно и то, что Новгород стоял в культурном отношении ниже Киева, хотя рано имел уже и свои особенности. Киев имел дело с высококультурной Византией, Новгород — с германскими племенами берегов Балтийского моря, еще недавно вышедшими из-под уровня варваров. Характерные стороны литературы и языка довольно резко выделяются по отношению к Киеву и Новгороду очень рано. Что же касается средней Руси, то о таких особенностях мы не можем говорить долгое время. Число несомненных памятников из полоцко-смоленской Руси крайне незначительно. Среднерусские особенности не выяснились и до более позднего периода. Что же касается северно-новгородского типа, то он выступает рано совершенно определенно: уже в русских рукописях конца XI в. (каковы, например, «Минеи» 1096–1097 гг.) особенности, отличающие

¹⁵⁹ Некоторую аналогию представляет позднее белорусское племя, оказавшееся на месте средней Руси киевского времени: оно также не успело развить вполне свою местную литературу.

новгородский говор и позднее, выступают совершенно определенно.¹⁶⁰ По отношению к особенностям языка памятников киевского района мы поставлены в положение малоудовлетворительное: памятники XI в. не дают чего-либо устойчивого в этом отношении, их скорее приходится характеризовать отрицательно: не новгородские и не северо-западные; в XII в. мы имеем уже памятники южнорусские, но не киевские, а галицко-волынские.

Таким образом, несомненным является для нас существование, по крайней мере, двух основных типов литературы в киевский период: это тип южный — киевский, и северный — новгородский. Главные черты этих типов мы можем указать довольно точно, не только в языке, но и в характере самих памятников. Отсюда вывод: при изучении киевского периода русской литературы мы должны иметь в виду и областной этнографический принцип развития литературы.

Теперь переходим к другому классу явлений, которые мы обобщили под группой явлений социального порядка; сюда же входят и явления экономические, как тесно связанные с первыми. Под этим общим определением мы, конечно, можем подразумевать довольно многое. Прежде всего мы должны обратить внимание на сословное деление в Древней Руси: принадлежность к тому или другому сословию связана с теми или другими общественными и имущественными правами; а это, несомненно, обуславливает особенности быта, миросозерцания, а следовательно, и отражение их в литературе, на личности писателя и т. д. Древняя Русь отличалась, как приходилось уже указывать, значительным демократизмом по сравнению хотя бы с Русью Московской; но все же было бы совершенно неправильным думать, что в Древней Руси не было каких-либо социальных различий. Может быть, не существовало классов строго замкнутых, не было между ними резких границ, переходить которые было трудно, но различия существовали и были, несомненно, существенны. Из таких сословных групп мы должны, прежде всего, отметить высшую военную аристократию с князьями во главе, затем шли: дружинный класс, духовный класс, класс землевладельцев и класс торговый — лично свободные, класс полусвободных, наконец, класс рабов.¹⁶¹ Это деление не могло не отразиться на литературном развитии: уже в киевский период при общем однообразном средневековом тоне литературы, подчиненной церкви и религии, мы все же можем наметить специфические оттенки в некоторых памятниках: произведение, писанное, например, лицом духовным, будет даже при близости миросозерцания отличаться от произведения, писанного, например, княжеским дружинником. Кроме того, сама степень участия в литературе отдельных групп населения будет различна в зависимости от их положения в обществе, степени образованности и т. д. В самом расслоении общества на группы видную роль играло и экономическое различие отдельных групп. Классы различались не только по своему правовому, но и по материальному положению: если князь был администратором, то он был и крупным купцом; такое соединение, разумеется,

¹⁶⁰ См. издание этих миней: «Службные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь» И. В. Ягича (СПб., 1886, Памятники древнерусского языка, I. Для западнорусских говоров старейшие памятники восходят едва к концу XIII в. (какова «Псалтирь» 1296 г.).

¹⁶¹ Подробнее у В. О. Ключевского: «История сословий в России» (М., 1913).

и в литературном отношении, и в средствах к приобретению знаний отличало его от простого торговца, а это отражалось и на культурности человека. Культурность, прежде всего, требовала средств, а так как средства далеко не у всех классов общества были в одинаковом количестве, то и далеко не все классы имели возможность принимать равное участие в культурной жизни. Литература, занятие которой соединялось с известным имущественным обеспечением, несомненно, могла быть достоянием скорее высших, материально обеспеченных классов (военно-служилой аристократии и духовенства). Может быть, что она была доступна в значительной степени и средним классам — низшему духовенству, купечеству и другим лично свободным элементам населения Киевской Руси; но мы не можем об этом сказать чего-либо определенного за отсутствием материалов; мы можем совершенно определенно говорить о литературе, по крайней мере, некоторых отдельных классов, например, о литературе военно-служилой аристократии, о литературе духовного класса, точно так же, как можем говорить о литературе киевской, о литературе новгородской. Таким образом, второе условие, которое мы постоянно должны иметь в виду — сословная группировка общественных сил.

Чтобы не повторяться всякий раз при ознакомлении с отдельными памятниками, можно указать и третью общую черту, проходящую через киевский период литературы, как начальный; ее также можно условно отнести к чертам принципиальным: это отношение к народности, степень выражения в литературе народного миросозерцания. Прежде всего нужно напомнить, что русское миросозерцание до начала письменности было не христианское, а языческое; но оно было миросозерцанием народным. Миросозерцание книжной литературы было, наоборот, христианское, не национальное для нас (или, если в нем были черты национальные, то принадлежали они чужой народности — прежде всего греко-византийской, и тем, которые в себя впитала эта греко-византийская). Таким образом, началом у нас христианской литературы, основным ее процессом является выработка нового миросозерцания на двойной основе: языческо-народной и христианской. Та постепенная выработка проходит через весь киевский период и находит себе выражение прежде всего в оригинальных русских памятниках, как письменности, так и устной словесности. Постепенностью этой выработки и измеряется степень то национализации христианских памятников и понятий, то степень христианизации народных старших памятников устной литературы и народного миросозерцания.

Византийский религиозный принцип отличался в отношении к нехристианскому миросозерцанию и его выражению в литературе полной беспощадностью, именно: он чуждого народного миросозерцания совсем не признавал. Все, что не укладывалось в рамки христианства, как его понимали византийцы, считалось отверженным, «бесовским». Всякое выражение дохристианских верований безусловно осуждалось и изгонялось как дьявольское, в каком бы отношении по существу оно ни стояло к христианству. Под это понятие — дьявольского, противоположного христианству — подводилось, таким образом, и выражение народности. Это византийское миросозерцание было усвоено и нашим духовенством, и нашей литературой,

по крайней мере теоретически. Духовенство и руководимая им литература стали также относиться безусловно отрицательно ко всему дохристианскому, ко всяким проявлениям старины и народности. Таково было сознательное отношение, стремление; но, с другой стороны, бессознательно народность все же отражалась в литературе и должна была отражаться: ведь носителями литературы были русские, жившие или живущие в значительной степени традиционным бытом, который сразу не мог измениться по чужому шаблону. У греков по отношению к нам принцип народности был подменен принципом православия; у русских этого случиться не могло в силу свойств народности и низкого уровня христианского просвещения: вопрос о «двоеверии» не может быть обойден исследователем русской литературы.

Язык литературный. Рядом с вопросом о национальности стоит вопрос о языке литературы как одном из главных выразителей этой национальности и в литературе. К нам, как известно, пришел язык родственный, старославянский (болгарский) в качестве литературного. Вопрос, почему именно болгарский (старославянский) литературный язык стал и нашим литературным языком, и каким путем произошло это усвоение чужого (но не чуждого) литературного языка — вопрос этот, важный для понимания истории нашей литературы, нуждается в освещении. В самом деле, как объяснить то обстоятельство, что, если византийцы-греки дали нам христианство, христианскую культуру и литературу, они не дали нам своего литературного языка? Если принять во внимание, что византийское христианство не считало для себя обязательным, подобно западному, вводить с христианством и свой язык у новокрещенных народов, делать язык проводником космополитичности церкви, в то же время борясь против национализации церкви, мы все же не объясним себе факт появления болгарского языка у нас в качестве литературного: византийцы могли допустить и даже способствовать зарождению и развитию литературы христианской на языке живом — русском. Однако у нас явился все-таки язык болгарский. Возможно и такое объяснение: Болгария, раньше нас ставшая христианской, имела, благодаря Кириллу и Мефодию, национальную литературу, и в X в. переживала период ее расцвета (Симеоновская эпоха, «золотой» век) и, как близкородственная по языку, могла в глазах Византии играть роль, аналогичную литературе на живом славянском же языке, как и русско-славянская. Нашли же они возможность говорящих на болгарском языке Кирилла и Мефодия послать в чешско-моравскую Паннонию. Но объясняя так, мы объясним лишь путь и причину влияния болгарской письменности на зарождение ее у нас, но не объясним, почему Византия избрала именно этот путь. Политическая программа Византии (с которой мы познакомились выше), общий характер отношений Византии к Руси как предмету эксплуатации страны в государственных интересах Византии, враждебные отношения к Болгарии, из-за обладания которой ведется Византией как раз в это время жестокая борьба; наконец, отсутствие данных для утверждения в Византии того «филологического» взгляда, о котором говорилось выше, — все это, взятое вместе, делает второе предположение сомнительным, во всяком случае не объясняющим удовлетворительно исторический ход развития у нас литературы на языке старославянском, не объясняет целого ряда ее явлений. Иное, более близкое к истине объяснение мы получим, если вниматель-

нее присмотримся ко взаимным отношениям Руси и Болгарии, Византии к Болгарии и Руси и отчасти даже отношениям Руси к западному христианству.¹⁶² Не входя в подробности, в данном случае излишние, мы должны представить себе дело таким образом. Христианство распространялось на Руси, как мы знаем, еще до крещения Владимира, которому принадлежит заслуга возведения христианства в России в степень государственной религии. Мало того, христианство не только было известно, но ко времени Владимира пользуется свободой и признанием (ср. договоры с греками, где отдельно приносит клятву языческая часть князей дружины, отдельно часть христианская, существование своей христианской церкви Ильи рядом с языческими местами культа, христианство Ольги); оно, следовательно, до Владимира пользовалось уже распространением. Откуда шло это христианство до Владимира? Исторические источники об этом прямо не говорят, связывая само начало христианства с Владимиром, и, очевидно, эту мысль источников надо понимать в указанном выше смысле, то есть начала государственной религии. Греческие источники или идущие от них русские настойчиво проводят мысль о связи христианства с усилиями греков, замалчивая предшествующую эпоху, а между тем подобные, отчасти указанные моменты говорят об ином положении дела; само принятие христианства Владимиром не может считаться явлением внезапным (как оно рисуется позднее в легенде), должно было иметь прецеденты, и имело их. Как явление не только религиозного порядка, но и общекультурное, христианство и на Руси, как и в других местах, должно было быть результатом культурного воздействия близких и дальних соседей, в культурном отношении опередивших Русь. И действительно, такие благоприятные условия были в IX–X вв. для Руси налицо: соседняя, более, чем Византия, близкая по географическому положению, языку Болгария, успевшая не только принять в трудах Кирилла и Мефодия восточное христианство на живом языке страны, но и развить уже христианскую литературу и культурно подняться, эта Болгария уже давно связана с Русью культурно-политическими отношениями (для примера припомним тяготение, хотя бы Святослава, к Дунаю и Болгарии); к концу X в. Болгария уже ведет борьбу с Византией, раньше очень успешную, теперь малоудачную. Через западных наших соседей, главным образом через Прикарпатье и Польшу, доходят до Руси отзвуки и западной культуры и, может быть, западного христианства: та терпимость, которую обнаруживала Русь, уже христианская, при Владимире, к Западу (на что намекают рассказы, например, о епископе Бруноне в Киеве), настойчивое стремление греков внушить и нам необходимость отчуждения от иноверного Запада, о которой мы слышим чуть не с первых шагов византийского христианства у нас, — все это говорит за давность этих отношений к Западу. Они, несомненно, поддерживались и тем скандинаво-варяжским влиянием, которое шло главным образом по великому водному пути.

Эти два наблюдения ведут к тому, что мы поймем теперь правильно отношения наши и к Византии — те шероховатости, которыми сопровождается

¹⁶² Попытки осветить эти отношения с точки зрения церковно-политической делает книга М. Д. Приселкова «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.» (СПб., 1913), где есть любопытный материал, хотя косвенный, и для интересующего нас вопроса. Ср., впрочем, отзыв об этой книге А. А. Шахматова (Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни — Научный исторический журнал, 1914 г., № 4, стр. 30–61).

у нас водворение греческого влияния и иерархии в первые века нашего христианства (история Илариона, Климента Смолятича): греки, ясно, наталкивались на противодействие не только в области политического обладания, но и церковно-религиозной; о противодействии же язычества христианству мы не слышим; легко поэтому предположить, что какое-то иное, христианское уже течение тормозило грекам достижение ими их церковно-политических целей. Течение это должно быть признанным идущим из Болгарии: за это говорят и более ранние отношения Руси к Болгарии и более раннее появление у нас христианства и наличие болгарской переводной литературы в таком обилии к моменту принятия официального христианства при Владимире; наконец, на то же указывают враждебные отношения Византии к Болгарии этого времени. Иначе сказать, добившись официальной связи русской церкви с Византийской, греки для фактического осуществления этой связи (создания русской митрополии, зависящей от греческого патриархата) должны были бороться с христианством и его организацией, идущими из Болгарии. История водворения греческой иерархии в России это и подтверждает: только в 1039 г. удалось грекам нормировать в желаемом духе, и то не без затруднений впоследствии (Климент Смолятич), эти отношения; сношения литературно-церковные с Болгарией (в частности с Охридским патриархатом болгарским — в Македонии) засвидетельствованы фактически. Согласно с этим и показания литературные: мы знаем в русской письменности переводные тексты, идущие именно из Македонии (каковы например, «Толковая Псалтырь», изречения Менандра и др.), знаем памятники, переписанные с глаголицы, которая была обычным письмом в западной Болгарии и Македонии и не пользовалась распространением в Восточной Болгарии, более близкой географически к нам. Таким образом, влиянию непосредственно византийскому предшествовало (до Владимира) влияние христианское же, но болгарское (правда, несшее, но уже на народном языке, тоже греческое). Оно-то, как близкородственное по языку, давало нам и первые письменные памятники и старославянский литературный язык. И позднее это влияние более культурной, нежели Русь, Болгарии и при наличии церковно-политического византийского влияния в области литературы оставалось в силе: число переводов прямо с греческого, сделанных на Руси, невелико сравнительно с пришедшими через Болгарию, которая таким образом нас приобщила и к литературному наследию Кирилла и Мефодия. Наличие этого южнославянского влияния мы обязаны, по-видимому, и умеренностью наших отношений к Западу: того резко отрицательного отношения к нему, которое старательно прививала Византия, мы в первые века христианства у нас не видим. С другой стороны, это западное влияние, как отличное по типу и от болгарской (в основе византийской же) культуры, поддерживаемой родственным влиянием греческим, да и само по себе не сильное вследствие отдаленности от очагов западной культуры, развиваться не могло при наличии болгарского влияния, почему к концу киевского периода оно и совершенно замирает. Таким образом, в силу указанных условий и в силу большой близости нашего языка и болгарского, в X в. на Руси свободно могли пользоваться готовыми трудами южных славян; но потому же их язык сделался у нас литературным языком: на нем писали свои произведения и русские авторы. В то же время язык этот все же не был тождественным с языком живым ни в фонетике, ни

в морфологии,¹⁶³ так что нужен был все же известный навык в усвоении и употреблении этого литературного, для нас условного языка, хотя это и не представляло для начитанного в болгарских книгах больших трудностей. Но все-таки перенять чужой, хотя и родственный язык целиком было невозможно. Поэтому в киевской уже литературе наблюдается любопытный процесс ассимиляции языков: болгарский язык изменяется под влиянием русского живого языка, принимает фонетические и морфологические особенности русского языка; с другой стороны, и сам русский книжный, отчасти живой язык подпадает под влияние болгарского языка, заимствуя из него многое, частью бессознательно, частью сознательно, частью формы, частью сами слова, выражающие новые для нас понятия. Дело нужно в общем представлять в таком роде: славяно-болгарский язык, на котором перешла к нам письменность, письменность прежде всего церковная, конечно, стал у нас считаться языком литературным; но вместе с тем с ним соединилось представление как о языке церковном, богослужебном. Поэтому и оригинальные русские произведения, которые трактовали о тех же церковных вопросах, вопросах религиозных, писались на языке, довольно близком к этому славяно-болгарскому языку. Другое дело, когда приходилось писать что-либо, к церкви не имеющее никакого отношения, или имеющее лишь косвенное отношение (например, юридический акт, летопись): тут выступал уже живой русский язык с большей силой. Можно даже предполагать, что в таких случаях употреблять «священный» церковный язык едва ли признавалось удобным; к тому же и круг идей, а стало быть, и их обозначение (например, русские традиционные юридические термины, бытовые, военные понятия) были столь отличны от церковного, что и в самой церковной письменности подходящий образец найти было едва ли возможно. Отсюда мы можем вывести общее наблюдение: чем памятник ближе к церкви, тем язык его ближе к славяно-болгарскому, и наоборот: чем памятник дальше от церкви, тем язык его более близок к живому русскому языку. Если мы возьмем какую-либо церковную проповедь, с одной стороны, например поучение Кирилла Туровского (XII в.), и, с другой стороны, например, договорную грамоту (например Мстиславу 1146 г.), то эта разница в языке станет нам совершенно ясна: поучение Кирилла Туровского написано на церковно-славянском языке, довольно далеко от русского живого языка (лишь изредка попадаются русизмы), тогда как Мстислава грамота написана на чистом почти русском языке с незначительным налетом славянизмов. Этот процесс оказывается характерным для всего древнего периода. Приведенный пример дает два крайних пункта различия: памятник церковный и бытовой, житейский. В других случаях, когда произведение само по характеру и отношению к «божественному» и «мирскому» занимает не столь определенное положение (например, летопись), и в языке (если так можно выразиться) пропорция церковно-славянского и живого русского элемента будет иная, то есть возможны различные степени окраски литературного языка живым и обратно (реже). Если мы этот принцип будем всегда принимать во внимание, то он объяснит нам довольно многое не только в киевском, но и в следующих периодах литературы.

¹⁶³ Ряд звуков, например носовые, отсутствовал в русском живом языке уже давно; многие формы (например, имперфект, аорист) также отсутствовали или почти отсутствовали, вымирая и заменяясь иными. Подробнее об этом излагается в истории русского языка.



ОРИГИНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Переходя теперь непосредственно к обзору того, что создала русская литература за первые столетия своего христианского существования, будем держаться тех же рубрик, которые намечены были при обозрении письменности переводной: это даст и больше наглядности и облегчит представление о взаимоотношении этих двух ветвей литературы — переводной и оригинальной.

Священное писание. Что касается священного писания, то много здесь, конечно, сказать не придется. То, что было передано нам от кирилло-мефодиевской эпохи, что было переведено в Болгарии в Симеоновскую эпоху, это все и составило основной фонд, которым и продолжали пользоваться на Руси довольно долгое время. О самостоятельной деятельности в этой области, конечно, не может быть и речи; что касается переводов, то дело вперед не шло очень долго. По крайней мере, только в конце XV в. у нас впервые появляется полный текст священного писания Ветхого и Нового Завета: это так называемая «Геннадиевская Библия» (старейший ее список 1499 г. в Синодальной библиотеке). До этого времени приходилось довольствоваться и довольствовались тем, что было завещано от кирилло-мефодиевской эпохи. Если в этом направлении что-либо и делалось, то это сводилось не к новым переводам текстов священного писания, а к исправлению, подновлению устаревших или искаженных прежних; но и этого рода деятельность, даже в незначительном объеме, прочно не может быть констатирована до XIV в.

БОГОСЛУЖЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

То же до некоторой степени надо сказать и о литературе богослужебной; но здесь все же сама жизнь вызывала к творчеству, хотя бы и подражающему готовым образцам. Появились у нас свои русские святые, свои праздники, требовавшие своего специального богослужебного выражения; поэтому мы и видим, что уже в XI в. у нас, по образцу византийских, создаются службы, например, новоявленным мученикам Борису и Глебу, Николаю Чудотворцу по случаю перенесения его мощей в Италию и др.

БОГОСЛОВСКО-УЧИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Что же касается других произведений неперевода церковно-богословской литературы, то в этот период она также не могла быть особенно велика. Условия, при которых развивалась древнехристианская русская литература, должны были прежде всего породить в значительном количестве литературу, во-первых, поучительную, во-вторых — полемическую: литература поучительная требовалась для того, чтобы разъяснять новообращенным и обращаемым истины христианского вероучения, внедрять новое христианское миропонимание; литература полемическая необходима была для того, чтобы ограждать русских от посторонних влияний, искоренять остатки (конечно, первое время весьма крупные) прежнего, дохристианского мирозерцания. И та и другая были, следовательно, насущной потребностью. Действительно, оба эти рода литературы и представлены довольно обильно в Древней Руси, но представлены они, главным образом, литературой не оригинальной, а опять-таки переводной. Литература проповедническая, поучительная, была настолько многосторонне развита в самой византийской литературе, что в этом отношении трудно было оказаться самостоятельным русскому проповеднику, особенно если иметь в виду взгляд на иноверие, прочно и определенно установившийся в Византии и усердно прививаемый греками и нам, а также тот низкий уровень развития русской массы, к которой обращалась эта литература: истины, которые нужно было внедрить недавно крещенному славянину, давно уже выдвинуты и разработаны в литературе старой по культуре Византией, к тому же опытной теперь в деле миссионерства. Поэтому и видим, что наша неперевода учительная литература находится под сильным влиянием, чуть не давлением византийской, составляя литературу, так сказать, полусамостоятельную. Кроме того, чтобы составить самому поучение, которое бы разъясняло истины христианской веры, нужно было обладать основательной богословской подготовкой, чего, конечно, у древнерусского духовенства первое время ожидать было трудно. Эта подготовка предполагает уже наличие общего образования, долгое время существования нового мирозерцания. Поэтому, конечно, эта литература и не могла получить особого самостоятельного развития, то есть, лучше сказать, она развивалась скорее количественно, продолжая качественно оставаться все на той же ступени — ступени то большего, то меньшего подражания византийским образцам. Представителями этой литературы должны были прежде всего быть те лица, на которых лежала официальная обязанность распространять христианское учение, то есть прежде всего те же греки, которые приехали к нам в качестве миссионеров. Конечно, все эти лица должны были чувствовать себя совершенно чуждыми русскому народу, и уже поэтому много оригинального дать они не могли, и — самое большее — могли лишь приспособлять свою греческую (для нас переводную) литературу к условиям русской жизни. Эти общего характера соображения показывают, что мы, имея в виду немногочисленность дошедших до нас от киевского периода учительных памятников, не имеем в данном случае права предполагать, что мы очень далеки от представления о настоящем объеме

древней учительной литературы и что литература эта на деле захватывала гораздо более широко наше общество, чем это мы знаем теперь: этого быть не могло; можно быть уверенным, что наши знания о древней поучительной литературе могли бы увеличиться, но только количественно, если бы, например, было открыто еще много памятников, а не качественно; в этой литературе мы встретим повторение тем, уже известных из византийской литературы, большей частью знакомых нам по переводам и на Руси. Литература византийская проповедническая является в них лишь приспособленной к условиям русской жизни, ее невысокому уровню. Такого рода памятником является, например, целый литературный переводной сборник — «Измарагд»,¹⁶⁴ содержащий в себе массу различных поучений, затем такой сборник, как «Златоструй», переведенный в Симеоновскую эпоху. К числу таких сборников относится и «Златая Цепь» — поучения на дни Великого поста — прототип нашего «Златоустника», и другие подобные сборники. Все эти сборники — «Измарагд», «Златоструй», «Златая Цепь» и другие оказались вполне подходящими к русской почве и, полные произведений, носящих авторитетные имена учителей христианской церкви, продолжали существовать в обращении в течение очень долгого времени. По образцу этих-то переводных, вошедших в эти сборники поучений возникали и поучения оригинальные. Но при особенном взгляде на личность автора, который господствовал в древности, не только большинство авторов таких поучений, смиренно скрывших и просто не называвших своего имени, осталось нам совершенно неизвестным, — более того: к поучениям, особенно понравившимся читателям, придавалось какое-либо знаменитое имя, чаще всего Златоуста или Василия Великого и др.; с этим именем поучение, получая больше доверия, поступало в обращение.¹⁶⁵ Такие поучения обращаются вместе с подлинными, и только научная критика, и то не всегда, вскрывает их принадлежность русскому автору и киевскому периоду; таковы, например, многочисленные «Слова» со стереотипным заглавием «Како жити христианам»; в числе их, несомненно, есть и переводные, и переделанные из переводных, и свои подражания этим переводам.

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Полемическая литература, по-видимому, не достигала в киевский период такого хотя бы количественного развития, как литература поучительная. Это доказывает, что в ней не было и такой потребности. Объясняется же это тем, что старым верованиям не придавалось особенно большого значения, а также и тем, что эти верования не всегда были хорошо известны самим представителям нашей церкви. Язычество наших предков не было организовано и не могло систематически бороться с христианством. Во всяком случае при распространении христианства резкой борьбы не было. Борьба была, конечно, но

¹⁶⁴ О нем специальная монография В. А. Яковлева «Опыт исследования Измарагда» (Одесса, 1893 г.).

¹⁶⁵ Это перенесение чужого знаменитого имени на анонимное произведение было тем легче, что это анонимное произведение было подражанием, иногда близким и удачным, тому или иному творению знаменитого, авторитетного писателя греческой церкви.

не настолько сильная, чтобы вызвать против язычества целую литературу полемических сочинений. Языческое миропонимание раз навсегда во всем его объеме было осуждено, признано подлежащим полной замене новым; насаждение новых воззрений, составлявшее цель поучительной литературы, подразумевало тем самым упразднение старых, то есть учительная литература брала на себя в значительной степени задачи и полемической против язычества. Однако все же есть «Слова», направленные против язычества; всего мы их можем насчитать менее десяти. Большинство из них известно в довольно древних текстах. По языку и содержанию их можно заключить, что они относятся к самому раннему периоду. Если мы присмотримся к их содержанию, то увидим, что даже в них основа — не оригинальная; это — типичные греческие «Слова», направленные против греческого язычества, вообще против «еллинства»,¹⁶⁶ лишь слегка они приспособлены к условиям русской жизни. Это приспособление сказывалось в том, что рядом с греческими божествами попадалось упоминание русского божества или какого-нибудь русского суеверия. Иногда дело ограничивается подставкой вместо греческого обычая и верования — русского, далеко не всегда по существу соответствующего.¹⁶⁷ В общем подобные «Слова» носят бытовой, не догматический, часто прямо утилитарный характер. Эта последняя черта — преследование в проповеди чисто практических целей — идет в византийской проповеди иногда (и довольно часто) до явно выраженной не общехристианской, а чисто византийской, даже, так сказать, политической тенденции. Эта черта стоит в связи с тем направлением, какое принимает в Византии сама христианская мысль в области миссионерства; проповедь христианства, особенно среди новых народов, рука об руку идет с установлением и политического влияния и даже зависимости от Византии; связь церкви и государства эксплуатируется в пользу политических целей Византии. Поэтому Византия сообщила нам определенное отношение к Западу, к латинству. Раньше уже неоднократно приходилось говорить, что ко времени начала нашей христианской литературы уже окончательно успели определиться два типа христианства, восточное и западное, и успело уже определиться враждебное отношение между этими двумя разновидностями. Это враждебное отношение доходило до того, что христиане-латиняне считали христиан восточных, христиан-греков едва ли не еретиками; папы проклинали их, отлучали их от церкви и т. д. Византийцы в свою очередь не оставались в долгу: смотрели на христиан западных с явным пренебрежением. Подобное же отношение установилось и у нас на Руси с первых же веков принятия христианства, благодаря стремлениям наших просветителей, пытавшихся закрепить Русь за собой, оградить нас от постороннего

¹⁶⁶ В том широком значении этого термина, какой ему придавался в Византии: все нехристианское (независимо от подробностей: магометанство, еврейство, халдейские учения, еретические, античные) и даже иногда все неправославное.

¹⁶⁷ Серия таких «Слов» издана в «Летописях русской литературы и древности» Н. С. Тихоновым. Полное собрание их и вводная к ним статья П. В. Владимирова даны в издании «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы» (изд. журнала «Странник» под ред. А. И. Пономарева), вып. III (1897 г.), стр. 195 и сл. Новейшее, не везде, однако, удачно выполненное исследование об этих «Словах» и издание их у Е. В. Аничкова «Язычество и древняя Русь» (СПб., 1914). Сюда же следует присоединить и труд Н. Гальковского «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси»: собрание текстов (Записки Московского археологического института, т. XVIII, М., 1913) и исследование (под тем же заглавием, Харьков, 1916).

влияния, прежде всего своих религиозных и политических антагонистов: на «латинян» и у нас стали смотреть как на «поганных». Благодаря этому установились враждебные отношения даже к единоплеменным с нами народам, как, например, к полякам, принявшим иной тип христианства — западный. Если в древнее, киевское время эти отношения не поражают такой резкостью, как позднее, то во всяком случае начало этого отчуждения может быть отнесено к этому времени. Объяснить это можно прежде всего бессознательным чувством разницы двух общекультурных типов, выработанных средневековьем — западного и восточного. Ввиду же значения и роли церкви и церковно-богословской науки в средние века это различие познавалось, прежде всего, как разница религиозная; в силу этого и Византия стремится внушить нам недоверчивое, иногда прямо враждебное отношение к западному христианству; а ввиду силы этого последнего не прочь даже, охраняя свое влияние, усилить тенденциозно эту разницу, ставя католичество ниже даже заведомо еретических и даже языческих доктрин.

Следы этого настроения мы видим в известной легенде о принятии крещения князем Владимиром, в тех частях этой легенды, где идет речь об испытании веры Владимиром, а также в исповедании веры, преподанном Владимиру после его крещения; есть также указания на это и в речи Философа. В первом случае, где изображается та хитрость, которой склонили на свою сторону греки послов Владимира (великолепная служба, царский прием), уже видна тенденция, вложенная в уста послов: «Приходом в Немцы (представители западного христианства) и видехом в храмах многи службы творяща, а красоты не видехом никоеяже». Не то, — продолжают послы, — у греков: «мы не знали, на земле ли мы, или на небе». Во втором случае это еще яснее; в исповедании веры преподано Владимиру: «да не прельстят тебя Немцы от еретик»; в нем же после перечня семи вселенских соборов прямо указано: «Не преймай же ученья от Латин, их же учение развращено»; далее перечень их «развращенных» обычаев и верований, чему посвящена добрая половина этого исповедания. Наконец, в речи Философа читаем: «Слышахом же и се, яко приходиша от Рима поучить вас к вере своей, их же вера малом с нами развращена». Легенда, таким образом, дает понять, что просветители наши позаботились не только о нашем христианстве, но постарались предостеречь нас и от христианского влияния своих врагов; и враги эти были не только врагами религиозными, но и политическими для Византии. Конечно, если это и легенда, не претендующая на строгую фактичность, то, во всяком случае, она отразила действительное положение дела.

Следы той же тенденции сохранились и в нашей письменности, не только в переводной с греческого, но и в оригинальной. В области переводной следует припомнить ряд разнообразных дошедших до нас «Слов» и «Поучений», направленных против «латинян».¹⁶⁸ Из числа непереводаемых произведений этого рода можно указать на поучение против латинян, приписываемое Феодосию Печерскому.¹⁶⁹ В переводных «Поучениях», «Словах» перечисляются обык-

¹⁶⁸ Их изданию и исследованию посвящена специальная работа А. Н. Попова «Обзор полемических сочинений против латинян» (М., 1875 г.), и рецензия на нее А. С. Павлова в Отчете о 19 присуждении наград *гг. Уварова*.

¹⁶⁹ О нем см. в указ. соч. А. Н. Попова, стр. 69 и сл.

новенно «вины латинския», т. е. те пункты, в которых формулированы уклонения «латинян» от истинной православной веры. В «Слове» Феодосия Печерского «О вере христианской и латинской» мы видим выборку из одного из таких греческих поучений: главное содержание «Слова» Феодосия — также перечень (в старшей редакции из 18) «вин латинских». Несмотря на чисто компилятивный характер Слова Феодосия и ему подобных (например Георгия митрополита), эти сочинения интересны для историка литературы, так как они позволяют судить о том умственном уровне, на котором стояло русское общество (конечно, высшее, наиболее образованные его классы) того времени. На основании их мы можем заключить, что этот уровень был очень невысок, так как рядом с действительными догматическими различиями, которые ставятся в вину латинянам, указываются обрядовые отличия, даже мелочные, обе категории не различаются; например, рядом с догматом о исхождении Святого Духа от Отца и Сына (известное — *Filioque*) говорится о том, что римляне мертвецов кладут на запад ногами и руки подгибают вниз; рядом с указанием на запрещение католическим священникам вступать в брак и на обыкновенные последствия этого запрещения, то есть внебрачное сожительство, говорится о том, что латинянин напишет на земле крест и ему кланяется, а затем, вставши, попирает его ногами и т. п. Мы видим здесь, таким образом, типичное средневековое мирозерцание, проникнутое схоластикой, не различающее существенного от внешнего, идейного от формального — результат отсутствия научно-критической мысли, преобладания внимания к форме, как к более доступному, над содержанием. Это является тем понятнее, если принять во внимание сравнительную новизну христианства в России XI в., невысокий уровень общекультурного развития даже передовой части общества. Все это, несомненно, теперь же должно быть нами отмечено и учтено, так как потом нам не раз придется считаться с этой степенью понимания христианства в киевский период и последующий московский. Здесь же мы можем видеть то чисто внешнее отношение к христианству и непонимание его сущности, которое потом стало так характерно для русской богословской и вообще духовной литературы XV, XVI, XVII вв. Начало этому, несомненно, лежит еще в киевском периоде. Но, конечно, это не лишает подобные произведения их значения и интереса: мы имеем в них перед собой ценный бытовой материал, важный для понимания эпохи и ее литературы. И сверх того, конечно, этим не исчерпывалось христианское миропонимание древней эпохи: в других областях жизни мы видим иные, не столь безотрадные явления.

ПРОПОВЕДЬ

Кроме того, и из самой Византии давалось и нечто другое, более высокое, рассчитанное на более высокий умственный уровень, если не массы, то хотя бы круга сравнительно образованных лиц. Если эти явления могли получить еще меньше влияния в русском обществе древнего периода, когда такой круг не мог быть очень велик, то во всяком случае в более позднее время, когда общество поднялось выше к уровню лучшей части его киевского периода, они определили собой надолго развитие нашей проповеди. Такова та

«ораторская» церковная литература, которая занимает столь видное место в истории мысли и литературы в самой Византии. Византийское ораторское искусство развилось быстро уже в IV–V вв. на почве древнегреческого. Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов и ряд других даровитых ораторов, воспитанных на художественной и научной литературе древнего мира, довели христианское богословское ораторство до высокой степени обработки не только со стороны содержания, но и стиля, формы. Однако скоро это время живого расцвета византийского христианского ораторства миновало, ослабевая по мере ослабления связей с античным миром, и впоследствии, в VIII, IX, X вв. от Иоанна Златоуста и других «классиков» христианского ораторства унаследована была, главным образом, лишь форма. В VIII, IX, X вв. стали главным образом заботиться о стиле, широко разрабатывали внешние средства ораторского искусства; о новости же и значительности содержания заботились мало, превращая, таким образом, церковное поучение в риторическое более или менее искусное упражнение перед слушателями, также уже склонными более увлекаться формой, нежели содержанием, под влиянием все более и более становившейся схоластической школы, выдвигавшей все решительнее формальную сторону мысли, интерес к форме. Это византийское ораторство периода его внутреннего упадка и внешнего блеска, главным образом, и перешло в Болгарию в IX–X вв., а затем и к нам на Русь при начале нашей литературы в виде многочисленных переводных поучений и объемистых их сборников. Проповеди ученика славянских апостолов Климента Болгарского почти все уже носят на себе отличительные черты господствовавшего в то время у греческих образованных проповедников торжественного рода, по внутренним свойствам своим приближающегося к типу церковных песнопений. Другие сочинения, Константина Болгарского, относятся к типу гомилий, или изъяснительной беседы, существенное содержание которой всегда составляет объяснение в порядке слов и стихов какого-либо отрывка из священного писания. Отличительная черта проповеди этого рода — *риторство*; форма гомилии в это время была не в моде.¹⁷⁰ Если в оригинале, в Византии, эта литература была бедна мыслью и неглубока по своему содержанию, то тем бледнее она оказалась в болгарском и русском подражании. Но здесь мы имеем и положительные стороны этого влияния: если высоко развитая форма византийской проповеди, соответствующая высокому развитию литературной византийской речи, и была трудна для славянского и русского языков, как только что начавших служить литературе книжной, то образцы эти способствуют именно выработке этого литературного языка. А свежесть чувства, восприимчивость молодой народности делала то, что наиболее живые и жизненные элементы византийской речи нашли у нас живой, поэтический подчас, отклик в речи русских витий.

Поэтому уже в довольно раннее время мы имеем несколько первоклассных образцов ораторского искусства и на Руси. Прежде всего нужно упомянуть известные имена: Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, которые дали ряд образцов чрезвычайно искусной подделки под блестящий византийский стиль церковного ораторства, но согретых живой, если и не

¹⁷⁰ Антоний (Вадковский). Из истории христианской проповеди, изд. 2 (СПб., 1896), стр. 148, 163, 269.

глубокой богословской мыслью, и проникнутых искренним чувством.¹⁷¹ Проповеди и этих лиц были, конечно, рассчитаны на небольшой круг общества, его наиболее подготовленный в том же византийском духе слой, назначались, естественно, для тех немногих, кто способен был понять и оценить риторические тонкости искусного византийца и его ученика. Этим и объясняется, почему церковная художественная проповедь не могла развиваться широко на русской почве: она была слишком высока для общего культурного уровня тогдашней Руси, чтобы рассчитывать на популярность, и позднее только, с расширением круга интеллигенции она все же была оценена по достоинству.

Если мы ближе присмотримся к содержанию оригинальных русских ораторских произведений, то увидим, что проповеди эти повторяют ходячие византийские темы, излагая их несколько проще, нагляднее; они касаются общих, подчас отвлеченных, общехристианских вопросов, богаты пафосом искренне верующего христианина, но почти не касаются мирозерцания массы, еще полной двоеверия и нуждающейся в понимании самых основных простых истин христианства и в проведении их в жизнь. Это красивые рассуждения, сопоставления, которые уместны только в среде, которая прошла уже начальную стадию своего христианского просвещения, но для которой все же еще были полны свежести мысли, ставшие уже ходячими у греков. В результате мы видим, что проведение в жизнь христианских идей в киевском периоде принадлежало, главным образом, литературе переводной других видов; реже это была византийская проповедь, чаще же священное писание каноническое, церковное, апокрифическое, церковно-законодательный памятник, религиозная легенда в виде жития и сказания, часто апокрифическая, историческая повесть христианского дидактического характера.

В то же время нельзя отрицать, что и сама жизнь, новая христианская, толкала на путь непосредственного водворения новых начал, на путь проповеди, поучения к новопросвещенной или же еще просвещаемой массе. И этим путем идет проповедь, но не та, представителями которой являются витийствующие ученики византийцев, а выросшая из непосредственного чувства верующего среднего человека, еще близко стоящего к миропониманию массы, но уже охваченного новой идеей, скорее со стороны непосредственной веры, чувства человека, близко стоящего к жизни, реально к ней относящегося. Это — большей частью анонимная безыскусственная проповедь, прививающая самые зачатки веры, привычки христианина, остерегающая его от самого смещения подчас простейших понятий христианина и нехристианина и их отражения в жизни. Таковы упомянутые «Слова, како жити христианом», таковы немногие поучения Ильи Новгородского, Луки Жидяты,

¹⁷¹ Ср. у Антония, указ. соч., стр. 305 и сл. Красноречие христианское, по наследству от античного, было трех родов: политическое, или совещательное (*genus deliberativum*), торжественное, или панегирическое (*genus demonstrativum*) и судебное (*genus giudiciale*). В проповедях мы находим образцы всех трех родов: до V в. преобладал род учительный, но с V — торжественный. Оба рода почти одновременно появляются на Руси; представителями учительного рода были: Феодосий Печерский, Никифор митрополит, Серапион, торжественного — Кирилл Туровский, Григорий Цамвлак. Антоний отрицает несоответствие *общему* уровню, основываясь на параллели с Григорием Цамвлаком, который «по характеру совершенно сходен с Кириллом Туровским» (?), и на популярности К. Т. *впоследствии* (а в его время?). Мнение, приведенное в тексте, принадлежит Е. Е. Голубинскому и должно быть сочтено более соответствующим действительности.

произведения которых наглядно показывают тот действительный уровень, на котором стояла паства и рядовые проповедники киевского периода.¹⁷²

Из числа писателей «византистов» хронологически первое место принадлежит митрополиту *Илариону* (середина XI в.). Сведений о нем и его жизни дошло очень мало. Известно из летописи, что он был «благ и книжен и постник», то есть ученый человек и суровый аскет; жил в пещере, в которой, по преданию, потом поселился св. Антоний, положивший первое начало Киево-Печерскому монастырю; затем известно, что он был священником в княжеском селе Берестове, и что его очень любил и уважал сын святого князя Владимира Ярослав; наконец, известно, что первым из русских он удостоился чести занять высокий пост русского митрополита (1051 г.). Несомненно, что появление такой личности, как блестящий оратор митрополит *Иларион*, было фактом редким, экстраординарным. Это особенно приходится подчеркивать. Он был, прежде всего, выдающейся талантливой личностью, несомненно начитан в византийской, бывшей у нас переводной, литературе. Быть может, случайно пришлось ему найти и непосредственно ученых греков-руководителей; это видно из того, что он проникся византийской словесной наукой, усвоил ее технику, проникся духом христианства, конечно, в том своеобразном понимании, которое было тогда в Византии. Несомненно, он был вполне образованным человеком для своего времени; несомненно также, что он стоял не ниже по образованию среднего византийца своего времени. В этом убеждает нас его «Слово о законе и благодати».¹⁷³

«Слово о законе и благодати» построено по типу панегириков и является высоким образцом красноречия этого рода, так что оно может быть для нас вполне надежным показателем того, до какой степени совершенства могла уже в XI в. доходить русская литературная речь в руках талантливого ее представителя. «Слово о законе и благодати», как и всякая византийская проповедь, полно символов и риторических фигур. Под именем «закона» оно подразумевает Ветхий Завет, иудейство, под именем «благодати» — Новый Завет, христианство. Вся речь построена на противопоставлении этих понятий: с одной стороны — Ветхий Завет, с другой стороны — Новый завет; с одной стороны — «закон», с другой стороны — «благодать». Ряд символов и олицетворений знаменует собой эти понятия и их взаимоотношение: Агарь — иудейство, Сарра — христианство; лунный свет — иудейство, солнечный — христианство; та же пара — Манассия и Ефрем, сыновья Иакова. Рядом с противопоставлением — параллелизм: Владимир се. и Константин Великий, княгиня Ольга — царица Елена и т. п. Таким образом, речь идет о взаимоотношении иудейства и христианства, причем торжественно доказывается, разумеется, преимущество последнего над первым. Нет ничего удивительного в том, что русский оратор XI в. говорит на такую тему: она могла отчасти иметь и реальную подкладку в условиях русской жизни XI в. Нужно вспомнить, что представи-

¹⁷² Для ближайшего ознакомления с этой литературой можно указать на «Памятники древнерусской учительной литературы» под ред. А. Пономарева, вып. I (СПб., 1894) и III (СПб., 1897). Здесь напечатаны (с вводными статьями) почти все поучения, о которых идет речь в этом отделе книги.

¹⁷³ Содержание его и изложение у Порфирьева, I, 366 и сл., характеристика стиля *Илариона* и его самого — у Голубинского, I, 841 и сл., у Пономарева (см. предыдущее примечание); выпуск I, стр. 50 и сл.

тель иудейства фигурирует в числе лиц, предлагавших князю Владимиру свою веру в известной легенде об испытании вер Владимиром. Несомненно, что соприкосновение с иудейством было возможно во времена киевского периода; как известно, незадолго перед тем хазары приняли иудейство, а хазары всегда вели оживленные сношения с русскими славянами. Мы знаем, что и в самом Киеве жило немало евреев. Вспомним, что Феодосий Печерский не раз вступал с ними в спор о вере, как рассказывает его житие. Но возможно в выборе темы видеть и отражение влияния Византии, одной из ходячих тем, циркулировавших здесь в течение ряда веков: старый враг христианства оставил по себе память в виде привычной литературной формы. Содержание и тон «Слова о законе и благодати» заставляет нас предпочесть второе предположение, а именно, что «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона не было вызвано прямой необходимостью защищать христианство перед иудейством; мы имеем здесь дело не с обличительной речью, не с апологией христианства (что, несомненно, должно бы быть, если бы слово Илариона было вызвано реальной потребностью борьбы), а с красивым риторическим рассуждением, в котором взаимоотношение между иудейством и христианством и превосходство последнего над первым является лишь материалом, которым оратор искусно пользуется в качестве введения, общей части, *exoritur*, для основной темы его панегирика — похвалы крестителю Руси, князю Владимиру. «Слово» Илариона, как подражание византийским речам, воспользовалось и в этом случае византийскими же образцами; в самой Византии вопрос об иудейской религии, живой в эпоху активного спора двух религий, был давным-давно покончен и не мог возбудить каких-либо горячих споров в X–XI вв.¹⁷⁴

Важное по теме, красивое по форме, богатое по картинным деталям противоположение иудейства христианству являлось весьма ценным в глазах риторы, привыкшего уснащать свою речь символами и сравнениями. В лучшем случае подобная тема была лишним случаем напомнить слушателям о том же христианстве и его ценности. Серьезного основания, житейского, жизненного, не имело и в России иудейство: частные случаи, вроде приведенных выше, оставались частными на общем фоне направления жизни, которая уже идет у нас прочно по пути христианства, хотя и медленно. Как настоящий ученик византийцев, Иларион стоит на той же точке зрения: ему это сопоставление нужно, как переход к другому, на этот раз уже имевшему реальную подкладку параллелизму: Руси языческой и Руси христианской, крещенной князем Владимиром. Иларион рисует картину иудейства и рядом — картину христианства, чтобы подготовить слушателей к новой картине христианства на Руси, сменившего язычество. Сопоставляя их, он дает целый ряд эффектных образов; оратор прежде всего желает подействовать на воображение, на чувства слушателей. Стало быть, перед нами прежде всего не догматическо-богословское произведение, разъясняющее тему о превосходстве христианства над всеми другими верами, а произведение «лирическое», художественное на

¹⁷⁴ Помня старое противоположение между христианством и язычеством, византиец и позднее любил облекать в форму борьбы с еврейством свою борьбу с иноверием, о чем свидетельствуют многочисленные трактаты под заглавием «Прений с иудеем», отчасти перенесенные и в нашу литературу. Обвинять, например, «латынянина» в склонности к еврейским верованиям и обычаям (например, относительно Пасхи, опресноков) — один из обычных пунктов византийской полемики против католицизма.

религиозную тему. Все характерные приемы византийской ораторской речи находят себе применение в «Слове» Илариона: мы видим ряд символов, приемы антитезы, проведенные весьма настойчиво, параллелизм (см. выше), видим постоянные обращения к слушателям, к герою речи (кн. Владимиру), постоянное желание действовать на воображение и на чувства слушателей (молитва от лица просвещенной светом крещения Руси к Богу и т. д.), — одним словом, все те же приемы, которые так знакомы нам из византийских образцов. Но если в произведении Илариона мы и имеем образец подражания византийским образцам, то подражание это не является рабским, чисто внешним, а свободным, самостоятельным творчеством в рамках известного образца: автор обладает искренним чувством, увлечением темой, и как вжившийся в эти византийские приемы творчества, отливает свое чувство в усвоенные им формы, вполне считая их своим способом выражения. Принимая во внимание весь внешний блеск и старательность отделки «Слова» Илариона, мы должны заключить, что оно было произнесено перед отборной публикой, которая была способна понять и оценить подобные литературно-художественные красоты: это была, по словам Е. Е. Голубинского, не проповедь, не поучение, а «академическая торжественная речь» по случаю торжественного (но нам неизвестного) события, сказанная перед князем и «лучшими» людьми Киева. «Слово о законе и благодати» заканчивается похвалой кагану¹⁷⁵ Владимиру и молитвой к нему, которые и составляют основную тему «Слова». Это — сильный патетический заключительный аккорд, обличающий в Иларионе действительно незаурядный литературный и ораторский талант.

С именем того же Илариона (хотя едва ли ему принадлежит) связывается и другое произведение: «Изложение», или «Исповедание веры», компиляция на основании греческого исповедания Михаила Синкелла и патриарха Фомы: это (если оно принадлежит Илариону), вероятно, то исповедание веры, которое читает посвящаемый в епископы перед поставлением. Оно показывает, что и в смысле догматического образования Иларион стоит на современном уровне византийского богослова. Третье «Слово», приписываемое преданием Илариону — «О пользе душевной» — ему не принадлежит. Ему же не принадлежит иногда приписываемое ему «Слово к столпнику брату».

К Илариону по характеру литературных приемов и отчасти содержанию примыкают два писателя XII в. — Климент Смолятич и Кирилл Туровский.

Что касается Климента (или Клина) Смолятича,¹⁷⁶ то он так же, как и Иларион, был митрополитом киевским и русским по происхождению. Летопись отмечает его не совсем обыкновенную судьбу и выдающуюся начитанность. Поскольку относительно занятия кафедры Иларионом совершенно не известно каких-либо враждебных проявлений к нему со стороны греков (хотя, правда, мы их можем все-таки предполагать),¹⁷⁷ постольку все пребы-

¹⁷⁵ Тюркизм, вм. князю, — результат соседства со степняками и хазарами.

¹⁷⁶ О нем см. Н. К. Никольского «О литературных трудах Климента Смолятича» (СПб., 1892) и Е. Е. Голубинского «История церкви», I, 846.

¹⁷⁷ См. остроумную статейку М. Д. Приселкова «Иларион — в схиме Никон — как борец за независимую русскую церковь» в Сборнике в честь С. Ф. Платонова (СПб., 1911), стр. 195 и сл. В более полном виде с любопытным анализом «Слова» с точки зрения современных отношений церковных см. того же М. Д. Приселкова «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв.», СПб., 1913. Здесь же и гипотеза относительно ближайшего повода к произнесению «Слова», именно о Владимире, крестителе Руси.

вание Климента Смолятича на митрополичьей кафедре было борьбой с этим враждебным отношением к нему не только греков, но и русских их сторонников. Греки ревниво оберегали свое право назначать митрополита на Руси и проводили, разумеется, грека, представителя власти, интересов (в том числе и материальных) патриархии. Русские же желали иметь своего человека на таком ответственном посту, как митрополичья кафедра. На этой почве и возникли препирательства. Так было и с Климентом. Когда из Греции долго не присылали нового митрополита, а выбранного на Руси и русского не утверждали, то собор русских епископов решил своей властью поставить своего кандидата митрополитом. Русские епископы сознавали свое право (оно было признано и канонами) выбирать митрополита; но чтобы выбранный стал законным митрополитом, нужно было получить благословение, т. е. утверждение константинопольского патриарха. Когда на Руси был избран свой митрополит без воли константинопольского патриарха, то русские епископы нашли другое средство узаконить свое избрание: Климент Смолятич был утвержден в сане митрополита «главою святого Климента».¹⁷⁸ Таким образом был поставлен Климент Смолятич (около 1145 г.). Константинопольский патриарх, конечно, этого постановления не признал. Некоторые русские епископы (в том числе известный Нифонт Новгородский, если только он не был грек) согласились с константинопольским патриархом и тоже отказались признать поставление Климента Смолятича правильным, а его — своим главой. В конце концов Клименту пришлось оставить кафедру, когда умер Изяслав, великий князь, его покровитель. Вскоре после этого и он умер. Хотя летопись и знает Климента как незаурядного по образованию человека и писателя, однако до недавнего времени не было известно ни одного из его произведений, такого, которое принадлежало бы ему без сомнения. Встречающиеся в рукописях «Слово о любви Климова», «Слово в субботу сыропустную» едва ли принадлежат Клименту Смолятичу. В 1892 г. было Х. М. Лопаревым найдено «Послание, написанное Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолкованное Афанасием Мнихом».¹⁷⁹ По другой рукописи в том же году оно издано с подробным исследованием и Н. К. Никольским. Как можно заключить уже из заглавия, и это произведение Климента дошло до нас не в первоначальном своем виде, а уже с добавлениями толкований какого-то монаха Афанасия, который мог даже взять из послания лишь то, что нуждалось в комментариях, мог слить в одно и свое, и Климентово; таким образом, только научная критика может выделить то, что было в подлинном труде Климента, притом не ругаясь за полноту результатов этого труда.¹⁸⁰

Возникновение этого «Послания», насколько можно заключить по составу дошедшего до нас его текста, приблизительно таково: смоленский князь

¹⁷⁸ Князь Владимир, по летописи, принес ее из Корсуни, когда перед крещением взял этот город. Русские архиереи, по летописи, поступили, «якоже и Греци ставят рукою св. Иоанна», то есть церковно-канонический акт был подменен внешним обрядом и во всяком случае актом иного порядка: опять — образец некритичного, формального мышления нашего средневековья. Это благословение мощами, по мнению русских епископов, было равнозначным благословию константинопольского патриарха.

¹⁷⁹ «Памятники древней письменности», вып. ХС: «Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. Сообщение Хрис. Лопарева» (СПб., 1892).

¹⁸⁰ Эта работа проделана в указанном труде Н. К. Никольского.

Ростислав Мстиславич, брат Изяслава (который и провел Климента в митрополиты), враждебно отнесся к Клименту как незаконно поставленному; Климент, желая оправдаться перед князем Ростиславом, пишет ему послание (это послание до нас не дошло), в котором задел и может быть обидел кем-либо какого-то священника Фому, близкого человека к князю Ростиславу. Обиженный Фома написал князю послание (оно также не дошло), где в свою очередь укоряет митрополита; это послание Фомы стало известно (может быть при помощи князя Ростислава) Клименту. Отражая нападки и упреки Фомы, Климент пишет Фоме послание: это-то послание, ответное Фоме, и сохранилось в рукописях с толкованием какого-то монаха Афанасия. Фома, как можно судить по посланию Климента, упрекает митрополита в тщеславии, а также в пристрастии к «еллинской» мудрости в ущерб отеческим писаниям. В ответ на это Климент пишет свое послание, где указывает на неправильность и голословность обвинений, возводимых Фомой. Интересно, что Фома в своем послании обвинял митрополита в увлечении философией, причем называет имена Гомера, Аристотеля и Платона, которых, якобы, цитирует Климент в своем послании к князю, что дало возможность первому издателю «Послания» сделать предположение о существовании у нас настоящего греческого просвещения, знакомства с подлинной классической древностью, одним из представителей которого и был, по мнению Х. М. Лопарева, Климент Смолятич в XII в. Но такой вывод должен быть признан большим преувеличением, даже если признать Климента, согласно с летописью, и «философом», и выдающимся книжником. Подробный анализ «Послания» в связи с другими явлениями литературы киевского периода сделан был Н. К. Никольским и привел к иным выводам. Результаты работы профессора Никольского сводятся к следующему представлению о литературной деятельности Климента. Хотя из «многих писаний» Климента (о чем говорит летопись) до настоящего времени сохранилось очень немногое, и то в обработке другого лица, но и по этим остаткам можно предполагать, что Климент был одним из просвещенных людей XII в.: «книжник», по выражению летописи, знакомый с мыслями классических писателей (вероятно, не непосредственно, а через выборки, распространенные в Византии и от нее у нас, например в сборниках изречений, цитатах, в других переводных произведениях), начитанный в церковной богословской письменности, Климент занимался с интересом библейской экзегетикой; как толкователь, он оригинален не был, потому что, как представитель средневековой науки, считал себя обязанным следовать возможно усерднее авторитетным святоотеческим преданиям. Главными его источниками были толкования Феодорита Кирского, бывшие уже в значительном количестве в переводах на славянский (каковы, например, вопросы-ответы в так называемом Изборнике XIII в.), а также Никиты Ираклийского. При всем следовании своим источникам у Климента есть стремление к своему пониманию святых книг, желание «по тонку» (до возможной тонкости) пытливо добраться до смысла читаемого. Как писательскую манеру Климента, следует отметить рядом с буквалистическим методом, типичным для этого времени, склонность к прообразам, «приточному», образному (отчасти символическому) способу объяснения священного писания, особенно Ветхого Завета — черта, которая роднит его,

с одной стороны, с византийской современной школой экзегетов, с другой — с его предшественником митрополитом Иларионом и жившим позднее его Кириллом Туровским. Таким образом, в лице Климента мы имеем еще одного представителя школы византийски образованных деятелей на Руси XI—XIII вв. (Иларион, Климент, Кирилл Туровский), культивировавших эту писательскую манеру. В смысле талантливости Климент, по-видимому, уступал и Илариону, и Кириллу, хотя судить об этом положительно и трудно: слишком мало осталось нам от его писаний. Можно отметить еще след его деятельности, как человека, интересовавшегося богословско-каноническими вопросами: в «Вопрошаниях Кирика» (о них ниже) в числе дающих ответы по недоуменным вопросам видим и Климента:¹⁸¹ почти наверное можно сказать, под ним подразумевается наш Климент Смолятич. Это не противоречит нашему представлению о нем, как «философе» и «книжнике», получаемому из летописи и из его послания к Фоме, сохраненного в отрывках мнихом Афанасием.

Дальнейшее развитие нашей проповеднической и экзегетической литературы представляет, как было сказано, *Кирилл Туровский*. Кирилл, епископ Туровский, живший во второй половине XII в. (он современник князя Андрея Боголюбского) представляет крупное явление в нашей Древней Руси. Кроме того, на его долю выпало исключительное счастье, именно: от него дошло сравнительно довольно много произведений; он очень рано уже пользуется славой выдающегося писателя; память о нем держится прочно у потомства, возводящего его даже на ступень «русского Златоуста»; есть даже отдельное, хотя и краткое, сказание о нем в «Прологе» как о святом. Кирилл Туровский представляется нам более всего типичным «византийским» проповедником в древний период русской литературы. В его произведениях перед нами — расцвет этого литературного стиля; с другой стороны, в его произведениях для нас уже ясно намечаются те черты, которые обусловили дальнейшую судьбу нашей проповеднической литературы, все более и более отходившей от реальных потребностей жизни. Количество произведений Кирилла Туровского, нам известных, как сейчас было сказано, довольно значительно.¹⁸² Но при этом нужно указать на то, что до сих пор еще безусловно точно не установлен объем его литературной деятельности: рядом с несомненно ему принадлежащими произведениями, с его именем, как популярного писателя, ходят и произведения, ему едва ли принадлежащие. Во всяком случае, даже на основании несомненных его произведений приходится заключить, что он был очень плодовитым писателем и написал гораздо больше того, что до нас дошло. Краткое житие его, которое находится в поздних (XVI—XVII вв.) списках «Пролога»,¹⁸³

¹⁸¹ Вопросы 30 и 38 по изд. в Русской исторической библиотеке, VI (стр. 31).

¹⁸² Издания сочинений Кирилла Туровского: 1) *К. Калайдович*. Памятники российской словесности XII в. М., 1821 г., стр. 1–152. 2) *М. И. Сухомлинов*. Рукописи гр. А. Уварова, II, 1, СПб., 1858 г., с обстоятельным введением. 3) Творения св. отца нашего Кирилла, епископа Туровского, с предварительным очерком истории Турова и Туровской епархии до XIII в. Изд. *Евгения*, епископа Минского и Туровского, Киев, 1880; поучения здесь переведены на современный русский язык. 4) *А. И. Пономарев*. Памятники (см. выше), II, 89 и сл. Из исследований Кирилла Туровского заслуживают внимания интересные работы *В. П. Виноградова*: «Уставные чтения», вып. 3 (Сергиев Посад, 1916, из «Богословского Вестника») и «О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского» (в сборнике «В память столетия Московской духовной академии» (Сергиев Посад, 1915, стр. 313–395).

¹⁸³ Житие Кирилла Туровского (память его 28 апреля) издано у *М. И. Сухомлинова*, ук. соч., стр. 1–2.

прямо называет его плодовитым писателем: «Андрею же Боголюбскому князю многа послания написа от евангельских и пророческих писаний, яже суть чтоми на праздники господския.¹⁸⁴ И ина многа душеполезна словеса, яже к Богу молитвы и похвалы многим; ина множайшая написав церкви предаст».

Что касается биографии Кирилла Туровского, то в кратких словах она следующая: Кирилл был уроженцем города Турова (в теперешней Минской губернии) и происходил из зажиточной семьи; в детстве ему удалось получить сравнительно хорошее образование. После получения образования Кирилл, жаждавший подвигов, удалился в монастырь, где вскоре стал известен своим учительством. Но, не довольствуясь обычной монашеской жизнью, он решился на более суровый, аскетический подвиг, именно, затворился в «столпе». Затем Кириллу пришлось выйти из своего аскетического уединения и занять епископскую кафедру по просьбе жителей Турова и князя. И здесь он показал себя энергичным деятелем; так, он принял живое участие в борьбе против ереси Федорца (епископа Феодора) о субботнем посте,¹⁸⁵ был в переписке с Андреем Боголюбским. Как видный деятель, близкий к князю, жил, кажется, в Киеве и оттуда управлял своей епархией (предположение Е. Е. Голубинского), вращаясь, таким образом, среди «лучших» людей.

Из целого ряда писаний Кирилла Туровского, существование коих предполагает его житие, до нас с его именем, или несомненно ему принадлежащих, дошло сравнительно немного, но все-таки настолько много, что судить о писательской манере, о складе мыслей, направлении Кирилла Туровского мы можем, именно: 13 поучений и посланий, из них 8 приурочены к воскресным дням триоди цветной (с недели цветонной перед Пасхой и кончая неделей святых отец перед Пятидесятницей); может быть, между прочим, эти слова имеют в виду житие, говоря о писаниях на «господские праздники»; затем, мы имеем 5 поучений и притчей, в том числе — два к архимандриту Василию (нам ближе неизвестному, кажется, печерскому) о монашестве, затем — о душе человеческой, будущем суде (это могут быть «душеполезна словеса» жития). Наконец, имеем девять «молитвословий»: молитвы на каждый день недели, канон молебный, исповедание, т. е. то, о чем упоминает и житие. Может быть ему же принадлежат «Слово на неделю пятую по Пасхе» и еще два отрывка. Таким образом, едва ли какой писатель древней Руси так обильно представлен для нас; очевидно, что «Житие» было право, считая его плодовитым писателем.

«Слова» Кирилла Туровского представляют по форме большей частью одну схему. Это изложение события праздника, которому посвящено «Слово», сопровождаемое толкованием или, скорее, изображением чувств, которые возбуждает в авторе та или другая подробность описываемого события. При этом Кирилл часто не довольствуется точным рассказом евангельского текста, а драматизирует его, вкладывая в уста действующих лиц сочиненные им речи; само изложение — это типичная византийская речь с ее витиеватыми прикра-

¹⁸⁴ Действительно, в «Златоустнике» (где помещаются поучения на воскресные и праздничные дни Великого поста) чаще всего и находим слова Кирилла, а также в «Торжественнике» (собрание слов на господские и богородичные праздники).

¹⁸⁵ О Федорце см. в монографии П. Соколова «Русский архидиакон из Византии и право его назначения до начала XV в.» (Киев, 1913), гл. 3–4 (стр. 96 и сл.). Дело идет о разрешении поста в великие, господские и богородичные праздники, не только в субботу, но главным образом в среду и пятницу.

сами, параллелизмами, уподоблениями, поэтическими образами и блестящей риторикой. С этой стороны, «Слова» Кирилла — блестящие, первоклассные произведения в византийском духе. Но это не только искусное подражание своим образцам: в «Словах» Кирилла, как и у Илариона, много искреннего воодушевления предметом своей речи, доходящего иногда до истинной поэзии. В то же время видим, что, увлеченный красотой формы, красотой изображаемого события, Кирилл отодвигает на второй план ближайшую цель проповеди, особенно ценную в эпоху, когда ему пришлось действовать, именно — цель учить людей истинам молодой в России христианской веры, возбуждать людей глубже проводить в свою жизнь христианские начала; иногда в поучениях он доходит до полного отсутствия учения и назидания: мы видим красивую риторику, искренние лирические порывы автора, панегирик, историю событий — и только. Он — оратор, ритор более, нежели проповедник. Конечно, винить Кирилла в этом нельзя, так как он представляет в своей деятельности лишь то, что сделали из него его учителя-греки: такова ведь именно и была греческая проповедь того времени. Как эта последняя по своим качествам и форме рассчитана была на более образованный круг греческого общества, воспитанный на тех же вкусах и средствах, что и сам проповедник-оратор, так и «Слова» Кирилла Туровского еще в большей степени не могли иметь в виду широкие массы Руси; круг лиц, которым доступна была блестящая речь Кирилла, которые могли бы оценить его, был еще уже: та специфическая византийская образованность, которая создала Кирилла, была уделом очень и очень немногих: князей (и то далеко не всех), членов старшей дружины, княжеских придворных лиц, духовенства (и то, вероятно, только в крупных центрах). Они-то и создали славу Кириллу в потомстве: уже с XIII в. его поучения списываются усердно, и списки их тянутся вплоть до XVII в., заносимые в такие почетные сборники, как «Златоуст», наравне с великими учителями византийской церкви и его учителями.

Таким образом, по этим трем именам, на которых мы остановились, мы можем судить о том состоянии образованности, которая была передана нам Византией. Вне сомнения, как мы сказали, что такие личности, которые восприняли эту византийскую образованность со всеми хорошими и дурными ее чертами, были, но это были личности единичные. Несомненно далее и то, что византийская риторика перешла к нам на Русь и культивировалась этими отдельными личностями, но акклиматизироваться вполне не могла, то есть была растением искусственным и мало подходящим к условиям и требованиям русского быта при его общем невысоком культурном уровне, конечно, и в древнее время.

Поэтому рядом с такими незаурядными писателями, каковы Иларион, Климент, Кирилл, выделяется другая группа писателей-проповедников XI–XII вв., которые мало на них походили. Это проповедники без всякого почти следа византийского влияния: Лука Жидята,¹⁸⁶ Илья¹⁸⁷ (оба епископы

¹⁸⁶ Новейшее критическое издание поучения Луки Жидята по ряду списков принадлежит С. А. Бугославскому в Известиях Отделения русского языка и словесности Академии наук, XVIII (1913), кн. 2.

¹⁸⁷ Впервые издано А. С. Павловым: «Неизданный памятник русского церковного права XII века» («Журнал Министерства народного просвещения», 1890, X).

Новгорода) и отчасти — Феодосий Печерский. Разница между ними и первыми заключалась в том, что проповедники-ораторы являлись подражателями блестящего византийского стиля проповеди, украшали свои речи всякими стилистическими фигурами и, таким образом, заботились более о стиле, о внешности и красоте своего произведения, чем о той непосредственной пользе, которую оно может принести слушателям; другие, наоборот, говорили проповеди простым, безыскусственным языком, причем на первом месте у них было желание преподать наставление слушателям, чему-либо их научить, быть им понятными и полезными. У первых слова имеют целью наслаждение, удовольствие, у вторых прямую цель — пользу душевную. Если аудитория первых проповедников состояла из немногочисленного высшего класса тогдашнего русского общества, из аристократии — вероятно, приближенных князя и дружины его, то аудитория вторых проповедников — люди средних и низших классов общества, которым проповедник старается простым, доступным им языком растолковать самые элементарные истины христианской веры и этики.

Сравнивая только что упомянутых проповедников, с одной стороны — Луку Жидяту (1036–1059), Илью (1166) и отчасти Феодосия Печерского († 1073), и с другой стороны, представителей блестящего византийского стиля проповеди — митрополита Илариона, Кирилла Туровского, Климента Смолятича, мы не можем не поразиться той разнице, которая лежала между произведениями тех и других, бывших более или менее современниками. Если Иларион говорит о еврействе и христианстве, о Ветхом и Новом Завете, то он вовсе не имеет целью полемизировать с иудейством и доказывать превосходство христианства, в чем оно не нуждалось уже; и иудейство, и христианство, и Новый Завет, и Ветхий — все это для него лишь удобные символы, которыми он разукрашивает — нужно сознаться, и умело — свою блестящую речь; Лука же Жидята говорит только потому и только то, что действительно необходимо говорить своим слушателям; употребляемые им выражения — не украшения, не символы мысли, и цель их — не красота и изящество: Лука Жидята не говорит лишнего. Перед ним паства, только недавно еще обращенная в христианство, часто только по имени христианская, в лучшем случае двоеверная. Ему необходимо сообщить ей элементарные истины христианства, необходимо предостеречь от остатков язычества, от грубых суеверий, от грубой безнравственности, необходимо научить хотя бы самым основным принципам христианской этики, преподать хотя бы первые христианские навыки. И он излагает все это в самых простых, доступных всякому выражениях, причем старается быть возможно кратким и определенным. Он говорит о том, что нужно верить в Бога, как научили апостолы, верить в воскресение мертвых, в жизнь вечную и муку для грешников — излагает основные догматы христианства. Затем говорит, что нужно не лениться ходить в церковь и не забывать молиться дома, в церкви стоять чинно, не разговаривать, не думать о постороннем, что нужно иметь любовь ко всем и не делать никому дурного, терпеть обиды и не платить злом за зло, быть милостивыми, смиренными; говорит, что не нужно развратничать, ругаться срамными словами, участвовать в игрищах «бесовских» (языческих), не брать взятки, процентов, не убивать, не красть, не

лгать, не враждовать, не пьянствовать и т. д., то есть учит основным элементарным обязанностям христианина по отношению к Богу и к ближнему. Илья Новгородский проповедует в том же духе, дает подобного же рода советы и делает предостережения, причем здесь мы можем подметить немало любопытных бытовых черт, характеризующих мирозерцание проповедника и паствы: рядом с христианскими догматами он, например, говорит, что не нужно играть в бабки и пр.

Теперь перед нами невольно встает любопытный вопрос: почему эти проповедники произносили такого рода проповеди: потому ли, что уровень масс был очень низок, и их аудитория не могла воспринять чего-либо менее элементарного, или потому, что и сами проповедники не могли сказать чего-либо более сложного и глубокого? Несомненно, что в Киево-Новгородской Руси уровень культурности и понимания истин христианства был очень низок, и притом не только среди масс, но и среди духовенства. И духовенство само не могло проникнуться особенно глубоко истинами христианства во всей их богословской сложности, не всегда само в них умело разобраться и больше всего обращало внимания на внешность (которая прежде всего и была доступна). Остальной народ, конечно, был не выше своих духовных руководителей. Поэтому можно предполагать, что и сами рядовые проповедники едва ли чувствовали себя в силах уходить в богословские умствования или в красивую форму, хотя, конечно, возможно допустить, что они и принуждены были все же снисходить к потребностям паствы, приноравливаться к ее культурному уровню, как это можно предполагать для Феодосия Печерского, например: это подсказывал им житейский смысл и так, может быть их происхождение из этой же массы; все они русские (а не греки), вышли из народа. Оба представителя этой простой проповеди, Лука и Илья — северяне, новгородцы по месту своей деятельности; все же представители искусственного ораторства — Иларион, Кирилл, Климент — южане. На это обыкновенно указывают как на главную причину разницы между Лукой Жидятой и Иларионом, имея в виду культурную разницу Киева и Новгорода, разницу темперамента. Конечно, это указание имеет свою долю правды. Действительно, еще в древнейший киевский период уже начали обнаруживаться эти характерные черты северного и южного племени. Северяне — люди практики, меньше настроенные поэтически, склонны к лаконизму в выражениях, деловитые; южане — киевляне, наоборот, настроены более поэтично, стремятся к отвлеченностям, речь их менее скупа, более красива; такое впечатление получается, например, при сопоставлении северной и южной летописи. Может быть, все это, действительно, и имеет некоторое значение; но было бы большой ошибкой полагать, что только это является причиной разницы, какая существует между стилем и содержанием, рассмотренных выше двух типов ораторов древней Руси. Такому одностороннему взгляду прежде всего мешает фактически Феодосий Печерский. Он южанин и по происхождению, и по месту жизни и деятельности; однако по характеру своих проповедей он принадлежит к одному типу с Лукой Жидятой, с Ильей Новгородским, а никак не с митрополитом Иларионом и Кириллом Туровским. Несомненно, что Феодосий — великий идеалист, несомненно, что душа его не чужда поэзии, но важно то, что по своему пониманию задач

проповедника он совершенно не сходится с ораторами типа Кирилла Туровского и митрополита Илариона. Поскольку поучения Феодосия сохранились (одни поучения к инокам занесены в его житие, написанное Нестором, другие — сохранились и отдельно),¹⁸⁸ мы можем по ним довольно отчетливо представить литературную личность их автора. Если принимать указанное выше объяснение разницы в тоне и складе речи и мыслей проповедников северян и южан, то в лице Феодосия придется признать соединение типа проповедника северного с типом проповедника южного, чем, однако, подрывается само подобное объяснение. В поучении Феодосия «О казнях Божьих» рядом с явным влиянием поучения Иоанна Златоуста на ту же тему (оно известно нам уже из «Златоустра» царя Симеона) мы видим трезвого проповедника, обличающего реальные недостатки слушателей и, несомненно, русских, каковы пьянство, неумение держать себя в храме, языческие верования и обычаи. В другом поучении к мирянам так же трезво и деловито, с полным пониманием условий времени разъясняется элементарное отношение к церкви (сюда нельзя носить снеди, кроме просфор), к молитве; рекомендуется скромное сидение за столом, воздержание от болтовни и праздности за обедом, наконец, опять о пьянстве. Опять видим перед собой, рядом с пользованием чужими источниками ясное умение и сознание необходимости приспособить чужой материал к данному времени и месту, целесообразность, умелую популяризацию. Такими же качествами отличаются поучения Феодосия к инокам (их четыре, они — в его житии, писанном Нестором). Все это ведет к наблюдению, что помимо этнографических причин в нашей проповеди различие определялось и другим условием. А таким прежде всего была степень византийского влияния: у ораторов типа Кирилла Туровского оно подавляло национальное чувство, чувство действительности, у проповедников типа Феодосия — Византия, не проникая глубоко, оставляла свободным это чувство действительности, которое и руководит проповедником. Таким образом, вопрос о различии «северного» и «южного» типа наших древнерусских проповедников, как видим, представляется несравненно более сложным, чем это кажется с первого раза. Разрешить его вполне верно довольно трудно, главным образом благодаря незначительности и отрывочности тех сведений, которые дошли до нас относительно проповедников древней Киевской Руси: мы ведь владеем лишь обрывками целых двух направлений проповеднической литературы. Мы можем лишь сказать, что тут, вероятно, играли роль различные факторы. Одним из них могло быть и этнографическое различие. Рядом с этим нужно принимать во внимание и различие культурности Новгорода и Киева, степень влияния греков и, конечно, личные индивидуальные свойства проповедников.

Довольно близко (но в то же время несколько обособленно) к проповеднической оригинальной письменности стоит, дополняя собой характеристику зачатков византийско-южнославянского влияния XI–XVII вв., известное «Поучение» Владимира Мономаха. Принадлежит ли оно действительно перу известного русского князя, долгое время и после служившего образцом

¹⁸⁸ О литературной деятельности Феодосия см. монографию В. Чаговца, Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения (Киев, 1901); короче — у Голубинского, I, 813–819; сами поучения Феодосия см. у Пономарева, ук. изд., I, 26 и сл.

и как бы идеалом князя-правителя и печальника о Русской земле, или (как предполагают некоторые исследователи) только ему приписано преданием, оно интересно, как показатель литературного развития и культурного уровня этого времени. Нося тот же дидактический характер, что и отмеченные выше духовные поучения Илариона, Климента и в особенности Луки с Феодосием, «Поучение» Мономаха показало, до какой степени уже успели русские (правда, выдающиеся по своему положению и способностям) писатели в обладании византийской образованностью, насколько успевали сочетать чужое и свое. Интересно в данном случае и то, что, кому бы ни принадлежало, как автору, «Поучение», оно вышло не из специфически духовной среды, а из среды княжеской, аристократической, показывая тем и степень усвоения литературного образования и книжных навыков и в этой последней: увлечение, сильное влияние духовно-церковной литературы и круга ее идей не лишило, однако, автора «Поучения» здорового чувства окружающей действительности, не заставило его отнестись сурово и отрицательно к тому, что не входит в сферу духовно-церковных интересов; в этом отношении «Поучение» роднится с таким церковным, реалистическим по настроению поучением, каково Луки Жидяты и ряд анонимных, циркулировавших долгое время у нас «Слов, како жити христианом». Сохранилось «Поучение» Мономаха в единственном списке: оно вставлено (правда, неудачно, разорвав цельную фразу) в старейший датированный список летописного свода — Лаврентьевский, 1377 г. — под 1096 г., причем переписывавший его сделал в начале пропуск в несколько строк (они остались в рукописи пустыми), может быть не сумев прочесть оригинал, вероятно, испорченный в этом месте временем. В «Поучении» соединены, собственно, два отдельных произведения: поучение («грамотица») Владимира Мономаха своим детям и послание того же Мономаха к черниговскому князю Олегу Святославовичу по случаю смерти князя Изяслава Владимировича (сына Мономаха, убитого в 1096 г. под Муромом во время междоусобия князей, поднятого Олегом). В поучении к детям автор описывает свою жизнь, имея в виду дать в ней детям поучительный образец деятельной жизни, мужества, необходимого для князя, желающего быть достойным своего положения; но в то же время эта жизнь должна быть осуществлением настоящего христианского жития (однако без аскетических преувеличений, обычных в рекомендациях чисто церковных поучений) с его глубоко гуманным отношением к ближнему: с одной стороны, это — молитва, сокрушение о своих грехах, милостыня, верность крестному целованию, почтительное отношение к старшим и лицам духовным, любовное отношение к ближнему, воздержание от греховных увлечений и венед всего — страх Божий; с другой — забота о порядке в доме и в семье, осторожность в действиях, умеренность в жизни, постоянная сдержанность от увлечения борьбой в войне, защита низших классов от утеснений сильных, забота о челяди, неустанный труд, мужество, отвага, постоянно поддерживаемые и в мирное время. Все это иллюстрируется примерами из жизни самого Мономаха. Этот же гуманный идеал, сверх того поддерживаемый искренним чувством, проходит и через все послание к Олегу. Недаром же Владимир Мономах стал позднее сам идеалом князя-правителя и князя-человека. Более пристальное изучение «Поучения», как памятника литературного, если

и не вскрыло до сих пор всех его источников, все же показало значительную начитанность автора в тогдашней религиозной литературе, видимо руководившей им не только в содержании, но и в самой форме произведения. Так, сама идея «поучения к детям», где старшим, уже искушенным житейским опытом, дается как бы нравственный (отчасти и практический) «домострой» молодому, могла быть навеяна и была, по-видимому, навеяна существовавшим уже в славянском переводе (именно, в Изборнике 1076 года) житием Ксенофонта и Марии, где применена подобная же литературная форма; в «Поучении» обращает на себя внимание усердное пользование Псалтирью, словами которой старается выражать свои мысли автор; автору знакомы хорошо и церковно-богослужебные книги (например, Паримейник), вероятно кое-какие и апокрифы (например, Завет Иуды, сына Иаковля), сборники поучений (в духе «Измарагда») и др. Если автором «Поучения» был действительно Владимир Мономах, то ясно, что византийская образованность сделала уже к XI–XII вв. («Поучение» относят именно к этому времени, даже к концу XI в.) значительный шаг вперед не только в духовной среде, по своим задачам естественно внимательно усваивавшей эту образованность, но и в среде более или менее удовлетворительно в материальном и в нравственном отношении обставленной, среде придворной, княжеской. Это в значительной степени совпадает с теми наблюдениями, какие мы сделали в области риторической проповеди.¹⁸⁹

ПАМЯТНИКИ КАНОНИЧЕСКИЕ

В тесной связи с проповедями, которые являются характерными показателями того уровня понимания христианства, каким он был в те времена, стоит еще одна группа памятников, не имеющая непосредственного отношения к литературе, но чрезвычайно интересная для нас по тем же самым причинам. Это памятники канонического характера, возникавшие на Руси киевского времени. Не касаясь подробнее этих памятников, будет вполне достаточно рассмотреть несколько более подробно один-два памятника этого рода, из которых мы можем извлечь достаточно любопытного материала для суждения о состоянии нашего религиозного и вообще всякого просвещения того времени. Такими памятниками являются: «Правило церковное» митрополита Иоанна II и «Вопрошание» Кирика.¹⁹⁰

Первый из них явился около 1089 г., первоначально по-гречески (Иоанн II был грек), в виде ответов к какому-то черноризцу Иакову (может быть, известному автору сказания о Борисе и Глебе, жития Владимира; о нем

¹⁸⁹ Из литературы о «Поучении» Мономаха можно отметить: *Мусин-Пушкин* «Духовная великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим» (СПб., 1793) — первое издание памятника; обычно текст печатается вместе с Лаврентьевской летописью (см., например, изд. 3 (СПб, 1897), стр. 232 и сл.); *Протопопов* «Поучение Мономаха, как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху» («Журнал министерства народного просвещения», 1874, № 2), *Н. Шляков* «О поучении Владимира Мономаха» (СПб., 1900), *И. М. Ивакин* «Князь Владимир Мономах и его поучение», ч. I (М., 1901).

¹⁹⁰ И то и другое издано *А. С. Павловым*, Русская историческая библиотека, VI, 1–62; «Вопросы» Кирика по неполному тексту также у *Калайдовича*, Памятники российской словесности XII века, стр. 165 и след.; в Чтениях Общества истории и древностей, 1912 г., издана особая редакция «Вопросов» Кирика *С. И. Смирновым*.

ниже) на его вопросы о недоразумениях в церковной практике; тогда же, вероятно, ответы Иоанна переведены на русский литературный (церковно-славянский) язык. «Вопросы Кирика и др.» представляют, главным образом, «Ответы Нифонта и др.» (в числе их и Клима, вероятно, известного Климента Смолятича, см. выше) на вопросы по тем же поводам каких-то Кирика (Кириака, Кирилла), Саввы, Или и др. По времени «Вопрошание» следует относить к 1130–1156 годам. Нифонт — известный епископ новгородский, противник возведения Климента Смолятича на митрополичью кафедру (кажется, грек по происхождению),¹⁹¹ стоявший, во всяком случае, на стороне византийского понимания дела в борьбе с Климентом и являющийся, конечно, человеком более развитым по сравнению с русскими священниками и, может быть, даже епископами. Несомненно, что этот Нифонт был человеком выдающимся, энергичным деятелем (таким рисует его летопись), хорошим знатоком церковной практики, прежде всего, разумеется, византийской. Илия, вопрошавший вместе с другими Нифонта, мог быть упомянутым выше епископом Новгородским, но еще до своего епископства Кирик был, по-видимому, священником; больше о нем ничего не знаем.

По этим двум памятникам конца XI и до половины XII в. мы можем судить об интересах, а стало быть, отчасти и степени культурного развития лиц, которые являются вопрошателями; а они принадлежат к средней группе русских образованных лиц — духовенству. Если мы пересмотрим эти вопросы, то перед нами встанет довольно выпукло убогое мирозерцание русского священника XI–XII вв.: ясно, что христианское просвещение не успело еще пустить глубоких корней даже в сравнительно передовых людях, какие предполагаются в рядах духовенства. Прежде всего, наблюдается полнейшее отсутствие классификации вопросов по степени их важности, из чего можно заключить, что вопрошавшие важных вопросов от неважных отличить не могли, либо не находили нужным и, вероятно, считали их все одинаково существенными, раз явилась у них необходимость общаться за их разрешением к епископу. Например, рядом с вопросом о том, что, если человек, попав в плен, по принуждению перейдет в другую веру и потом вернется из плена, нужно ли его снова крестить? не облегчает ли его вины то обстоятельство, что он изменил вере не по своей воле, а по принуждению? — рядом мы встречаем вопрос о том, что, если в платье священника вшита заплата от женского платья, то может ли он служить в таком платье обедню, или же это грех? Кроме этого наивного смешения важного с неважным, существенного с мелочным, здесь еще выступает характерный взгляд на женщину, как на существо нечистое, существо, прикосновением к которому или даже к одежде которого священник уже оскверняется настолько, что не может совершать таинства. Насколько еще невысоко стояло понимание христианства, показывает вопрос о браке; еще свежа была память о том, как обходились без всякого брака, тот есть без христианского обряда. Этот христианский обряд, являвшийся чем-то новым, непривычным, конечно, не мог оттеснить сразу старых бытовых обрядов; народ относился к нему по-старому. И вот в «Вопросах»

¹⁹¹ Он был, по другим известиям, постриженником Печерского монастыря в Киеве; в таком случае, скорее всего, он мог быть русским и, стало быть, сторонником либо греков, либо греческого понимания прав русской церкви.

Иакова к митрополиту Иоанну мы видим вопрос о том, что нужно ли венчать всех, или же это необходимо только князьям и боярам, а простой народ может обходиться и без церковного брака? Конечно, возможность подобного вопроса со стороны священника очень характерна. Здесь еще недоумение: как быть священнику, когда ему приходится быть на свадьбе, то есть на свадебном пире? Обряды, сопровождающие пир (песни, игры), — все это еще языческое, стало быть, «бесовское» с точки зрения византийской, а также и русско-христианской; прилично ли ему, представителю христианства, присутствовать при этом, согласно ли это с христианством? Ясное дело, что сторона догматическая смешивалась со стороной чисто бытовой и к христианству часто не имеющей никакого отношения; таковы еще, например, вопросы о том, как следует относиться к тем, которые жертвы творят «роду» и «роженнице»? Для христианина здесь, разумеется, не было вопроса, а Кирик еще должен ставить его епископу. Эти немногие примеры указывают на ту степень понимания религии, на которой находились как высшие, так и низшие классы русского общества: на каждом шагу встречал священник недоумения при столкновении нового со старым и чувствовал себя лично бессильным дать то или иное разрешение случаю, сам недоумевал.

Анализ памятников литературы, до сих пор нами рассмотренных, показывает, что, несмотря на крайне неблагоприятные условия этого изучения (мы владеем ведь лишь обрывками того, что существовало в киевский период), мы можем делать заключения об общем характере этой литературы, можем по ней представлять себе культурный уровень русского общества и массы, говорить об их мирозерцании, степени усвоения новых начал христианства. Так, мы видим прежде всего ряд переводных памятников, служащих для выработки этого нового мирозерцания, различную степень восприятия идей, заключенных в этих памятниках; видим людей, поднявшихся почти до уровня своих учителей (Иларiona, Кирилла); видим такого трезвого, рассудительного и умелого человека, как Феодосий; видим недалеко отошедших от народного мирозерцания священников, вроде Кирика; видим, наконец, темную массу, едва затронутую новым порядком идей. Отсюда явствует, что существовало заметное различие в культурном уровне высших и низших классов Киевской Руси, которое должно было непосредственно отразиться и на литературе того и другого класса. При рассмотрении других памятников русской литературы киевского периода мы увидим, что придем к тем же самым выводам: в ней есть оригинальные памятники, и высококультурные, и средние, и очень невысоко стоящие в культурном отношении.

ЖИТИЯ

К числу таких оригинальных памятников относится прежде всего целая группа их, служащая отражением и стоящая в связи с византийской житийной литературой — жития и сказания о русских святых и религиозных событиях. Часть их сохранилась в отдельном виде, часть же не дошла до нас в своем первоначальном виде, сохранившись с изменениями в составе других памятников. Уже в составе древнего переводного Пролога мы видели

краткие, составленные по образцу греческих жития первых русских святых: княгини Ольги, Владимира, Бориса и Глеба, Феодосия и др. Но существовали и более обстоятельные отдельные жития этих святых.¹⁹² Так, до нас дошли «Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе» (есть список уже XII в.) и «Память и похвала князю Владимиру», отмечаемые именем Иакова Мниха, жившего, вероятно, около второй половины XI в. В житии Владимира Иаков пользуется уже ранее составленным (вскоре, может быть, по смерти Владимира — 1015 г.), но не дошедшим до нас житием того же князя. Оба эти произведения дают понятие о литературной манере Иакова: она просто, преследует фактические цели, довольно стройна; автор, видимо, боится быть многословным; единственное риторическое украшение речи, допускаемое невольно автором: это внесение разговоров (диалог), плачи: и то, и другое ясно указывают на влияние византийских образцов, любящих, как это мы уже знаем, это средство, для придания рассказу, речи драматичности, повышенного настроения (ср. у Кирилла Туровского). На ту же тему, вероятно, немного позднее и независимо от Иакова писал Нестор, печерский монах (род. около 1057 г.), «Чтение о житии и о убиении и о чудесах св. Бориса и Глеба» (писано вскоре после 1079 г.); ему же принадлежит большое и обстоятельное «Житие преподобного Феодосия Печерского» (писано около того же времени, до 1088 г.); оба произведения писаны, по-видимому, не позднее последней четверти XI в. и ясно рисуют Нестора, как писателя: в отличие от простого и по возможности деловито, фактически пишущего Иакова, Нестор любит красивую риторику, пересыпая свою речь лирическими отступлениями, цитатами из священного писания, снабжая искусно и хитро составленными красивыми введениями и заключениями. Это, положительно, начитанный в византийской (разумеется, уже по переводам) литературе, образованный писатель, воодушевленно, с пафосом относящийся к предмету своих писаний.¹⁹³ В житии Феодосия он уже характерно пользуется византийскими источниками, искусно подобранными: так, естественно, находя сходство в типе между основателем палестинского монашества св. Саввой Освященным (VI в.) и основателем русского монашества св. Феодосием, Нестор воспользовался в качестве образца житием св. Саввы, уже бывшим к XI в. в славянском переводе;¹⁹⁴ он не только заимствует из него отдельные выражения, подражает иногда в расположении материала; может быть даже кое-какие мелочи фактического характера перенесены в житие Феодосия из

¹⁹² «Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им» изданы по целому ряду списков и редакций *Д. И. Абрамовичем* в «Памятниках древнерусской литературы» (издание Академии наук), вып. 2 (Петроград, 1916); здесь сгруппирован весь материал, касающийся этих святых.

¹⁹³ Подробнее см. статью *С. А. Бугославского* «К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора» (Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук, XIX (1914), кн. 3); здесь — подробный анализ литературных источников и приемов литературной работы Нестора, доказательство зависимости «Чтения» от «Сказания» (Иакова Мниха?), определение времени написания «Чтения» (после 1108 года, по мнению *С. А. Бугославского*) и «Жития Феодосия» (еще позднее). Статья в общем ценная, но некоторые выводы автора вызвали возражения; см. статью, указанную в предыдущем примечании, стр. VI, XII, также *А. А. Шахматова* «Повесть временных лет», т. I (СПб., 1916), стр. LXVIII и сл.

¹⁹⁴ Уже южнорусский текст этого жития известен из XIII века; он издан Обществом любителей древней письменности в 1890 году (СПб.) под редакцией *И. В. Помяловского*. О влиянии жития Саввы на Нестора см. статью *А. А. Шахматова*, Известия Отделения русского языка Академии наук, I (1896), стр. 46–65.

жития Саввы. В числе своих источников Нестор сам называет «Житие Антония Великого»; ему известны были, кажется, также и патерики. Но в общем житие Феодосия все-таки остается самостоятельным трудом Нестора, богатым и подлинным фактическим материалом, собранным по свежему преданию в монастыре,¹⁹⁵ где сам Феодосий жил, действовал, прославился и, конечно, оставил прочную память; поэтому в житии находим обильный живой бытовой материал, местами яркие характеристики (например, матери Феодосия), находим вставленными и целые поучения Феодосия (к инокам), вероятно записанные кем-либо прямо со слов преподобного и т. д. Ближе подходят к этой житийной литературе, по-видимому, киевской и даже печерской по месту появления, сказания исторического характера, и в то же время церковного: это сказание о начале Печерского монастыря: «Чего ради прозвася Печерский монастырь», сохраненное (правда, уже в измененном, может быть сокращенном виде) в летописи под 1051 годом, может быть в своем первоначальном виде восходящее к тому же Нестору и вошедшее предварительно в местную монастырскую Печерскую летопись.

С именем того же Печерского Киевского монастыря, бывшего, как видим, крупным литературным центром, связан и целый цикл агиографической литературы, вылившийся к началу XIII в. в крупный влиятельный памятник — «Печерский патерик»: он, в подражание переводным патерикам (см. выше), объединил целый ряд сказаний о печерских подвижниках, об истории знаменитого монастыря (например, упомянутое раньше сказание о начале монастыря, о создании главной Печерской церкви и др.). Он дает богатый материал для изучения такого крупного явления в нашем христианском мирозерцании, каково понимание аскетизма в древней Руси: оно в основе византийское, но рано уже переработалось в своеобразное и по-своему высокоальтруистическое воззрение, чуждое византийского огульного отрицания «мира», «мирского», сохранившее и связь с народностью в виде гуманного отношения к мирскому, народному воззрению при строгом отношении к себе, высокогуманное, мягкое, душевное отношение к ближнему в отличие от отдающего ревнивым эгоизмом аскетизма греческого и восточного. Таким типичным образом истинного монаха был, по представлению Нестора, именно Феодосий;¹⁹⁶ этот образ в различных деталях, в частях своих сквозит в жизни печерских подвижников, в глазах ближайшего потомства — в «Патерике».

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Новую культурную страницу нашего прошлого открывает *Даниил Паломник*, в начале XII в. (1106–1107) побывавший в Иерусалиме и оставивший свои записки об этом путешествии под названием «Хождения игумена русския земли Даниила», или «Странника». Он — южанин, может быть черниговец, человек любознательный, охваченный теплой верой и горячим

¹⁹⁵ Феодосий скончался, как известно, в 1073 г.; труд же Нестора, по исследованию А. А. Шахматова, писан не позднее 1088 г.

¹⁹⁶ Более или менее научное издание «Печерского Патерика» сделано В. А. Яковлевым «Памятники русской литературы XII и XIII столетий» (Киевские религиозные сказания и Патерик Печерский), СПб., 1872. Недавно (1911) «Патерик Печерский» издан также Археографической комиссией.

желанием посетить столь дорогие для христианина места, где зародилось христианство, идет в Палестину по образцу греческих и западных паломников, попадает туда как раз вскоре после завоевания Иерусалима крестоносцами, знакомится с Балдуином Фландрским, королем Иерусалимским, молится, ставит лампаду за здравие русских князей, за всю Русь и, вернувшись домой, излагает то, что видел, что слышал, правдиво (он точен, выше в этом отношении своих западных современников), с любовью, часто с доверчивостью, всегда с глубокой верой и высокой терпимостью к чужим верованиям, с искренней скромностью. Его «Хождение» — в то же время драгоценный склад христианской легенды, перенесенной устно на Русь, почерпнутой и из готовых уже славянских легендарных переводных, часто апокрифических памятников; оно — ценный материал для палестиноведа и для историка; в нем мы встретим уже ясно выраженное национальное самосознание: как летопись и «Слово о полку Игореве», Даниил проникнут сознанием народно-единства всей Руси.¹⁹⁷

Около 1200 г. путешествует с той же целью в другой, более близкий центр христианской святыни — Царьград — Антоний, епископ новгородский, оставивший также свое «Сказание мест святых в Цареграде».¹⁹⁸ Тут опять видим аналогию северной и южной летописи, южанину Кириллу Туровскому и северянину Луке и т. п. В отличие от поэтического, лирически настроенного южанина Даниила, Антоний краток, деловит, скуп на слова, дает скорее не описание, а каталог святых цареградских, им виденных. Но и Антоний также дает материал для суждения о путях проникновения к нам христианской легенды: в его «Сказании» в сжатом виде находим эту легенду, преимущественно местную, цареградскую, например, о взятии Цареграда народом россос (намек на легенду об Олеге?), об Юстиниане и чудесном посредстве при построении св. Софии, о блюде княгини Ольги и некоторые другие. Паломничество, представителями которого были Даниил и Антоний (только их «хождения» и дошли до нас из киевского периода), было выражением одного из важнейших культурных явлений средневекового (приблизительно с IV в.) христианства, как средство удовлетворения повышенного религиозного настроения; развившееся широко ко времени просвещения Руси, паломничество стало одним из могучих средств международного литературного обмена, имело свои крупные последствия: оно расширяло кругозор не только паломника, но и тех, с кем он делился впечатлениями, вносило новые литературные мотивы и т. д. У нас если и нет литературных следов паломничества ранее начала XII в., то есть фактические указания, что уже в XI в. мы получили этот источник литературного развития: Антоний Печерский уже паломничествует, Феодосий хочет бежать из родительского дома с паломниками и т. д. Таким образом, и эта важная в культурном отношении отрасль литературы не отсутствовала в киевский период, наоборот: она была представлена такими хорошими образцами, как Даниил и Антоний.

¹⁹⁷ Лучшее издание «Хождения» Даниила в 3 и 9 выпусках «Православного палестинского сборника» (СПб., 1899).

¹⁹⁸ Лучшее, новейшее издание сделано по всем известным спискам (они редки) *Х. М. Лопатевым* в 51 выпуске «Православного палестинского сборника» (СПб., 1899).

ЛЕТОПИСЬ

К важнейшим по значению памятникам, которые дают возможность судить о литературном и культурном развитии Киевской Руси, принадлежит летопись или вообще памятники летописного характера.¹⁹⁹ Существование так называемой «Начальной летописи» — факт чрезвычайно для нас важный, так как говорит нам о том, что уже в Киевской Руси начало пробуждаться самосознание, появилась потребность дать себе отчет в настоящем и прошедшем, а это показывает уже значительные культурные успехи, которых достигла Русь уже в XI столетии. Но этим, разумеется, общим наблюдением не ограничивается важное значение нашей летописи для изучения нашего прошлого. Представляя в том виде, как мы знаем ее по многочисленным дошедшим до нас спискам, сложный, претерпевший уже ряд изменений большого объема памятник, летопись является памятником центральным по своему значению для изучения древней Руси и ее литературы. Поэтому летопись освещает или, по крайней мере, дает возможность осветить различные стороны русской жизни различного времени, на пространстве всего киевского периода и даже последующего. Так, для бытовой истории дохристианского времени главным образом летопись помогла нам представить себе картину расселения русских племен, судить о религиозном миросозерцании этих племен; она же является главным источником для изучения этого миросозерцания и по принятии христианства, так как остальная неперевожденная литература в этом отношении очень скудна вследствие причин, указанных выше, и вследствие гибели многих и многих памятников Киевской Руси. Для истории русского языка летопись является памятником незаменимым; хотя писанная на литературном языке, в основе старославянском, она, как произведение, не отождествляемое в сознании авторов с литературой собственно церковно-религиозной, несет на себе в большей степени следы влияния живой русской речи, стоя ближе к обыденной, «мирской» жизни. В этом отношении по своему значению она уступает только чисто бытовым памятникам, каковы, например, грамоты, юридические памятники (например «Русская Правда»); но такие памятники, подобно другим, в громадном большинстве случаев погибли и сохранились потому в ничтожном количестве. Сверх того, летописи мы обязаны также сохранением целых памятников историко-политического характера, притом древнейшего времени: достаточно напомнить, что договоры русских князей с греками X в. известны нам только потому, что они целы были еще в XI в. и тогда же целиком были внесены в копии на страницы летописи. Конечно, о значении ее как источника фактических данных, отмеченных или современником, или ближайшим потомком событий, говорить излишне: по своей точности, правдивости русская летопись XI в. не имеет себе равных в средневековой литературе.

Для истории русской литературы значение летописи, конечно, не менее велико; и здесь она занимает центральное положение. Дошедшая до нас в списках не старше XIII–XIV вв., восходя по времени своего возникновения к

¹⁹⁹ Имея в виду дать лишь главнейшие моменты в развитии начального периода русской литературы, останавливаемся только на крупнейших ее явлениях; более подробный фактический материал можно найти в главнейших учебниках (у Порфирьева, Петухова, Пыпина).

первой половине XI в., летопись на пространстве почти четырех веков жила полной литературной жизнью, отражая на себе чуть ли не все литературные явления этого периода. Как памятник сложный, опиравшийся и пользовавшийся целым рядом источников, как туземных, так и иноземных, она уже по одному этому является сама крупным источником для истории нашей древней литературы вообще, будучи тесно связана с ней целой сетью разнообразных отношений. Пользуясь более старыми ее и современными ей источниками, она вносила их на свои страницы или целиком, или, чаще, перерабатывая их применительно к своим целям. Поэтому в составе летописи мы, если правильно осветить этот состав, найдем целый ряд таких литературных памятников, которые известны нам по другим редакциям, большей частью более поздним, отдельно, или же таких, которые сохранены единственно в летописи целиком (каково, например, известное «Поучение Мономаха», единственный список коего дошел до нас вставленным в летопись по Лаврентьевскому списку XIV в., или «Паннонские» жития славянских апостолов, в отдельном виде, ранее XIV в. неизвестные, или же сказание об основании Печерского монастыря, в иной редакции известное по Печерскому Патерику и т. д.). Еще больше мы найдем в летописи в переработке, более или менее значительной, такие памятники, которые в отдельном виде существовали во время сложения или редактирования летописи, а позднее затерялись или не найдены; и это памятники, большей частью относящиеся к древнейшему периоду нашей письменности: таковы, например, рассказы, повести (может быть, частью греческого происхождения), существовавшие отдельно на славяно-русском языке, о крещении Владимира; эти рассказы использованы составителем летописного свода в первой половине XI в. и только из его переработки нам и известны; таково же, например, житие Антония Печерского, к XV в. уже исчезнувшее, но в отрывках сохраненное составителем летописного свода; наконец, таковы же так называемые русские «воинские» повести, составившие видную и важную отрасль нецерковно-назидательной литературы (о них ниже) и т. д. Наконец, летопись особенно важна для истории нашей устной литературы: только по летописи, главным образом, мы можем судить о том, чем была, какие основы и содержание могла иметь наша устная былевая поэзия в XI–XII вв.: составитель летописи для времени до христианства и после принятия его широко использовал в качестве исторического источника устное предание, тесно связанное с былевой поэзией.

Таким образом, вопрос о литературной истории летописи — вопрос первостепенной важности для нас. В то же время, что касается самой литературной истории летописи, то из сказанного ясно, что вопрос этот является одним из сложных вопросов в истории русской литературы. Подробное изучение вопроса о русских летописях потребовало бы целого отдельного специального курса;²⁰⁰ здесь же, в общем курсе русской литературы киевского периода, естественно, следует наметить лишь самые важные пункты литературной истории летописи, и то в пределах изучаемого периода.

²⁰⁰ Летописи и вопросам, связанным с нею в русской науке, посвящен труд В. С. Иконникова «Опыт русской историографии», II, 1–2; этот библиографический труд обнимает более 2000 стр.; но он не захватывает новейших работ, которые как раз особенно важны: теперь (например в трудах А. А. Шахматова) в изучении летописи мы наблюдаем заметный поворот к новому освещению этого крупного явления в области истории литературы.

Прежде всего нужно принять во внимание, что при изучении летописей мы поставлены в особенно невыгодные условия по отношению к киевскому периоду. Наиболее древние рукописи летописей, нам доступные, не восходят ранее XIII–XIV вв.: Лаврентьевский список писан в 1377 г., Ипатьевский — в начале XV в.; правда, список первой Новгородской летописи относится к XIII в., но он не типичен, как летопись местная, для летописи как выражения общерусского самосознания, притом происхождения он не киевского: а Киев с его областью и должен считаться родиной нашей летописи и главным представителем общерусских начал в этой летописи. Таким образом, иначе говоря, от самого киевского периода мы не имеем ни одного древнего списка летописи, так что о летописи, какой она была в киевский период и в Киеве, нам приходится судить по текстам с позднейшими изменениями, которые непрерывно совершались в нашем летописном деле, притом по текстам, идущим из других местностей; древнейший доступный нам текст отделен от первоначальной летописи несколькими веками: сведения же, сообщаемые летописями, и материал, ими представляемый, таковы, что мы должны предположить существование на Руси летописания во всяком случае уже во второй четверти XI столетия. Таким образом, по спискам не старше XIV в. мы должны составить характеристику летописания, его особенностей, его историю, начиная с XI, то есть на три века назад.

Трудность изучения летописи увеличивается также и громадностью и сложностью самого материала, представляемого рукописями, до нас дошедшими. Летописное дело было делом живым; в течение ряда веков изменялись его приемы, в зависимости от этого и старший материал получал различную в различное время в различных местах обработку. В результате мы имеем, начиная с XIV в. и до конца XVII массу списков летописей, разнообразных по своему составу и редакциям, различно относящимся к своему прототипу — первоначальному летописному своду, нам неизвестному и не сохранным ни одним из наличных дошедших текстов в его первоначальном виде. Наконец, само изучение летописи, начавшееся у нас почти 200 лет назад, постоянно изменяло наши взгляды на летопись вообще и на остальные явления в этой области в зависимости от изменения методов изучения и самих взглядов на задачи историков и историков литературы. История изучения летописи должна поэтому в значительной степени приблизить нас к пониманию самой летописи: путь, пройденный наукой, освещает современное ее состояние, уясняя многое и по существу в исследуемом явлении. Краткий очерк главнейших моментов этой истории необходим, таким образом, для правильного отношения и к современным научным взглядам на летопись, и к самой летописи.

Сколько нам известно, первым, кто попробовал подойти с научным взглядом к летописям, был В. Н. Татищев (умер в 1750 г.), который в своей «Российской истории» признал всю нашу летопись делом одного лица. Таким лицом был признан им Нестор, инок Киево-Печерского монастыря. Основывался Татищев на одной из тех рукописей, которые были в его распоряжении, которая носила имя Нестора в заголовке. С именем этого Нестора связано, как мы знаем, и еще несколько произведений (житие Феодосия, сказания о Борисе и Глебе). Стало быть, мы видим попытку объединить все наше

древнее летописание под видом деятельности одного лица. Кроме того, Татищеву первому принадлежит мысль о связи нашей летописи в отдельных сказаниях с устной поэзией: он первый сопоставил киевские былины (собственно, только Владимира) с преданиями о князьях в летописи. Это представление о происхождении летописи отметило собой первый период изучения летописей. Затем, под влиянием все развивавшейся критической разработки известий, сообщаемых летописью (Шлецер), взгляд этот изменяется, и с зарождением известной скептической школы русских историков (конца XVIII и начала XIX в.), во главе которой стоял профессор Московского университета М. Т. Каченовский, взгляд на составление начальной летописи совершенно меняется.²⁰¹ Направленные против патристически преувеличенных представлений о прошлом России, так ярко выразившихся в «Истории» Карамзина, скептики видели их источник в качестве самих исторических памятников и прежде всего в летописи: имея в виду, главным образом, начальные страницы летописи (рассказы о первых князьях), они отказывали в достоверности и всей летописи киевского периода. Исходя же из общего одностороннего представления о слабости развития русской мысли в древнем периоде, слабости самосознания, представители скептической школы считали невозможным столь раннее появление летописи, памятника столь крупного, а стало быть, невозможным и авторство Нестора; исходя же из представления о летописных известиях как записях современников, они находили совершенно недопустимым, чтобы одно лицо могло вести эти записи на пространстве, много превышающем размеры человеческой жизни. Авторство Нестора признается сомнительным. Теперь полагают, что летопись составлялась трудом многих лиц, если с известного времени она и ведется в Киевской Руси. Таким образом, вместо вопроса о том, кто создал русскую летопись, ставится вопрос: каково было участие того или другого из лиц, прикосновенных к составлению летописи, в создании ее, в чем оно выразилось? Этим последним вопросом по отношению к Нестору занимался известный историк Погодин, потом Н. И. Костомаров и целый ряд русских историков. Костомаров в своих исследованиях по русской истории, в частности в «Лекциях по русской истории» (1861 г.), обратил внимание на сохранившуюся в Лаврентьевском списке запись игумена Киевского Михайловского монастыря Сильвестра с 1116 г.²⁰² По взгляду Костомарова, эта запись не говорит, что Сильвестр был единоличным автором летописи, но она может служить указанием на то, что он был редактором одной из ее редакций, именно 1116 г., почему и выставил свое имя на ней: это имя и сохранено Лаврентьевским списком 1377 г. Костомарову же принадлежит и дальнейшая научная разработка отношений летописи к устной литературе: в своих «Преданиях начальной летописи» (1873) и раньше в статье «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843) он прочно устанавливает факт пользования устным преданием в летописи.

²⁰¹ История изучения летописи (кончая, правда, временем сороковых годов XIX столетия) изложена в основных чертах в книге П. Н. Милюкова «Главные течения русской исторической мысли», I (М., 1897, СПб., 1913), особ. стр. 213 и сл. Подробнее — у В. С. Иконникова, Историография, II, I.

²⁰² Под 1110 г.; здесь кончается древняя часть летописи общерусской, и далее начинается летопись Суздальская (местная). См. 3 изд. Лаврентьевской летописи (СПб., 1897), стр. 274.

Летопись во всем своем объеме, как мы ее теперь знаем, несомненно является плодом работы не отдельного какого-либо лица, а целого последовательного ряда лиц, соединявших в различной комбинации отдельные части старших летописей и иные источники, и труд последних из этих лиц приводит ее к тому виду, в каком мы ее и знаем. Стало быть, мы имеем перед собой *летописный свод*, который является результатом длинной литературной истории, которая выразилась, прежде всего, в составлении отдельных частей свода, в их подборе, согласовании, редактировании и т. д. Таким образом, вопрос о составе нашего летописного свода заменяет собой вопрос о происхождении летописи как цельного, единоличного произведения или цельного литературного памятника определенной эпохи. Такая работа исследования состава свода для летописей была произведена впервые и вполне научно известным историком К. Н. Бестужевым-Рюминым.²⁰³ Для этого нужно было оценить летопись в целом, как литературный памятник, указать на его источники, на составные части. Бестужев, оставляя в стороне чисто литературную сторону летописи, обратил внимание преимущественно на фактическую ее сторону, группировку этих известий по различным спискам и редакциям летописных сборников, устанавливая таким образом их взаимоотношения. Конечно, этим вполне неизбежно устанавливалось, что летопись есть результат не единоличного труда, а труда ряда писателей, что она есть свод летописного материала. Но этим решением не устранен был, конечно, вопрос о порядке и способе составления всего летописного свода в том виде, как он впервые сложился. Бестужев-Рюмин остановился на XIV в. в изучении летописи потому, что полагал, что к концу этого века, с концом Киевского государства и сложением Московского, кончилось прежнее направление в развитии летописи: летописное дело получило новые задачи, новые формы. Он, анализируя под этим углом зрения дошедшие летописные сборники XIV–XVII вв. как сохранившие отчасти следы старой киевской традиции, и пришел к твердо установленному выводу, что летопись в рассматриваемый период есть «летописный свод»; затем он утверждает, что свод этот составлен в XII в., и, наконец, что источники свода могут быть нами определены. В числе этих источников он перечисляет целый ряд отдельных летописных заметок, устных преданий и т. д. Еще до Бестужева-Рюмина летопись уже изучалась с иных точек зрения, намечались отдельные вопросы, с нею связанные. Так, выдвинута была и чисто литературная сторона ее: «летопись как памятник литературный» была обследована, между прочим, М. И. Сухомлиновым, наметившим (не всегда, впрочем, верно, ввиду отсутствия в то время разработки отдельных литературных памятников, вошедших в летопись) также целый ряд литературных источников «летописей».²⁰⁴ Так, в числе их указаны: священное писание, «Палея» (что, однако, оказалось неточным), «Исповедание веры» Михаила Синкелла, Паннонские жития, жития Владимира, Бориса и Глеба (Иакова Мниха, что также неточно), «Хроника» Амартола, «Откровение» Мефодия Патарского и др. Им же отмечено впервые значение так называемых «Пасхальных таб-

²⁰³ «О составе русских летописей до конца XIV века», СПб., 1868 г.

²⁰⁴ «О древней русской летописи, как памятнике литературном». СПб., 1856 г. Труд М. И. Сухомлинова в 1908 г. перепечатан в 85 т. Сборника Отделения русского языка и словесности ИАН.

лиц» для уяснения кратких записей и «пустых» годов летописи (см. ниже). Работа Сухомлинова положила поэтому начало изучению литературных источников летописи.

После Бестужева-Рюмина и Сухомлинова летописями занимался ряд ученых. Эти работы значительно разъяснили отдельные вопросы касательно летописи, далеко вперед продвинули ее разработку и в целом.²⁰⁵ В настоящее время явились замечательные работы А. А. Шахматова. Эти работы произвели почти полный переворот в изучении летописей и являются последним словом в науке о летописях.²⁰⁶

Примыкая в основном воззрению к первому выводу Бестужева-Рюмина о летописи как летописном своде, Шахматов прежде всего устанавливает, что мы имеем перед собой поздние по времени летописные своды, которым, в свою очередь, предшествовали другие такие же своды, но более древние, иного состава. Конечно, тут еще ничего нового он не высказывает. Но далее Шахматов старается выяснить историю возникновения и создания этих летописных сводов, причем пользуется очень искусно методом, который можно назвать ретроспективным, то есть от более сложного, позднего он идет к более раннему, более простому; снимая верхние, позднейшие наслоения, он получает возможность добраться до первоосновы Начального свода, поскольку она доступна исследователю при теперешних средствах науки. Работы Шахматова по изучению летописей не закончены, но, насколько можно судить по напечатанному им до сих пор, дело изучения летописей дало уже видные положительные результаты. Путь, которым Шахматов дошел до теперешних своих результатов и главного из них — восстановления текста Древнейшего Киевского свода 1039 г. (он и напечатан им в редакции 1073 г. в упомянутом исследовании, стр. 573–610), им самим указан в предисловии к исследованию: изучая наличные списки «Повести временных лет» (один из видов, который можно уследить в поздних летописных сводах), Шахматов пришел к выводу, что она должна была существовать в двух редакциях: Сильвестровской (составлена в 1116 г., сохранена в лучшем виде в Лаврентьевском списке 1377 года) и второй (составлена в 1118 г., сохранена в Ипатьевском списке начала XV в. и поздних новгородских); обе редакции восходят к старшей, доведенной до смерти Святополка; составителем ее и мог быть Нестор, и составлена она в 1095 г., доведена же до 1093 г. Этот начальный «Киевский свод» не был, однако, первым летописным сводом, а заставляет предполагать о существовании еще более древнего свода, доведенного до 1073 г.; этот последний создан в Киево-Печерском монастыре, использовал еще более древний свод Киевский, а также Новгородский; таким образом свод 1093–1095 гг. представляет соединение этого «Киево-Печерского свода» 1073 г. со старейшим «Новгородским сводом» (создавшимся около 1050 г.). Но и «Киево-Печерский свод» 1073 г. не первый; в его основе лежит древнейший «Киевский свод»,

²⁰⁵ Перечень их см. у А. И. Маркевича: «О летописях» (Одесса, 1883–1885 гг.).

²⁰⁶ Последний и самый обширный труд А. А. Шахматова («Разыскания о древнейших русских летописных сводах», Летопись занятий Археографической комиссии, т. XX) вышел в 1908 г. Ему предшествовал ряд других меньших его же работ, посвященных частным вопросам о летописных сводах: эти работы теперь А. А. Шахматов объединяет, частью исправляя и отчасти изменяя свои прежние выводы.

составленный в 1039 г. при Софийской Киевской церкви, как древнейший «Новгородский свод» при Софии Новгородской; этот же последний, в свою очередь, в основу принял древнейший «Киевский свод» 1039 г., продолжил его местными событиями. Вникая подробнее в состав этих последовательных сводов и определяя условия, вызвавшие их составление, Шахматов находит возможным предположительно прикрепить эти своды даже к деятельности отдельных лиц и назвать их по именам, отчасти указать и причину появления летописных сводов. Так, древнейший «Киевский свод» вызван, по его мнению, к существованию в 1039 г. учреждением Киевской митрополии (год освящения киевской Софии).²⁰⁷ Составитель его в пределах, кончая Владимиром, использовал: 1) местные киевские предания (а такими могли быть исторические песни, былины); 2) кое-какие письменные сказания о русских святых и событиях русской церкви; тут он имел перед собой готовый (Шахматов полагает, что южнославянский, болгарский) образец; 3) для более позднего времени — за время Ярослава (1015–1039) — известия взяты из живых, свежих воспоминаний о недавних событиях; этот свод заканчивался прославлением Ярослава как строителя храмов и поборника духовного просвещения. Таким образом, содержание «Древнейшего Киевского свода», по исследованию А. А. Шахматова, сводилось к следующему:²⁰⁸ рассказ начинался с повествования о начале Киева (предание о Кие, Щеке, Хориве и Лыбеди); затем шел рассказ об Олеге: о занятии им Киева, походе на Царьград (корабли на колесах), об убиении Игоря древлянами, о крещении Ольги, рассказы о походах Святослава на хазар и вятичей, о кончине Ольги, ее прославлении, затем опять о Святославе (его походы на болгар и война с Цимисхием), о его смерти (убит печенегами); далее был рассказ о междоусобии сыновей Святослава, о вокняжении Владимира, о варягах, первых христианских мучениках на Руси. История крещения Руси, следовавшая далее, открывается рассказом об испытании вер (но рассказа о послых Владимира, ходивших обозреть веры и богослужение, еще не было), о крещении Владимира в Киеве, о походе его на Корсунь, об Анастасе-греке, построении церкви Богородицы; главное содержание этой части рассказа составляла характеристика князя Владимира; под 1015 г. изложена кончина Владимира в Берестове. Наконец, шло изложение княжения Ярослава и панегирик ему, которым и кончалась, как было сказано, летопись в древнейшем ее виде, поскольку он может быть восстановлен теперь. На основе этого свода развивается и древнейший «Новгородский свод» и последующие киевские. Древний «Новгородский свод» основан в 1050 г. (год освящения новгородской Софии) Лукой Жидятой при Софийской церкви; он составлен: 1) по Киевскому древнему своду 1039 г., кончая св. Владимиром; 2) по «Новгородской летописи», доведенной до 1036 г. (ведение которой предание, впрочем, позднее, приписывало

²⁰⁷ До тех пор русские митрополиты (греки) имели свою кафедру в Переяславле, где жили временно.

²⁰⁸ Скорее, как видно из исследования Шахматова, следовало говорить о том, чего не было в «Своде 1039 года» сравнительно с дошедшей до нас «Повестью временных лет». Об этом сжатое изложение по Шахматову см. у А. С. Орлова, Лекции по истории русской литературы. М., 1916, стр. 58–62.

инициативе Иоакима, первого епископа Новгорода, начиная с 1017 г.);²⁰⁹ 3) события 1037–1050 гг. изложены составителем самостоятельно на основании расспросов и припоминаний («Новгородский свод» 1050 г. дополнялся приписками постепенно до 1108 г., а с этого года идет уже правильно — по годам). Первый «Киево-Печерский свод» 1073 г. закончен Никоном Печерским; это — переработка древнейшего свода путем вставок, а со смерти Ярослава — самостоятельный труд Никона по воспоминаниям его и монашеской братии (в числе их и Ян Вышатич); под 1062 г. помещена история Печерского монастыря до времени того же Никона. Этот первый «Киево-Печерский свод» продолжен потом до 1093 г. (главная часть этого продолжения — статья о кончине Феодосия). Около 1095 г. получился второй «Печерский свод», иначе (по прежней терминологии Шахматова) «Начальный свод»: он объединил и первый свод Печерский (1073 г.) с его продолжением, «Новгородский владычный древний свод», отдельные летописи (Выдубицкую, Черниговскую), воспользовался греческим хронографом (Амартола), житием Антония (до нас не дошедшим),²¹⁰ Паримейником, причем в начале этого свода 1095 г. было дано особое предисловие (оно уцелело в архаичном по составу новгородском «Софийском временнике»), заключающее в себе похвалу князьям — строителям Русской земли и заканчивающееся обещанием составителя рассказать историю Руси с самого начала. Составление и редактирование этого свода может принадлежать Нестору, имя которого и сохранилось в некоторых списках, а затем перешло и в «Повесть временных лет». Свод Нестора и стал первым «Общерусским сводом»; он и лег в основу «Повести временных лет»,²¹¹ а она, в свою очередь, стала источником и основой всех позднейших летописных сводов, разбившись предварительно на две редакции: 1116 г. и 1118 г., причем в первой редакции (1116 г.) «Повесть» сохранена лучше.

Изучая летописи как памятник литературный, прежние исследователи указывали, что разница между двумя циклами летописей, северными (Новгородскими) и южными (Киевскими), параллельна разнице в ораторском стиле Луки Жидяты и митрополита Илариона, что эта разница является показателем различия духовной организации новгородца и киевлянина: в то время как летопись северная суха, деловита, южная летопись полна поэзии, передает больше местных легенд, описывает события с большими подробностями, вносит сюда более определенности. Но, как мы теперь видим, состав

²⁰⁹ О летописи Иоакима, возбуждавшей прежде сомнение в ее подлинности (она известна только по изложению у В. Н. Татищева) см. *Сенигова*, О первоначальной летописи Великого Новгорода (Журнал Министерства народного просвещения, 1883 г., VI), *Линниченко*, Краледворская рукопись и Иоакимовская летопись (*Там же*, 1883 г., X), *Тихомирова*, Несколько замечаний о новгородских летописях (*Там же*, 1892 г., IX), *Лавровского*, О летописи Иоакимовской (Ученые записки второго отделения Академии наук, кн. II, вып. I, 1856 г.) и др.

²¹⁰ О его существовании можно заключить по «Посланию Симона, епископа Владимирского, к Поликарпу, инок Печерскому» (вторая четверть XIII в.), одной из составных частей Печерского патерика: в этом Послании есть на него ссылки (в житиях Онисифора, Афанасия затворника); на него ссылается и Поликарп в своем «Послании к игумену печерскому Акидину» (другая составная часть «Печерского патерика»).

²¹¹ Критически восстановленная «Повесть временных лет» издана А. А. Шахматовым под заглавием «Повесть временных лет. Том I. Вводная часть. Текст. Примечания» (СПб., 1916). Во «Вводной части» — последняя по времени обработка труда А. А. Шахматова по летописям; теперь он устанавливает три редакции «Повести временных лет»: 1111 г., 1116 и 1118. Это, впрочем, по существу не меняет приводимую ниже краткую схему развития летописных сводов.

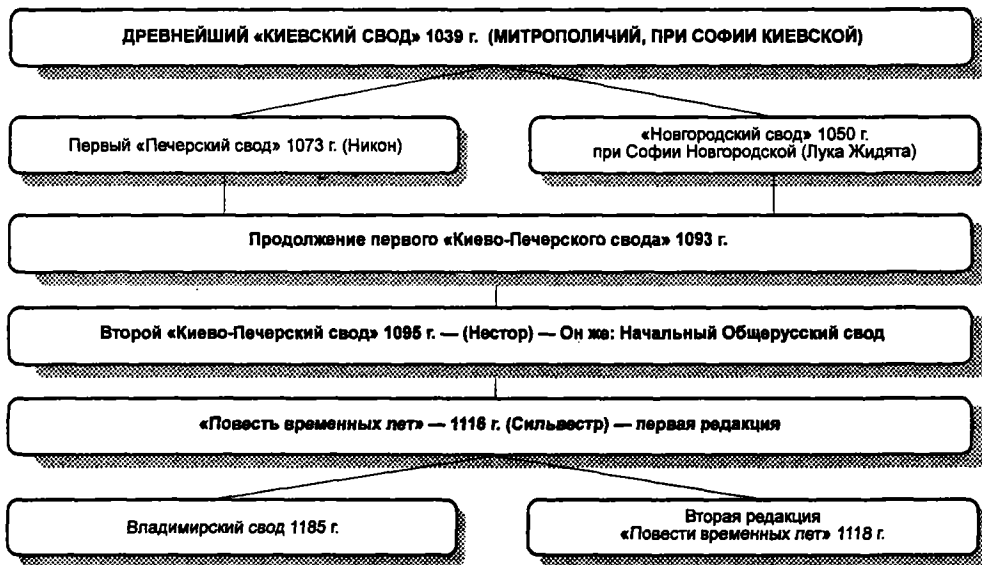


Рис. 1
История летописных сводов XI–XII вв.

летописей новгородских объясняется в то же время из общего с киевскими первоисточника — свода 1039 г. Таким образом, разница будет касаться прежде всего только стиля, а затем уже и подбора известий. Таким образом, Шахматов совершенно иначе представляет дело об общерусском летописном своде. У него для истории наших летописных сводов XI–XII вв. получается схема, изображенная на рисунке 1.²¹²

Из этой схемы видно, что «Повесть временных лет» обнаруживает в своем составе, кроме древнейшего «Киевского свода» (1039 г.), присутствие целого ряда источников, распространивших этот свод и превративших его в «Повесть временных лет» — в том виде, в котором она известна по дошедшим до нас текстам.

Таким образом, изучение «Повести временных лет» как литературного памятника на первое место выдвигает вопрос о ее источниках. Внимательное ее изучение дает возможность выделить некоторые (помимо «Древнейшего свода») части ее, как восходящие к отдельным источникам, впрочем, не всегда дошедшим до нас, но лишь предполагаемым. Эти отдельные источники в различное время (на пространстве 1039–1095 годов) входили в состав «Древнейшего свода» и превратили его в «Повесть временных лет», то есть все они (поскольку могут быть выделены в настоящее время) в русской письменности представляют произведения (оригинальные и переводные) старшие, нежели конец XI в.

Содержание же «Повести» определяется ее заглавием: «Се Повести временных лет, откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Русская земля стала есть». Значит, это произведение говорило о происхождении русской земли, о первых киевских князьях и

²¹² Приводится в некотором сокращении.

об утверждении их власти. Эта цель составителя «Повести» довольно определенно может быть прослежена по плану первой части «Начального летописного свода». Первоначально эта же часть, как видно из заглавия, заключала в себе рассказ, который заканчивался приблизительно событиями, предшествовавшими водворению Олега в Киеве. Была, стало быть, у автора определенная цель показать, как зародилось русское государство, каким образом центр его основался в Киеве. Содержание этой повести очень знаменательно: это не только изложение исторических фактов, но и произведение с определенной мыслью, сочинение, написанное человеком ученым, знающим, более того — своего рода мыслителем, захотевшим взглянуть на прошлое своей родины. Он действительно и поступает, как опытный ученый: история создания русского государства рисуется автору как история русского племени; потому он и сообщает подробные сведения о происхождении русского племени, начиная с древнейшего времени (каким он по библейским данным считает время образования народов от потомков Ноя), о его расселении, разделении на отдельные племена, о нравах и обычаях и т. д.; автор «Повести» понимает связь русского племени как с другими славянскими племенами, так и с древними народами. Поэтому он вводит русское племя в мировую историю, историю человечества, поскольку он мог обнять ее на основании своих познаний, основанных на византийской книге и преданиях, живых еще в его время в народе. Чтобы выяснить эту связь русского племени с общемировой историей, лучше сказать, связь русских с остальными народами, автор и начинает свой рассказ от Ноя, сообщая, что человечество разделилось, исходя от его трех сыновей, как то рассказывается в Библии и у Георгия Амартола. Но автор тут же оговаривается, что он не имеет желания излагать историю всех потомков Ноя, а только тех, с которыми непосредственно связаны славяне и русские.

Таким образом, он доходит до русского племени, излагает историю расселения русских, дает характеристику их нравов. Если автор жил в XI в., то известия эти он мог почерпнуть из устного предания; оно было еще свежо, как можно заключить из общей точности и правильности сообщаемого им о славянах и русских. Сказав о русском народе, автор рассказывает о начале государственности на Руси, передавая предания о первых князьях и ставя в связь события Руси с византийскими; здесь он пользуется уже письменным памятником: таким для него является Георгий Амартол (автор добросовестно ссылается: «яко же глаголет Георгий»). Он довольно близко передает иногда текст Георгия Амартола, так что мы можем даже судить о том, какая из редакций Георгия Амартола была под руками у автора «Повести временных лет», и в каком виде он ее имел в руках. Славянский перевод Георгия Амартола должен был, как мы знаем, относиться к X в., во всяком случае это был перевод южнославянский по языку. Этот перевод сохранился в отдельном списке XIII в. (список Московской духовной академии); таким-то переводом и пользовался автор «Повести временных лет». Этот греческий переводной источник дал составителю и первые хронологические даты для русской истории: с 852 г. он ведет счет годам по византийским императорам, современникам русских князей.

Что касается других источников, то приходится признать существование еще нескольких письменных произведений, вошедших в состав «Начального свода». К числу таких источников, конечно, относится повесть о крещении князя Руси. Эта повесть, несомненно, существовала отдельно. Она представляет некоторое сходство с произведением Иакова Мниха — житием княгини Ольги и Владимира. Однако эта повесть Иакова Мниха не может быть сочтена источником (а скорее наоборот); но, с другой стороны, и повесть о крещении Руси сама сложная: так рассказ о путешествии Владимира в Корсунь представлял из себя также отдельный рассказ, позднее вошедший в эту повесть. Как предполагает Шахматов, это произведение могло быть даже переводным на русский с греческого. Отдельные подробности рассказа совершенно определенно указывают на то, что автор его был не русский человек: даже в переработке рассказа о Владимире в «Повести» сохранился еще след греко-византийской тенденции.²¹³ Но эта повесть не одна послужила источником для летописного рассказа о крещении Руси и Владимира. Здесь можно выделить еще несколько кусков, отдельных мотивов: во-первых, таким куском будет, по-видимому, рассказ об испытании веры Владимира, во-вторых, рассказ о том, как Владимир ходил войной в Корсунь (это упомянуто выше) завоевывать, так сказать, новую веру, и, в-третьих, рассказ греческого философа, который поучает Владимира и показывает ему картину Страшного суда, которая так сильно действует на Владимира. По-видимому, все эти три части и идут из совершенно различных источников. Рассказ о взятии Владимиром Корсуни, по-видимому, возник совершенно самостоятельно от других частей. Рассказ о философе — по основным своим мотивам — рассказ традиционный в христианских литературах: то же в общем рассказывается про обращение, например, болгарского царя Бориса и, может быть, наш рассказ (как полагает Шахматов) к нему и восходит. Но что особенно существенно в этом рассказе — это речь философа: мы видим здесь обличение религий неверных и восхваление христианства, обличение, но не древнего русского язычества, а иудейства и предостережение от католицизма. Философ сжато излагает картины из Ветхого и Нового Завета и показывает преимущество Нового перед Ветхим, христианства перед иудейством. Это заставляет предполагать, что этот рассказ философа есть, в свою очередь, приспособление готовой, ходячей в Византии темы к данному случаю. При внимательном изучении речи философа мы найдем, что здесь налицо полнейшая аналогия с известными в Византии памятниками экзегетическо-полемического характера, отчасти популярными изложениями Библии — так называемыми «Палеями», из коих одна, «историческая», давно известна в славянском переводе, другая составила на Руси позднее («Толковая Палея на иудея»); но не они были источниками речи философа, а, вероятно, какие-либо нам неизвестные до сих пор «Палеи».

Затем мы можем указать еще и на другие источники в составе повести о крещении Руси. В этом же рассказе довольно точно передано так называе-

²¹³ Так, сильно подчеркивается роль греков в обращении Владимира, выдвигаются их заслуги перед Русью и т. п.

мое «Исповедание веры Владимира», которое также не оригинально, а взято, должно быть, из готового текста: древнейший список перевода «Исповедания веры» сохранился в известном изборнике Святослава, написанном в 1073 г.; это — исповедание, приписываемое Михаилу Синкеллу Иерусалимскому; сравнивая с ним летописный текст, мы убеждаемся, что составитель «Повести», приводя «Исповедание веры Владимира», находится в зависимости от подобного «Исповедания», известного в славянском переводе едва ли позднее X в.²¹⁴

В распоряжении составителя «Начального свода» были и непереводаемые туземные источники. Рассказав о славянах вообще, он рассказывает о деятельности славянских апостолов — о деятельности Кирилла и Мефодия: источником для этого рассказа должны были бы явиться так называемые «Паннонские жития Кирилла и Мефодия». Эти жития, восходящие почти к самой эпохе первоучителей, писанные прямо на славянском языке, ясно, были уже известны и на Руси в конце XI в. К числу туземных же источников, вошедших в «Начальный свод», следует отнести также и договоры русских князей Олега и Игоря с греками; эти договоры, кроме того, что сообщали крупные исторические факты составителю, они, как документы официальные, точно датированные, давали и хронологическую опору. Наконец, к числу таких же туземных источников свода следует отнести помимо того, что составитель находил в своих источниках, уже дошедших до него в письменном виде, и прямые устные предания, которые он подбирал: таковы могли быть рассказы об Ольге, Олеге, дополнявшие то, что он нашел в своем первоисточнике, например, в «Древнейшем своде» 1039 г. След такого собирания преданий для включения их в общую повесть видим в заявлении самого составителя; именно, он вспоминает о некоем старце Яне, который жил более 100 лет, и который помнил много, помнил еще крещение Руси. Если Ян около конца XI столетия (когда составлялся «Начальный свод»), или даже в третьей четверти этого века (когда выработывался первый Печерский) был человеком за 100 лет, то действительно, событие конца X в. — крещение Руси — могло быть ему вполне памятно: он мог быть его очевидцем. Это был, таким образом, один из живых источников для составителя свода.

Вот источники, из которых собирал автор «Повести временных лет» свой материал. Конечно, перечисленными выше они не исчерпываются: были намечены лишь крупнейшие и наиболее ясные. Таким образом, мы видим, во-первых, письменные памятники, показывающие, что и письменность в эпоху создания свода была уже не бедна, даже в смысле специально исторической литературы; во-вторых, устные предания-легенды; и, наконец, рассказы очевидцев.

Обобщая сказанное об источниках «Повести временных лет» в том ее виде, как она нам известна в первой редакции (1116 г.), мы могли бы процесс ее создания представить приблизительно так: ядром ее был «Начальный древнейший свод» 1039 г., рассказ которого группировался около

²¹⁴ Ср. П. А. Заболотский, К вопросу об иноземных источниках начальных летописей (Русский филологический вестник, 1902), стр. 25 и сл., а также П. О. Потапов, К вопросу о литературном составе летописи (Русский филологический вестник, 1910), I.

событий крещения Руси и после этого события был продолжен до 1038–1039 гг.; в нем, по-видимому, еще не было рассказа о начале Руси. В своде 1073 г. идут дальнейшие продолжения и только во второй редакции «Печерского свода» (возникла между 1093–1095 гг.) мы, надо полагать, получаем наращение впереди; историю русского племени, рассказ о начале государства, о первых князьях (до Владимира, поскольку о них не говорилось уже в общей связи в своде 1039 года). Эта переработка старого свода в «Повесть временных лет» и вызвала применение тех многочисленных источников, которые превратили старый свод в летопись общерусского характера.

«Повесть временных лет», по-видимому, не имела в первоначальном своем виде — «Древнейшем своде» — еще того хронологического приурочения событий, какое мы видим в редакциях 1116 и 1118 гг. или в списках от них пошедших, точнее: не видим последовательно выдержанных годов. Попытка внести хронологию на основании греческой хроники Амартола коснулась лишь немногих дат. С вокняжения Владимира, может быть под влиянием отдельного сказания о крещении Руси, уже попадают опять даты, но и они идут не последовательно. Иначе сказать, у составителей «Начального свода» еще не было ясного стремления провести хронологию в виде погодной отметки событий. Этим отмечен следующий шаг развития летописного свода. Мы уже упомянули, что, высчитав по греческой хронике 852 год, год первого появления Руси в Царьграде, составитель свода рассчитывает от этого года годы правления Олега, Игоря, Святослава, Ярополка, затем говорит: «а от зде по ряду положим числа», иначе: с этого года для составителя возникает возможность вести изложение погодное. Но на деле оказывалось выполнить это нелегко: событий, особенно событий, приурочиваемых к году, у составителя не хватало для погодной пометки. И вслед за 852 г. мы видим ряд «пустых» годов (853–857, 860–861, 863–865, 867–878 и т. д.): ясно, что источников для этих годов не было. Но иногда, под рядовым годом находим не рассказ, а лишь краткое упоминание, отметку о событии (см. года 883, 911, 920). Появление таких «пустых» годов и кратких заметок заставляет предположить с некоторой вероятностью, что у составителя «Повести временных лет» могли быть уже под рукой готовые письменные источники, содержащие в себе подобные краткие хронологические данные. Этот источник мог представлять или погодную запись событий за ряд лет, может быть и не на каждый год, то есть своего рода летопись; или, может быть, это был такой памятник, который закреплял тем или иным способом хронологические даты отдельных событий. Что касается первого разряда источников, то они до нас не дошли, хотя мы и можем предполагать их существование: есть, например, основание предполагать, что существовала в шестидесятых годах XI столетия Печерская монастырская погодная летопись.²¹⁵ Можно также предпола-

²¹⁵ Для более раннего времени данных о существовании киевской летописи у нас нет; не было, по-видимому, летописи, содержащей перечни событий и после 1039 г. С третьей четверти XI столетия предположение о существовании таких точных записей в Киеве, Чернигове, может быть, в Михайловском киевском монастыре представляется Шахматову уже возможным (ук. соч., стр. 528–529).

гать существование и других подобных летописей в Новгороде (записи до 1036 г.) и прочие такого рода записи могли быть под руками составителей летописного свода; из них они могли брать данные для заполнения пустых годов русскими событиями. Что же касается источников второго года, т. е. памятников, в которых так или иначе зафиксировалась та или иная хронологическая дата, то их существование возможно также предположить: это были, вероятно, случайные памятные заметки, вносившиеся в другие памятники в виде приписок, время от времени, без определенной системы. Можно и более определенно указать на один тип такого рода памятников, который наводил на мысль — делать подобные заметки — уже своим характером; это так называемые «Пасхальные таблицы», руководство чисто практического характера. Так как Пасха и ряд других, связанных с ней так называемых «подвижных», праздников каждый год бывают в разные числа, то само собой разумеется, что требовалось такое руководство, которое указывало бы, когда в каком году следует праздновать Пасху и связанные с нею праздники: вычисление же дня празднования Пасхи, стоящей в зависимости от данных астрономического характера и других специальных условий, было делом трудным, требующим специальных познаний. Поэтому еще в древнем христианском мире было обыкновение рассылать от имени епископа по отдельным церквям ежегодно или на несколько лет вперед таблицы с указанием, когда нужно праздновать Пасху, Вознесение, Троицу, когда начинать Великий и Петров посты; иначе, рассылалась Пасхалия. Ею и руководилось духовенство при совершении служб, распределении праздников. В более позднее время такие пасхальные таблицы, рассчитанные на много лет вперед, прилагались к богослужебным книгам (Уставам, служебным Минеям, Октоихам). Что такие таблицы должны были иметь место и в Древней Руси очень рано, это — несомненно; об этом можно было бы заключить априори. Но сохранились подобные таблицы и на самом деле — от XIV в.; конечно, существовать у нас они должны были и много раньше, со времени введения христианства. Они представляют приплетенный к книге лист пергамента, разграфленный киноварью на клетки; в графах помещаются — слева — года от сотворения мира; затем, в следующих клетках — указание, когда начинать Великий пост, в следующей — когда праздновать Пасху и т. д.²¹⁶ Стало быть, прежде всего, схема годов уже была дана. Среди клеток некоторые оставались пустыми, так как в них помещать было нечего; в эти-то пустые клетки и записывалось то или иное событие против соответствующего года; но, конечно, записи отличались краткостью: «Борис» (1015, то есть убит), «Юрьева рать» (1215), «дорогов» (1230, то есть дороговизна хлеба), «Дмитрий немцы взя» (1267), «Александр князь преставися» (1263), «Ярославу Михайло родися» (1272), «Андрей оженися» (1271) и т. п., то есть это такого же рода случайные заметки, которые и позднее, чуть не до наших дней, часто встречаются в святцах, календарях и т. п. Конечно, и в «Пасхальной таблице» не под каждым годом вставлялись такие заметки, а лишь тогда, когда это каза-

²¹⁶ Такая таблица факсимиле воспроизведена у И. И. Срезневского в его «Памятниках русского письма и языка» в атласе (изд. 2) и у М. И. Сухомлинова печатно в «Летописи, как памятнике литературном».

лось любопытным владельцу таблицы. Таким образом, и здесь мы встречаем, как в летописи, ряд годов незаполненными. Это внешнее сходство, а также совпадение кратких заметок «Пасхальной таблицы» с подобными же в летописи под тем же годом (и здесь часто под ним больше ничего и нет) заставляют предположить связь в этих местах летописи и таблиц, а именно: пользование таблицами у летописи, а не наоборот. Конечно, если стремившийся установить события погодно составитель свода находил в другом источнике событие, которое подходило под тот или другой год, то он пользовался и этим другим источником. Поэтому ряд таких хронологических кратких известий часто прерывается рассказом, который вносит более подробное изложение событий. Но там, где у него источников, даже вроде «Пасхальной таблицы», не было, так и остались «пустые года». В связи с этими стремлениями — подбирать под известный год все, что можно было найти — стоит и появление в летописи целых памятников, датированных или могущих быть датированными. Мы, например, встречаемся здесь с памятниками, носящими характер юридический. Нетрудно заметить, что юридические памятники передаются не приблизительно, а с большой точностью. В них обыкновенно заключается и хронологическое приурочение: этого требует сам характер памятника. Такими памятниками были, например, договоры с греками, которые, несомненно, существовали в письменном виде; так, существовали договоры Олега, два договора Игоря, договор Святослава и, может быть, Владимира. Внесение этих договоров в их подлинном виде дает нам очень ценное показание: это указывает, что составление летописного свода не было делом частного лица, создающего литературное произведение прежде всего для себя и для обычных читателей, а было, так сказать, до известной степени делом официальным: договор хранился как государственный документ в канцелярии князя. Мы не можем, конечно, прямо утверждать, что «Начальный летописный свод» составлен по поручению киевского правительства: на это нет положительных данных; но во всяком случае, можно сказать, что составление «Начального летописного свода» велось с ведома киевского правительства, при его участии. На летопись, именно потому, что она заключала в себе официально признанные факты и акты, ссылаются в позднейшие времена, например, в XIII, в XIV вв. Подобные ссылки делались во внутренних между-княжеских делах: за летописью признан, таким образом, известный официальный авторитет. Косвенное подтверждение для такого положения летописи можно видеть в обстоятельствах самого возникновения ее: «Свод 1039 г.» возник по инициативе греческого духовенства, митрополита, при его кафедральной церкви.

Дальнейшее развитие «Начального общерусского свода» может быть намечено только в самых общих очертаниях и приблизительно в таких чертах. Он уже с 1039 г., со времени «Древнейшего свода» становится в ближайшем по времени отделе погодной записью; поэтому нет ничего удивительного, что по мере течения событий он продолжает пополняться и после 1095 г.; таковы первая его редакция (1116 г.) и вторая (1118 г.); в этом направлении расширение свода идет дальше. «Начальный общерусский летописный свод» является, таким образом, центром, к которому

постоянно подвигаются с течением времени другие исторические или считающиеся историческими памятники. Ясно, что летописное дело пустило прочные корни в литературе. Поэтому-то, если мы обратим внимание на списки, дошедшие до нас, то заметим присутствие новых источников, вошедших в летопись между концом XI и XIV в. Мы, например, встречаемся с внесением в летописный свод целого ряда известий Печерского монастыря. Значение Печерского монастыря, сначала небогатого и невлиятельного, постепенно, как мы знаем, возрастает; недаром печерские своды 1073 г., 1093 г. в 1095 г. превратились в общерусский начальный свод, и в этом свode печерские события занимают видное место. Позднее число этих событий возрастает: они могут идти из отдельной, продолжавшейся специальной монастырской летописи. Затем в свод входят или целиком или по частям произведения исторического характера: этим устанавливается связь летописи с другими памятниками. Иногда дело идет и обратным путем: сказание, занесенное в летопись, является источником или влияет на отдельное историческое произведение. Так было, по-видимому, с житиями Бориса и Глеба (Нестора и Иакова Мниха). В дальнейшем летописный свод продолжает развиваться все по тому же направлению, и мы видим присутствие в нем новых отдельных памятников, как русского, так и переводного происхождения: так, в летописном свode появляется такое совершенно самостоятельное произведение, как «Поучение» князя Владимира Мономаха. Принадлежало ли это произведение историческому Владимиру Мономаху или кому-то другому и только сохранилось под его именем — это для нас в данном случае не важно, а важно то, что мы имеем дело с крупным дидактическим произведением уже XII в. Из числа переводных в отдельных типах летописных сводов, например в Ипатьевском, находим влияние, например, хроники Малалы.

Следующая фаза развития летописных сводов — преобразование общерусского начального свода в своды общерусские и в то же время местные: беря исходной точкой общерусский начальный свод, редакторы перерабатывают его по своим источникам применительно к своим воззрениям: сокращая большей частью древнейшую его часть, они образуют из нее начало местной летописи — иначе говоря, продолжают общий летописный свод или местными известиями, или общерусскими, или других местностей, но под углом зрения своих местных интересов.

Такими являются списки, носящие (в науке) названия: Суздальский (он же Лаврентьевский), Тверской, Новгородский, Ростовский, Владимирский и т. д.; списки вроде Ипатьевского дают, кроме редакции начального свода, летопись Киевскую и Галицко-Волынскую, продолжающую собой первую. Поэтому ясно, что отдельные летописные своды сильно разнятся друг от друга по своему составу и характеру: это стоит в зависимости от значения местности, где этот свод ведется. Так, Киевская летопись, например, является более, так сказать, общерусским летописным сводом, пока Киев сохраняет за собой значение общерусского центра. Потому в нее вносятся такие события и памятники, которые имеют общерусское значение. Всего более в этом отношении к ней подходят летописи Новгородские; но, конечно, в Новгородской летописи больше внимания уделяется событиям

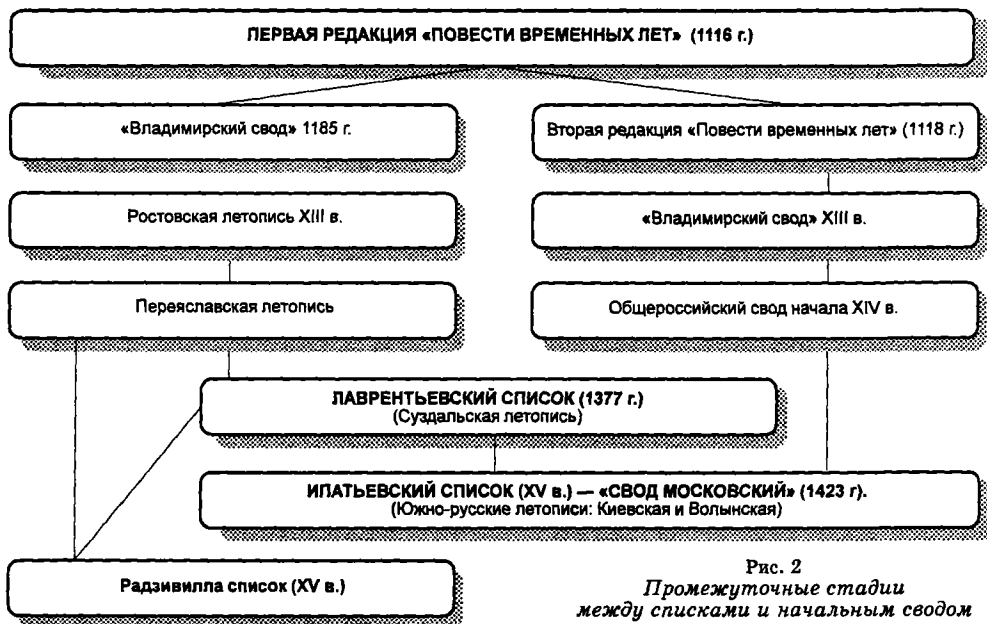


Рис. 2
Промежуточные стадии
между списками и начальным сводом

местным, а не киевским. Затем идут летописи уже, так сказать, еще более местные, не носящие общерусского характера в этом смысле; там уже мы часто видим довольно отличное от старого общерусского содержание, так как в центре ставится жизнь небольшого, сознающего себя отдельным княжества, скажем, например, Тверского, или Ростовского, или Галицкого, или Волынского и т. д.

Таким образом, эволюция, которую прошел летописный свод в течение киевского периода, в общих чертах должна представляться в следующем виде: созданный из отдельных, частью готовых уже источников (отдельные сказания, повести, документы, воспоминания) древнейший «Киевский свод» 1039 г. дает начало древнейшему «Новгородскому» 1050 г. и вместе с ним, развиваясь, ведет к общерусскому «Начальному своду» 1093 г.; этот, в свою очередь, осложняясь, вырабатывается в первую редакцию так называемой «Повести временных лет» (около 1116 г.), и эта первая редакция общерусского начального свода дает «Владимирский свод» 1185 г. и вторую редакцию «Повести», которые дают, в свою очередь, начало позднейшим местным сводам, распространяющимся за счет общерусского содержания местными известиями.

Эти местные своды частью и дошли до нас в виде списков, начиная с конца XIII и XIV вв., сохраняя то в большей, то в меньшей степени общерусский «Киевский свод». Промежуточные стадии между списками и реконструируемым начальным сводом могут быть представлены путем анализа этих списков. А. А. Шахматов для этой реконструкции дает схему, изображенную на рисунке 2.²¹⁷

²¹⁷ Приводится с опущением подробностей и отдельных списков, кроме отмеченных, как наиболее известных. См. предыдущую страницу.

Значение этих летописных сводов как литературно-культурных памятников очень велико: летописное дело киевского периода показало уже высокую степень литературного развития Киевской Руси, совершенно ясно сознание значения исторического прошлого, показало оживление литературы, совокупными усилиями создавшей такой сложный памятник, ставший и в литературном отношении центральным, показало твердо установившуюся литературно-историческую традицию, надолго пережившую и Киевскую Русь. При общем средневековом характере литературы киевского периода, отмеченном преобладанием религиозно-церковного интереса, дидактического направления, усердно поддерживаемого Византией прямо и через южное славянство, наши летописные своды получают особое значение для правильного понимания древнейшего периода литературы: отражая на себе неизбежно этот общий тип религиозности, летопись не явилась, однако, выражением только этой стороны нашей культуры, мирозерцания. Рядом с церковно-христианской точкой зрения она, да еще в большей степени, явилась выражением нашего народного самосознания: в ней воплотилась идея единства русского племени, тесно связанная с идеей единства государственного, почему интересы общерусские стоят в ней на первом месте, и интересы эти прежде всего политические, государственные, народные. В силу такого самосознания летопись не могла стать на византийскую точку зрения отрицательного отношения к народному, как не покрывающемуся космополитической тенденцией исключительно церковного, преимущественно христианского; поэтому летопись охотно и свободно пользуется и устно-народной песней, былинной, народной поговоркой и т. д. Она, таким образом, показывает, что киевское время стремилось к гармоничному соединению своего национального и чужого культурного, народного и христианского. Только на этой почве, при таком представлении киевской литературы, далекой от религиозной исключительности, понятно появление в летописи и «Слова о полку Игореве».

Эволюция общерусских летописных сводов по направлению к местным ясно дает почувствовать значение и роль областного принципа развития нашей литературы, как он выяснен был выше.

Наконец, нужно указать еще и на то, что изучение истории нашей летописи было, вместе со «Словом о полку Игореве», так сказать, школой историков русской литературы, школой научно-литературного метода: памятник сложный, слагавшийся в течение столетий, с XI в. до XIV в. (в пределах киевского периода), летопись дает богатейший материал для выработки и проверки историко-литературного метода.

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Последним памятником, который обязательно, хотя бы в возможно сжатом виде, должен быть введен в общее обозрение литературы киевского периода, по своему общему значению для ее понимания, должно явиться «Слово о полку Игореве». Без рассмотрения этого памятника наше представление о литературе и жизни киевского периода русской литературы было бы чересчур неполным, односторонним. Подобно летописи, «Слово о полку

Игоре»», изучаемое в связи с остальной литературой, бросает яркий свет на эту последнюю, как мы знаем, особенно нуждающуюся в этом освещении. Оно — памятник настолько крупный по своему литературному значению и настолько сложный по своим особенностям, что подробное его изучение так же, как и летописи, должно было служить (и служит) предметом специальных исследований, имеющих целью осветить с той или иной стороны ту или другую особенность этого памятника. В общем же обозрении литературы киевского периода возможно коснуться только наиболее существенных сторон этого памятника. Эти стороны в «Слове о полку Игоре» удобнее всего, как мы это делали и по отношению к летописи, осветить можно, обратив внимание на саму историю изучения «Слова о полку Игоре»: ни один памятник не был так подробно и многосторонне изучен, как оно, ни с одним памятником не связано столько и столь крупных общих и частных вопросов в области истории литературы древнего периода. И долго еще он останется таким центральным памятником для изучающего древний период. История изучения «Слова о полку Игоре» тесно связана со всем ходом научного изучения литературы в течение XIX в. Излагая историю изучения «Слова о полку Игоре», мы в то же время, естественно, познакомимся и с существенными сторонами этого памятника.

Найден этот драгоценнейший памятник нашей древней литературы был, как известно, в конце XVIII в. (1795 г.). Первое издание его появилось в 1800 г. под следующим заглавием: «Ироическая песнь о походе на Половцов удельнаго князя Новагорода-Северскаго Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия, с переложением на употребляемое ныне наречие. Москва. В Сенатской Типографии, 1800». Издание было снабжено примечаниями, которые главным образом объясняли исторические обстоятельства, намеки, находящиеся в «Слове»; комментарий этот принадлежал одному из лучших тогда знатоков старой письменности (хотя и не назвавшему себя) А. Ф. Малиновскому. По тогдашнему состоянию науки строгого научного отношения, какого мы теперь требуем, к издаваемому памятнику быть не могло; важность памятника была признана, но сюда примешивались патристические, отчасти романтико-поэтические воззрения; дилетантский антикварный интерес кружка первых любителей русской старины и сама необычность характера «Слова о полку Игоре» делали особенно трудным применение к нему обычных выработанных тогда методов. Как известно, «Слово о полку Игоре» постигла печальная судьба: единственная рукопись его, по отзывам лиц, видевших ее, довольно древняя, сгорела во время московского пожара 1812 г.; это еще более затруднило положение желавших изучить памятник, но, с другой стороны, еще более подогрело интерес к нему. В руках исследователей оказалось лишь малокритическое первое издание памятника,²¹⁸ свидетель-

²¹⁸ Это издание перепечатывалось буквально (собственно текст) не раз; из новых перепечаток — наиболее доступное — «Слово о полку Игоре, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова», СПб., 1911 (издательство Комитета при Историко-филологическом факультете СПб. университета), с разночтениями из издания П. Пекарского (см. ниже) и небольшой библиографией литературы «Слова». Простые воспроизведения издания 1800 года, как ставшего библиографической редкостью, делались также не раз: П. В. Владимировым в приложении к его «Древней русской литературе киевского периода» (Киев, 1901), издательством А. С. Суворина (СПб., 1904), М. и С. Сабашниковых (М., 1920).

ства и воспоминания случайных лиц, видевших рукопись, но не могших ее оценить научно, пока она была цела. Другого списка древнего и никакого вообще не находилось (и не нашлось до сих пор). Редактором первого издания, скорее, впрочем, номинально, был коллекционер-меценат, нашедший его, большой любитель древностей всякого рода (а таких любителей тогда, в конце XVIII в., было немало среди начавшей себя осознавать русской аристократии) граф А. И. Мусин-Пушкин, фактически же — упомянутый А. Ф. Малиновский, человек очень почтенный, начитанный любитель древности, отчасти ученый специалист, директор Архива Коллегии иностранных дел, но, конечно, не могший встать по тогдашнему состоянию науки на вполне научную (для нашего времени) точку зрения по отношению к «Слову о полку Игореве». Для первых исследователей «Слова о полку Игореве», это — «ироическая» песнь, «подобная Оссиановой».²¹⁹ Появление подобного памятника льстило национальному самолюбию русских патриотов: и мы имели своего древнего «песнотворца», «скальда», как и шотландцы, древние греки и т. д. Когда пора этого первого увлечения, стоящего, несомненно, в связи с общим романтическим настроением, с общим нарождающимся тяготением к народности и старине, с романтическим же ее пониманием, — когда пора этого первого увлечения «Словом о полку Игореве» прошла, тогда наступила для него другая эпоха. Здесь прежде всего пришлось столкнуться с так называемой «скептической» школой историков (упомянутой выше), во главе которой стоял известный профессор русской истории Московского университета и издатель «Вестника Европы» — все тот же М. Т. Каченовский, а за ним не менее известный Н. И. Надеждин: в противовес патриотическому самодовольству при изучении древней русской истории Каченовский и его школа выдвигают критическое — в крайнем проявлении — скептическое отношение к предмету поклонения и увлечения «романтиков». Открытие такого памятника, «подобной Оссиановым ироической песни», мало говорило его самолюбию, скорее задевало его, стремившегося разрушить старую традицию о славном прошлом Руси; и он тотчас почти после гибели рукописи «Слова» ставит ряд недоуменных вопросов, и прежде всего вопрос, не является ли «Слово о полку Игореве» подлогом, подделкой? Очень уж оно казалось ему по характеру, содержанию резко отличающимся от общего типа, строя древней литературы, как ее себе представляли в начале XIX в. наши исследователи, ученики критика Шлецера. Теперь мы знаем, что Каченовский в этом отношении ошибался; но тогда русская наука не располагала теми данными, которыми мы теперь располагаем, и этот вопрос, это сомнение в возможности существования в XII в. такого, казалось, исключительного во всех отношениях памятника, как «Слово о полку Игореве», несомненно,

²¹⁹ Оссиан, песни которого (впрочем, подложные) изданы были в Англии, считался в конце XVIII—XIX вв. древним (чуть ли в IV в.) народным певцом в Шотландии, воспевавшим народных героев. Эти песни сыграли видную роль в зарождении романтизма, в частности той его ветви, которая увлекалась самобытностью народной старины. Под влиянием Запада и у нас увлекались древним «скальдом», переводили его (Е. Костров), подражали ему (например Батюшков). В подражание ему появились «гимны Бояновы», заменившие шотландского «барда» русским певцом из «Слова о полку Игореве» и т. д. Это же увлечение стариной было и у западных славян; сюда относится появление в Чехии «Краледворской рукописи», «Любушина суда» и других изделий того же рода, вышедших из круга чешских романтиков.

имело большое значение, как в глазах «скептиков», так и «патриотов», в свою очередь задетых за живое сомнениями остроумного Каченовского. Каченовский усомнился считать «Слово» памятником XII в. и по языку его и по характеру, старался найти противоречия внутри него, анахронизмы (и находил, благодаря своему остроумию, диалектической ловкости). Во всяком случае, этот скептицизм Каченовского дал сильный толчок для изучения как самого «Слова о полку Игореве», так и вообще всей нашей древней литературы. Скептиками было заявлено, что «Слово о полку Игореве» не может быть памятником XII в., так как особенности языка памятника (мы бы теперь прибавили: и списка), например, не согласны с языком летописей того же времени. Это возражение против подлинности памятника поставило на очередь вопрос о русском языке XII в. Конечно, прежде чем решать вопрос, может ли «Слово о полку Игореве» по языку принадлежать к XII в., нужно было иметь точное представление о том, что представлял собой в лексическом и грамматическом отношении русский язык в XII в. Это было осознано нашими учеными, и работы в данном направлении начались и идут вплоть до сих пор; теперь этого несоответствия языка «Слова» языку XII в. мы уже не находим. Под влиянием этого скептического взгляда на «Слово» по отношению к его языку, в противовес этим сомнениям явилась работа Д. Дубенского «Слово о плъку Игореве, Святславля пестворца стараго времени, объясненное по древним письменным памятникам» (М., 1844, Русские достопамятности, издание Общества истории и древностей, т. III). Здесь впервые вместе с точной перепечаткой издания 1800 г. был комментарий, дающий объяснения каждому слову, форме в «Слове» на основании параллелей с древними текстами, вновь открытым тогда (см. ниже) сказанием о Мамаевщине, дан словарь к памятнику. Это издание положило конец неосновательным нападкам скептиков с этой стороны²²⁰ и значительно двинуло вперед изучение «Слова» и истории русского языка вообще. Затем был и еще один довольно сильный довод в руках противников подлинности «Слова о полку Игореве», именно — указывали на исключительное, одинокое положение «Слова» не только в литературе XII в., но и вообще во всей древней литературе. Во всей древней литературе нашей не находили ничего подобного «Слову о полку Игореве», не было ни одного упоминания о нем, никакого следа его известности в старой письменности. Несомненно, что такое произведение, как «Слово о полку Игореве», должно было быть написано высокоталантливым поэтом, само наличие которого говорило о довольно высокой культуре нашего общества в XII в., в чем, при тогдашнем состоянии наших сведений о литературе древнейшего периода, сомневались. Для представителей романтической школы, для защитников подлинности «Слова о полку Игореве» тут априори никакого вопроса быть не могло: они были убеждены в существовании подобной культуры в Киевской Руси. Но для противников подлинности «Слова о полку Игореве» тут был большой вопрос: они признавали, что во времена Киевской Руси культура была очень низка, сам характер

²²⁰ Издание Д. Дубенского, несомненно, лучшее из всех, появлявшихся до Тихонравовского, не утратило и теперь своего значения.

ее — духовный (это признавали скептики), а «Слово о полку Игореве» — памятник светский. Таким образом, вопрос получал другую постановку, именно: спрашивалось уже не о том, принадлежит ли «Слово о полку Игореве» к XII в. или это памятник позднейший, а спрашивалось, возможно ли предположить существование такого памятника, как «Слово о полку Игореве» в XII в. И получался ответ скептиков, что появление подобного памятника в XII в. было совершенно немыслимо, так как вся культура Киевской Руси не стояла еще на достаточном уровне. Но если можно было думать, что «Слово о полку Игореве» не принадлежит к памятникам XII в., то, конечно, этим вопрос еще не решался; нужно было определить, к какому времени оно все же относится. Здесь опять-таки было высказано много предположений. Одни скептики говорили, что «Слово о полку Игореве» прямо-таки сочинено самим Мусиным-Пушкиным. Странники «Слова» указывали, что сделать такую подделку мог бы только человек с большим поэтическим талантом и хороший знаток древнерусского языка, древностей вообще, а Мусин-Пушкин таковым не был: в таком случае подделка обязательно где-нибудь бы да уж высказала себя. Здесь указывали на то, что с рукописью были знакомы такие знатоки, как Карамзин; но он ни в чем не нашел какой-либо ошибки, указывающей на подделку. Были голоса, которые автором фальсификата и называли Карамзина, другие считали его подделкой в древнем духе, но XVI в. (митрополит Евгений). Самые тщательные поиски защитников подлинности «Слова» по собраниям старых рукописей оставались безрезультатными: второго списка «Слова» не нашлось. Эти поиски вызвали еще нежелательное, впрочем временное, осложнение дела, придали еще смелости скептикам и, кроме того, повели к появлению подделок: появились пергаменные списки «Слова»; это производило, хотя кратковременное, но сильное впечатление, пока подлоги не были обнаружены.²²¹ Был и еще ключ к решению загадки: это изучение графики рукописи, определение путем палеографическим ее подлинности и времени написания. Конечно, дело затруднялось тем, что рукопись уже не существовала. Но это еще не значило, что никакие изыскания в этой области невозможны: были лица, видевшие рукопись — стало быть, можно было кое-что восстановить по памяти; во-вторых, палеографические особенности письма могли выступать в печатном издании как прямо, так и косвенно, то есть в передаче печатными буквами начертаний рукописи, иногда даже в виде допущенных издателем ошибок. Но палеография была тогда совершенно еще не разработана. Стало быть, мы опять сталкиваемся с тем же явлением, что и относительно истории русского языка: «Слово о полку Игореве» должно было дать и дало толчок к изучениям в области русской палеографии, которые ведутся вплоть до наших дней. Список «Слова о полку Игореве» видели такие знатоки, как, например, известный митрополит Евгений (Болховитинов); он был человек, достаточно знакомый с русскими рукописями, и вот он-то утверждал, что список «Слова о полку

²²¹ Один из таких поддельных пергаменных списков «Слова», сделанный Бардиным, известным в двадцатых годах прошлого столетия торговцем рукописями, есть в Румянцевском музее. Грубость подделки, сама ее возможность показывают, насколько слабо была в то время развита палеография.

Игореве» относится к XVI в.; другие находили его «древним» потому, что он читался ими с трудом, не имел деления слов и т. д.; иным он напоминал белорусский почерк, похожий на руку Дмитрия Ростовского (XVII–XVIII вв.) и т. п., стало быть, «древним» не был. Возникли оживленные споры по этому поводу. С точки зрения решения вопроса о «Слове о полку Игореве» можно было бы назвать эти споры бесплодными, если бы не их косвенное значение, о котором мы уже выше не раз говорили: они послужили как вообще к возбуждению и углублению интереса к изучению нашей древней литературы, так и дали сильный толчок к разработке целых отдельных наук и дисциплин, каковы история русского языка, древнерусская палеография и т. д. В таком положении дело шло приблизительно до сороковых годов прошлого столетия, колеблясь то в одну, то в другую сторону, пока, наконец, всем спорам не был положен конец новым, замечательным открытием, а затем и изданием в области древней литературы. Мы говорим об открытии (в 1818 г.) так называемой «Задонщины» — памятника конца XIV в., несомненно подлинного, на котором, однако, совершенно ясно отразилось влияние «Слова о полку Игореве».²²² После этого открытия, только 20 лет спустя получившего оценку, у школы скептиков, конечно, была окончательно отнята их позиция: они замолкают.

Таким образом, с сороковых–пятидесятых годов начинается новая эпоха в изучении всей нашей древней литературы. Здесь выступают с работами о «Слове о полку Игореве» Ф. И. Буслаев и Н. С. Тихонравов; особенно много сделано последним. То направление, которое было дано Тихонравовым изучению «Слова о полку Игореве», остается, можно сказать, в полной своей силе и до настоящего времени. Это станет ясным, если мы окинем взглядом то, что сделал Тихонравов для изучения «Слова о полку Игореве». Тихонравов сперва в 1865, а затем в 1868 г. сделал (второе) издание «Слова о полку Игореве», которое он, как и первое, предназначал, правда, для средней школы; но оно настолько отвечает самым строгим научным требованиям, что может считаться вполне научным трудом. Так, им в предисловии и примечаниях выставлены все основные принципы, по которым должно вестись исследование памятника; поэтому издание Тихонравова получило характер программы для дальнейшего исследования «Слова». Прежде всего на очереди, конечно, стояла история издания текста: ей должно быть уделено достаточно внимания потому, что она может до известной степени восстановить безвозвратно для нас погибшую рукопись, от которой должно отправляться исследование «Слова», как и всякого древнего памятника. Трудности были, конечно, огромные, так как приходилось оперировать с печатным текстом «Слова о полку Игореве», который вышел из рук человека без достаточной научной подготовки, в лучшем

²²² «Задонщина», открытая Р. Тимковским, изданная И. М. Снегиревым (в 1838 г.) представляет не что иное, как перефразировку (довольно неталантливую) «Слова о полку Игореве» применительно к событию 1380 г., Куликовской битве. Еще раньше некоторый удар скептикам, утверждавшим, что «Слова» в древности не было (да и не могло, по их мнению, быть), известно нанесен открытием в приписке к апостолу 1307 г. (Московская Синодальная библиотека, № 122) цитаты («при сих князех сеяшется и ростяше усобицами, гыняше жизнь наша...»), близкой к одному месту «Слова». Но это открытие, допускавшее возможность и обратного толкования (заимствование из апостола фальсификатором), дела окончательно не решало.

случае любителя старины, начитанного в текстах: надо было по некритичному, во многом не удовлетворительному изданию восстановить путем его изучения то, что было или должно было быть в рукописи. Мусин-Пушкин говорит, что читал рукопись он с трудом, так как слова не были разделены друг от друга, и вообще было много непонятного; трудность увеличивалась еще тем, что много слов, по его словам, было под титлами, то есть писанных сокращенно. В общем же рукопись писана, по мнению Мусина-Пушкина, довольно чистым письмом, по бумаге относилась к XIV или XV в. Мнение Мусина-Пушкина, как любителя, в значительной степени дилетанта (как показало другое его издание: «Духовная» (поучение) Мономаха, 1793 г.), могло иметь значение только как свидетеля, сообщавшего свое впечатление. Карамзин относил ее к концу XV в., Селивановский (ученый типограф, один из сотрудников Румянцева и Мусина-Пушкина) считал позднее (белорусское письмо, похожее на руку Дмитрия Ростовского), митрополит Евгений — к XVI в. Чтобы разобраться во всех этих противоречиях, Тихонравов пользуется методом сравнительно-палеографическим, который в данном случае и оказался небесполезным. Ко времени работ Тихонравова для изучения «Слова» стал доступен и новый, до сих пор не привлекавшийся материал: это была так называемая Екатерининская копия «Слова», сделанная для нее прямо с рукописи и сохранившаяся в ее бумагах в Государственном Архиве (отсюда название ее также: «Архивный список»); она в 1864 г. найдена П. П. Пекарским и издана, хотя и не совсем исправно.²²³ Тихонравов использовал впервые этот текст: если Екатерининская копия и не везде умело и точно передавала древнюю рукопись, то часто она сохраняла и подлинные начертания (например, прописные буквы), уже уничтоженные в издании 1800 года, или своими ошибками указывала на то, как читалась в подлиннике. Тихонравов был прекрасно практически знаком с древней русской палеографией: путем палеографического анализа начертаний печатного издания, изучения ошибок издателей, современных изданию свидетельских показаний, он мог установить, что рукопись во всяком случае не старше XVI в., что писана она была полууставом, переходившим уже в скоропись, в которой некоторые буквы мало отличались друг от друга, почему спутать их было очень легко, особенно человеку неопытному, какими были Мусин-Пушкин и его товарищи; именно такую путаницу букв мы имеем в печатном издании. Так, оно путало: ъ и ь, е с ы, е с ъ, что было бы невозможно, если бы перед издателями была рукопись XV в., тем более XIV в., когда эти начертания различались совершенно отчетливо. В пользу своего заключения Тихонравов нашел и другие, уже литературного характера данные: как известно, рукопись «Слова о полку Игореве» заключалась в сборнике, в котором были и другие памятники. Какие это были памятники, нам известно из предисловия к изданию 1800 г.²²⁴ И Тихонравов обращает внимание на эти памятники, в литературной компании коих оказалось «Слово о полку Игореве».

²²³ Точное ее издание см. в Древностях Московского археологического общества, т. XIII (1890) — Н. К. Симоны.

²²⁴ Именно: 1) «Гранаграф»; 2) «Летопись»; 3) «Сказание об Индии богатой»; 4) «Сказание об Акире премудром»; 5) «Слово о полку Игореве»; 6) «Девгениево деяние».

Памятники эти (кроме «Гранаграфа» и летописи) — совершенно особого характера: все они встречаются очень редко, особенно в тех редакциях, которые были в рукописи Мусина-Пушкина.²²⁵ Это и понятно, по мнению Тихонравова: они отличались по своему содержанию и характеру довольно резко от наиболее распространенных памятников в нашей древней литературе, преимущественно церковного и более или менее духовного, дидактического характера; ни «Слово о полку Игореве», ни «Девгениево деяние», ни другие памятники, бывшие в той же рукописи, не носили на себе этого церковного, душеспасительного отпечатка. Это и обуславливало их редкость. Это, положим, не была апокрифическая литература, которая бы запрещалась церковью, но и не церковная, а светская, которая, во всяком случае, церковью и правительством не поощрялась, не переписывалась так, как литература духовная.²²⁶ Стало быть, какой-нибудь особенно исключительный любитель «светской», «мирской» литературы составил для себя этот сборник, переписав в него те редкие произведения, которые ему наиболее нравились. Этим для Тихонравова объяснен был и факт редкости «Слова», то, что не находится до сих пор еще его списков. Этим устраняется и предположение о невозможности возникновения «Слова» в XII в. Но анализ сборника дал материал и для определения времени рукописи: «Гранаграф», название Хронографа, ранее конца XVI в. встретиться не могло: это — название второй редакции Хронографа, возникшей не ранее этого времени и законченной в 1617 г. Раз вопрос о времени рукописи решился таким образом, становится возможной дальнейшая сравнительно-палеографическая критика текста: в дошедших до нас рукописях XVI в. мы встретим те начертания, которые были и в погибшей; и материал этих рукописей объяснит в значительной степени ошибки и издателей, плохо читавших рукопись, и даже писца, плохо читавшего в XVI в. древний свой оригинал. Таким образом, палеографическая критика дала возможность Тихонравову исправить ряд темных мест (конечно, не всех) в «Слове». При этом он внес правильное деление слов (ведь его не было в рукописи), часто ошибочно разделенных Мусиным-Пушкиным (например, вместо «мужаймся» Мусин-Пушкин читал: «му жа имеся»), внес более правильную интерпункцию (ее также не было в рукописи, а если была, то не соответствующая нашей),²²⁷ внес поправки в отдельные слова: например, исходя из близости в рукописях XVI в. начертаний «тр»²²⁸ и «б», вероятно, путавшихся издателями, как необычных в современном нам письме, он предложил вместо «Трояню», где требовал смысл, читать «Бояню»; имея в виду близость начертаний ъ и е, слабо различаемых издателями, он исправил также несколько мест (см. пример выше). Сюда же привлечена была для восстановления «Слова о полку Игореве» и «Задонщина»: ее чтения, как близкого словесного подражания «Слову», могли открыть подлинное чтение и

²²⁵ А о редакциях их мы можем судить по выпискам из самой рукописи в «Истории» Карамзина, сделанным еще до гибели рукописи.

²²⁶ Напомним, что главную массу людей грамотных составляло все-таки духовенство.

²²⁷ Этим, разумеется, он устанавливал более правильный смысл и даже правильно переданных мест рукописи.

²²⁸ Связное начертание: «т» вверху, под ним «р».

«Слова»; кое-что в «Задонщине» уцелело лучше, чем в копии XVI в. «Слова»; и ошибки автора «Задонщины» также указывали настоящее чтение его оригинала, то есть «Слова». Это все использовало Тихонравовым и для критики текста и его восстановления и в других случаях. Открытая Тимковским и изданная по древнейшей рукописи И. И. Срезневским «Задонщина», несомненно, как то явствует из самого содержания памятника, была составлена вскоре после 1380 г. Она стоит в тесной связи со «Словом о полку Игореве», представляя его переделку, приспособленную к описанию Куликовской битвы. При этом автор не во всем понимал «Слово о полку Игореве», доходя в своем заимствовании до совершенно подчас бессмысленных искажений слов; например, он совершенно не понял известного повторяющегося выражения «Слова о полку Игореве»: «О русская земле, уже за шеломенем еси», и передает эту фразу так: «Коли русская земля за царем Соломоном была»; из «Бояна вещаго» сделал «вещаннаго боярина» и т. п. Такие искажения, подобно доказательству «от противного», вели к установлению текста «Слова». Таким образом, работы Тихонравова прежде всего вели к установлению времени погибшей рукописи и к правильной постановке критики текста «Слова». В этом отношении им достигнуты положительные результаты. Но этим он не ограничился. Вторым, что он внес в изучение «Слова», было указание на установление взаимоотношения между «Словом о полку Игореве» и народно-устной поэзией. Вопрос об этом отношении поднимался и раньше: еще в 1837 г. М. А. Максимович, один из первых исследователей древней малорусской книжной и устной литературы, издавая «Слово о полку Игореве» в переводе на современный русский язык, указывал, что в нем есть очень много элементов, роднящих его с нашей народной поэзией, причем устанавливал связь его именно с современной малорусской народной поэзией, считая «Слово» произведением малорусской литературы. Имея в виду судьбы русской народной поэзии не только малорусской, но и великорусской, тесно связанных в своем прошлом, Тихонравов расширил круг сравнения, введя в него всю русскую народную поэзию. В этом он отчасти шел уже по следу, намеченному Буслаевым, видевшим в «Слове» богатый источник для русской и даже славянской мифологии и народной поэзии.²²⁹ Целый ряд мест в «Слове о полку Игореве», несомненно, самым тесным образом соприкасается с народной поэзией, прежде всего в отношении приемов поэтического творчества: здесь мы встречаем и отрицательные сравнения, и типичные повторения, и употребление постоянных эпитетов, обычные в устной поэзии, ряд образов, одинаковых с образами народной поэзии, — словом, массу признаков, характерных для произведений народно-устной поэзии (знаменитый «плач Ярославны» дает полную аналогию к заплачкам, причитаниям и т. д.). Эта связь дала материал для Тихонравова и последующих ученых при определении характера всего памятника: она установила факт, что автор «Слова», если и был человек книжный, то во всяком случае писавший под сильным влиянием народно-поэтических воззрений своего времени.

²²⁹ Главным образом в своей известной статье «Русская поэзия XI и начала XII века» (Очерки, I, 377). Ср. также И. Н. Жданова, Сочинения, I, 345 и сл.

Наконец, позднее (в его университетских лекциях) Тихонравовым затронут был и третий крупный момент в изучении «Слова», оставшийся невыясненным, именно: положение «Слова» в литературе древнего периода. Уже давно указывалось на единичность, исключительность «Слова» как памятника светского в древней литературе, преимущественно церковно-религиозной. Большой знаток древней литературы, Тихонравов, объясняя редкость «Слова» его характером (см. выше), отвергает его одиночество, допуская исключительность только в смысле исключительной талантливости его автора. Он нашел, что «Слово» есть талантливый представитель целого течения в древней литературе, выделяющегося на фоне остальной, преимущественно, правда, религиозно-дидактической литературы: в нем он увидел «воинскую повесть», роднящую его с целой группой подобных же по мировоззрению и стилю «воинских» повестей, старших его и современных и младших, переводных и оригинальных, каковы: «Повесть о взятии Иерусалима» (Флавия), «Девгениево деяние», боевые рассказы в летописях (преимущественно южных), восходящие к отдельным повестям, как к источникам: сказания о Куликовской битве, о взятии Киева Батыем, «Взятие Цареграда турками».

Таким образом, со времени Тихонравова процесс изучения «Слова о полку Игореве» вступает в фазу широкого, всестороннего сравнительного изучения памятника; многое, сделанное Тихонравовым для изучения «Слова о полку Игореве», стало фактом в науке, получило свое подтверждение и иным путем. Но многое оставалось и остается еще сделать. Отправляясь, главным образом, от намеченного Тихонравовым, последующие ученые продолжают разработку «Слова» и до сих пор. Таким образом, изучение «Слова» идет преимущественно вглубь, незначительно расширяясь в смысле открытия новых сторон памятника.

Тихонравов в первом своем издании «Слова» в примечаниях объяснял поэтическую сторону «Слова о полку Игореве», причем делал экскурсы в область сравнительной мифологии по поводу мифологических реминисценций в «Слове»: тогда (в начале шестидесятых годов) было время увлечения мифологическими теориями. Но потом, к концу шестидесятых годов, наступает время реакции против этих увлечений мифологией, мифологическая школа сменяется другими — школой исторической, школой сравнительного заимствования (теория Бенфея). Тихонравов также должен был сильно сократить мифологический элемент в применении к объяснению «Слова о полку Игореве»: во втором издании (1868 г.) значительная часть «мифологических» экскурсов удалена. Отражением начавшегося отрезвления в науке явилась и работа В. Ф. Миллера «Взгляд на „Слово о полку Игореве“» (М., 1877 г.), пытавшаяся внести новое освещение в сам генезис «Слова». В. Ф. Миллер применил к «Слову о полку Игореве» в общем те же теории, которые позднее он пробовал применять к нашей былевой поэзии. Как известно, он видит в нашей былевой поэзии много заимствованного, хотя, конечно, не в такой степени, как казалось это покойному В. В. Стасову, причем В. Ф. Миллер усиленно настаивал на заимствовании из восточных эпосов. Ту же теорию заимствования он применил и по отношению к «Слову о полку Игореве». Именно, он указывает на его подража-

тельность, в частности подражание болгарским повестям. Тип «воинской» повести представляется ему не туземным, не русским. И В. Миллер не ограничивается этим; он указывает даже на памятник, с которым можно сблизить «Слово о полку Игореве». Этот памятник — «Девгениево деяние». Действительно, «Девгениево деяние» представляет памятник большей древности сравнительно со «Словом о полку Игореве», также совмещает элементы книжные и устные.²³⁰ Но, конечно, утверждать, что «Слово о полку Игореве» есть подражание как раз такому памятнику, как «Девгениево деяние», мы не имеем никакого права. Что же касается стиля «Слова о полку Игореве» то здесь мы можем найти много аналогий в самой же русской литературе, например в Ипатьевской летописи, что может служить доказательством полной самобытности «Слова о полку Игореве». Таким образом, если и можно вообще говорить о каких-либо заимствованиях, выразившихся в «Слове о полку Игореве», то, конечно, не в том смысле, как делает это профессор В. Ф. Миллер. Если попытка Миллера связать «Слово о полку Игореве» с «Девгениевым деянием», как с образцом тех произведений, каким мог подражать автор «Слова», оказалась не вполне удачной, то другие части его исследования несомненно внесли еще большее освещение в изучение «Слова». Так, им еще раз и точнее сформулирована мысль, что автор «Слова» — книжный человек, что «Слово» не есть запись народной песни (как предполагали некоторые прежние исследователи), а сознательный акт творчества талантливого, начитанного в современной литературе и чуткого к народной поэзии писателя. Им же, помимо нескольких удачных исправлений текста (продолжение работы Тихонравова), дано и одно существенно важное разъяснение для понимания стиля «Слова» в связи с так называемой «мифологией» «Слова»: эта последняя не есть «мифология» в собственном смысле, а стилистический прием автора, конечно, уже не веровавшего в Хорсов, Дажьбогов и удачно употребившего эти «мифологические» реминисценции лишь как средство для поэтического изображения, для поэтических образов.

Затем нужно упомянуть о работе А. Н. Веселовского относительно «слова о полку Игореве». Веселовский специально «Словом о полку Игореве» не занимался. Его работа была вызвана упомянутым исследованием В. Ф. Миллера «Взгляд на Слово о полку Игореве».²³¹ Между прочим, Веселовского заинтересовал вопрос о том же загадочном Трояне, над объяснением которого трудилось столько ученых (Буслаев, Тихонравов и др.). Веселовский совершенно не соглашается со взглядами В. Ф. Миллера на объяснение этого Трояна. Как известно, объяснений было дано несколько: одни исследователи,

²³⁰ «Девгениево деяние» в основе своей имеет народные богатырско-исторические греческие песни о борьбе с сарацинами и создано не позднее X–XI вв. Специальное исследование о «Девгениевом деянии» и его тексты печатаются мной в одном из изданий Академии Наук. Из русских текстов «Девгениева деяния» (их известно только два, кроме отрывков из третьего, бывшего в одной рукописи со «Словом о полку Игореве» и с ним погибшего; отрывки эти сохранились в примечаниях к «Истории государства Российского» Карамзина); издан один А. Н. Пылиным в приложениях к его «Очерку литературной истории, повестей и сказок русских» (СПб., 1858, стр. 316 и сл.); он же позднее издан в «Памятниках стариной литературы русской» (СПб., 1860), II, стр. 379 и сл. Выдержки из второго см. в Сочинениях Н. С. Тихонравова, I (М., 1896), стр. 256 и сл.

²³¹ См. «Журнал министерства народного просвещения», 1877, VIII.

как, например, Е. Огоновский,²³² видели в нем мифическое существо, которое он сближал с Хорсом: это был какой-то бог солнца, света, сражающийся с темными силами. Другие исследователи, как сам В. Ф. Миллер, видели в нем историческую основу, именно, императора Трояна; но, по его мнению, на основании этой исторической личности возникло мифически-сказочное представление о каком-то злом существе. Веселовский отвергает все эти воззрения; он считает, что вместо этой мифологической точки зрения лучше в «Трояне», «Трояновом веке» видеть отзвуки старой сказочной саги о знаменитой Трое в средневековой разработке ее, обошедшей все народности Европы. Для подтверждения этого Веселовский дает разбор «троянских» сказаний в Западной Европе, Византии и у славян. Если предположение Веселовского осталось гипотезой, то все же оно отметило новый этап в разработке «Слова»: оно включалось, таким образом, в историю странствующей международной мировой литературы средневековья.

Из других трудов следует отметить труд А. А. Потебни («Слово о полку Игореве». Текст и примечания. Воронеж, 1878. Из «Филологических записок»). Его комментарий, слабый в смысле критики текста, несомненно, во многом разъяснил нам народно-поэтическую стихию «Слова», изучаемую главным образом на почве психологии творчества: сюда входят символика, параллелизм и т. д. народной поэзии в применении автора «Слова». В этом отношении это один из наиболее ценных комментариев «Слова».²³³

Нужно еще упомянуть о Е. Е. Голубинском, который, между прочим, в своей «Истории русской церкви» высказывает свой взгляд на «Слово о полку Игореве». Взгляд его довольно своеобразен: летописный рассказ о походе Игоря гораздо выше «Слова о полку Игореве»; а само «Слово» он считает продуктом творчества нашего «домонгольского трубадурства». Е. Е. Голубинский хочет его мерить меркой летописи, ценность определяет по степени фактичности, — взгляд несколько односторонний: «Слово о полку Игореве» — прежде всего памятник поэтический, а не исторический, лирический, а не повествовательный.

Теперь переходим к последнему крупному труду в деле изучения «Слова о полку Игореве», именно, к работе Е. В. Барсова. Работа эта большая, в трех томах, оставшаяся незаконченной: первые два тома вышли в 1887 г., а том III в 1890 г. Барсов старается выставить, главным образом, историческое и художественное значение «Слова о полку Игореве». Кроме того, работа Барсова представляет, правда, своеобразный, пересмотр всего, что было сделано для изучения «Слова о полку Игореве» до восьмидесятых годов. Автор этого труда известный этнограф, собиратель древностей, весьма разносторонне начитанный, но без систематической, строго филологической школы. Этот недостаток отразился особенно невыгодно на его обширном труде. Первый том, посвященный критическому обзору того, что сделано до Барсова по «Слову о полку Игореве», вышел не особенно удачным, страдая субъективностью, обнаруживая пробелы в специальной подготовке автора, не-филолога. Такой же характер в общем носит и вторая часть работы Е. В. Барсова:

²³² Малорусский галицкий ученый, сделавший одно из лучших изданий «Слова» (Львов, 1876).

²³³ Труд Потебни с дополнением его заметок о «Задонщине» вторично издан в Харькове, 1914 г.

это — изучение текста; третья — начало толкового словаря к «Слову». Работа Барсова называется очень характерно: «Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси», то есть уже прямо в заглавии указывается социальное положение той среды, откуда оно вышло. В этом отношении Барсов не вполне самостоятелен: это мнение было подсказано ему тем, что сделано еще Тихонравовым, Вс. Миллером. Барсов рассматривает «Слово о полку Игореве» с различных сторон. Он изучает его в связи с народным творчеством и в связи с древнерусской письменностью вообще, затем рассматривает его специально, сравнительно с летописями, а также и по отношению к позднейшим повестям, вроде «Задонщины» или «Сказаний о Мамаевом побоище». Таким образом, Е. В. Барсов продолжал в обработке своей и мысль Тихонравова о «Слове», как повести «воинской». Ввиду этого он, опять-таки пользуясь указаниями Тихонравова, подробно сравнивает «Слово» с переводной повестью Флавия о разорении Иерусалима. Это сравнение могло бы дать гораздо больше, нежели дало Барсову; недостаточное пользование греческим текстом повело к ряду ошибок и неточностей, что осложнялось еще тем, что переводная повесть Флавия далеко не достаточно исследована; даже греческий ее оригинал точно не установлен. Главный интерес новизны в работе Барсова представляет пользование бумагами А. Ф. Малиновского (работавшего над первым изданием «Слова»), которые попали в библиотеку Е. В. Барсова. Здесь, конечно, мы имели бы дело с ценным материалом, как идущим от лица, внимательно (ради издания) изучавшего погибшую теперь рукопись; но Е. В. Барсов сильно преувеличивает ценность выписок, сделанных Малиновским еще до пожара 1812 г. Присматриваясь к ним с точки зрения палеографической, убедимся, что Малиновский, если и делал, действительно, выписки из подлинной рукописи, то при этом вовсе не преследовал цели точности, тем более целей палеографических, что сильно понижает их цену: а именно такое значение и приписывается бумагам Малиновского. На основании выписок из них, приводимых Е. В. Барсовым, возникало даже подозрение, что бумаги Малиновского представляют собой подлог, и что Барсов введен в обман нечестным фальсификатором. Ясно, что при таких условиях необходимо полное и точное описание и издание этих бумаг А. Ф. Малиновского: только такое описание и издание могло бы окончательно установить ценность этого материала.²³⁴ Таким образом, громадный и обстоятельный во многих отношениях труд Барсова отчасти теряет свою ценность, хотя, конечно, отрицать его значение в нашей литературе о «Слове о полку Игореве» мы не имеем никакого права, как попытку объединить, иногда категоричнее сказать то, что говорилось и делалось по «Слову о полку Игореве». Но попытка эта, повторим, не всегда может считаться удавшейся. Особенную ценность представляет последний том труда Е. В. Барсова — словарь к «Слову», составленный по древним памятникам. К сожалению, этот словарь остается неоконченным.

²³⁴ Бумаги Малиновского в настоящее время поступили вместе с собранием рукописей Е. В. Барсова в Исторический музей в Москве. Такое описание их (сделанное мною и изданное в приложении к воспроизведению первого издания «Слова» М. и С. Сабашниковых, М., 1920) показало, что эти бумаги действительно принадлежали А. Ф. Малиновскому, но в то же время показало, что палеографическое их значение ничтожно, а что главный их интерес — в том, что они дают несколько новых черт для истории первого издания «Слова».

Следует, наконец, отметить оригинальную попытку разрешить вопрос о стихотворном стиле первоначального текста «Слова». Предположения об этом давно высказывались, делались даже попытки переложения, главным образом ввиду наличия ритмического элемента в «Слове» (таковы, например, подражания автора Бояну); но потом они были оставлены, вопрос решался даже отрицательно, но не решен окончательно. Ф. Е. Кор, большой знаток метрики и античной, и устно-народной, и современной книжной, предложил издание «Слова» с разделением на стихи по размеру, им реконструируемому, что пришлось связать с критикой и реконструкцией текста применительно к устанавливаемому им предположительно строению стиха поэта XII столетия.²³⁵

Таким образом, мы закончили беглый очерк истории изучения «Слова о полку Игореве».²³⁶ Этот беглый очерк дает, однако, возможность подвести некоторые главнейшие итоги, указать, как приходится при современном состоянии науки смотреть на «Слова о полку Игореве» и оценивать его литературное и историческое значение.

1. «Слова» — несомненно, памятник русской поэтической литературы XII в., созданный неизвестным автором, современником событий (1185 г.).

2. «Слова о полку Игореве» — памятник Киевской Руси, вышедший из среды не духовной и поэтому так отличающийся от всей нашей древней литературы, в общем носящей на себе яркий отпечаток ее духовно-церковного происхождения.

3. Поэтическая сторона «Слова о полку Игореве» основана на пережитках языческих народных верований, которые здесь уже являются не как таковые, т. е. не как верования, а как поэтические образы, изобразительные средства.

4. Форма «Слова о полку Игореве» — в настоящем его виде прозаическая, но с весьма определенным ритмическим характером в отдельных местах. Такой, по-видимому, она была и в оригинале, если иметь в виду общие приемы списывания в древней литературе, не только духовной, но и светской, приемы, отличающиеся механичностью, стремлением к буквальности. Впрочем, возможность иного представления о форме «Слова» не исключена; таким образом, вопрос этот остается не разрешенным до сих пор.

5. «Слова о полку Игореве» не было таким одиноким, как это казалось на первый раз. Мы имеем полное право говорить о целом, хотя и не обильном памятниках, направлении этого рода в русской литературе. Это направление — группа так называемых «воинских повестей» Здесь возможно говорить о подражании византийским образцам, памятникам, подобным «Девгениеву деянию»; но это, конечно, не значит, что «Слова о полку Игореве» не является памятником самобытным. Подобных повестей, при всей

²³⁵ Исследования по русскому языку (изд. А. Н.), II, 6 (1909).

²³⁶ Для более подробного и полного ознакомления с литературой о «Слове о полку Игореве» можно указать (кроме Барсова, см. выше): 1) А. Смирнов, О «Слове о полку Игореве». Литература Слова со времени открытия его до 1876 г. Воронеж, 1877 (из Филологических Записок); 2) И. Н. Жданов, Литература «Слова о полку Игореве» (Соч. I, СПб., 1904), 381 и сл. = Киев, Университетские известия. 1880 г., № 7, 9; 3) П. В. Владимиров, Литература «Слова о полку Игореве» со времени его открытия по 1894 г. (Киев, Университетские известия. 1894 г., № 4); 4) Н. К. Гудзий, Литература «Слова о полку Игореве» за последнее двадцатилетие (1894–1913) в Журнале Министерства народного просвещения, 1914 г., № 2, см. также, там же, 1915 г., № 1.

скудости известий о древней русской литературе, особенно не духовно-дидактической, мы можем насчитать несколько.

6. Это наблюдение дает нам право говорить о, так сказать, светском направлении в нашей древней литературе на фоне преимущественно религиозной.

7. Что касается отношения «Слова о полку Игореве» к народной поэзии, к приемам народно-устного творчества, здесь дело может быть представлено в таком роде: стиль «Слова о полку Игореве» — стиль все же книжный, но обильно пропитанный приемами народного поэтического творчества; благодаря этому, мы замечаем близость его к народному миросозерцанию, отсутствие официальной, так сказать, церковной морали; в некоторых местах «Слова о полку Игореве» мы имеем типичные образцы устно-народной поэзии почти в неизменном ее виде.

8. Несомненно, что «Слово о полку Игореве» не преследовало исторических целей; его общий характер не узкоисторический, а лирический по преимуществу, что не мешает автору высказывать свои взгляды на политическое состояние Руси. Автор, видимо, сторонник ее политического объединения с великим князем во главе.

9. По социальному своему положению автор скорее всего принадлежит к кругу княжеской дружины, в состав которой входили и люди образованные, но не духовные, люди, не порывавшие связи с народным миросозерцанием, для которых тенденции духовно-религиозной литературы не были обязательны в такой степени, как для обыкновенного грамотника, в большинстве случаев и в обществе принадлежащего к духовному классу.



ИТОГИ КИЕВСКОГО ПЕРИОДА

О глядываясь на киевский период литературы в его целом, мы даже по краткому обзору лишь главнейших памятников письменности этого времени можем составить себе более или менее отчетливое представление об этом периоде русской литературы. Прежде всего нам бросается в глаза сравнительное обилие памятников переводных и незначительное количество памятников оригинальных. Объяснение этого соотношения в том, что киевский период литературы — первый период нашей христианской литературы: новое миросозерцание, приобщавшее русское племя к культурному миру средневековья, явилось на место прежнего, стоявшего очень низко в культурном отношении и резко отличавшегося от нового: переход был крутой, трудный, а потому требовавший особого напряжения народных сил, прежде всего для усвоения богатого культурой и материалом старого христианского миросозерцания. Необходимость усвоения этого материала, как и у других народов, бывших в том же положении, выразилась прежде всего в относительной слабости самостоятельного творчества, в подчинении его более сильному в культурном отношении течению, шедшему извне, то есть иноземному влиянию. Так было и с христианской литературой киевского времени: она зарождается и развивается под сильным односторонним влиянием восточно-христианской культуры и литературы, иначе византийской, усваивает ее памятники путем готовых переводов, на которых и воспитываются оригинальные русские писатели. Этим византийским влиянием объясняется и отношение молодой христианской литературы к старой дохристианской: теоретически этой последней не было места в христианской литературе, но фактически эта дохристианская литература в виде устной существует как низшая по культурности. Отсюда — преобладающее значение христианско-церковной литературы над иной; отсюда же — то сходство, которое в этом отношении замечается между киевской литературой и любой средневековой христианской: христианство и Византия ввели русскую литературу в круг средневековья с его миросозерцанием. Присматриваясь к этому византийскому влиянию, столь характерному для киевского периода, мы видим, однако, что русская литература не вышла точной копией своего

образца: византийское влияние прежде, чем дойти до Руси, преломлялось и кое в чем видоизменялось в южнославянской среде. Результатом этого преломления были особенности русской литературы сравнительно с византийской: свой литературный славянский язык, взятый из Болгарии, связь с кирилло-мефодиевской традицией, наконец, возможность сохранить наряду с преобладанием иноземного влияния связь с устно-народной литературой и народным мирозерцанием.

Результатом таких отношений к культурным влияниям является, с одной стороны, довольно полное усвоение восточно-христианской литературы путем переводов сперва от южнославянских, затем и непосредственно делавшихся на Руси с греческого, подражательный характер большей части литературы оригинальной. С другой стороны, возможность создания таких памятников, как *Летопись* и «*Слово о полку Игореве*», памятников, сочетавших иноземное влияние с местными национальными особенностями.

Тем же соотношением между этнографическими особенностями русского племени, его историческими судьбами и размером и характером главного иноземного влияния объясняются и некоторые частности в развитии русской литературы. Так объясняется своеобразное развитие литературы повествовательной: Византия, не сочувствовавшая народной литературе и мирозерцанию, этим главным источникам поэтической повести, богатой фантастическим элементом, очень неохотно передавала ее и Руси (почему художественно-народная поэтическая и в самой Византии одна из самых слабых отраслей литературы); результатом этого было ничтожное количество подобных переводных повестей и на Руси, а также слабость в развитии фантастической повести и здесь. Но потребность художественно-фантастического элемента, поэтического настроения, данного уже ранее в дохристианской устной литературе, требовавшая удовлетворения и не находившая его в полной мере в религиозной (главным образом житийной) литературе, нашла себе выход в исторической повести с художественно-поэтическим, народным характером; это была так называемая «воинская» повесть, близкая к жизни и народному мирозерцанию, пышно развившаяся в *Летописи* и «*Слове о полку Игореве*» и перешедшая потому и в следующий период литературы.

Те же соотношения в значительной степени определили и идейное содержание литературы киевского периода: будучи выражением прежде всего христианства в том понимании его, какое давалось средневековьем вообще и Византией в частности, русская литература киевского периода была уже на пути к национальному самосознанию: оно выразилось в той идее единства русской земли и русского племени и государства, которыми проникнута не только проповедь Илариона, но и та же *Летопись*, и то же «*Слово о полку Игореве*», «*Хождение Даниила*».

Сохранила киевская литература и другую сторону самосознания — чувство живой племенной связи со славянским миром вообще и с наиболее родственным южнославянским, поддерживаемой с последним единством культурного типа христианства и дальнейшего его развития — христианства кирилло-мефодиевского. Это сознание (ярко сквозящее уже в летописи), с одной стороны, ослабляло влияние византийской национально-религиозной

исключительности, в киевское время не сумевшей решительно отделить нас ни от польского племени, ни от Западной Европы (ср., например, наши политические отношения с Польшей, история брака Анны Ярославовны с французским королем),²³⁷ с другой стороны, определило и положение русской литературы среди славянских: тесная связь русской литературы с южнославянской выразилась не только в получении нами большинства переводных памятников через южных славян, но и в отдельных фактах взаимного общения: присутствие в южнославянской литературе памятников русских (например, Кирилла Туровского,²³⁸ предполагаемый путь перевода «Пролога») говорит об этой тесной связи.

Наконец, киевский период литературы дает возможность заметить еще одну общую черту в развитии русской литературы, именно: принцип областной, т. е. рядом с общерусским характером литературы видеть в ней совмещение и местных особенностей, получающих отражение в этой литературе, развитие местных центров при одном главном, имеющем общерусское значение. Такова литература, например, Новгорода, довольно отчетливо уже обособившаяся рядом с киевской — общерусской.

Такими рисуются главные основные черты литературы киевского периода. Оценивая их как результат культурного развития, вышедшего только что на арену исторической жизни русского племени, мы прежде всего обращаем внимание на то, что результаты эти, значительные сами по себе, достигнуты были племенем в сравнительно короткий промежуток времени: с конца X в. и до конца XII или начала XIII. Причина этого лежит, прежде всего, в психических свойствах молодого русского племени, сильного как в усвоении, так и в претворении усвоенного.

Созданное Киевской Русью не кончило своего существования с концом Киевской области, как центра культуры и литературы: оно продолжает жить своими последствиями и в последующий период русской жизни.

²³⁷ См., например, еще *Н. П. Кондакова*, *Изображение русской княжеской семьи в миниатюрах XI века* (СПб., 1906), стр. 7–11, или же: *Археологические известия и заметки* (изд. Московского археологического общества), 1893, стр. 25–26.

²³⁸ Сюда же следует отнести знакомство южных славян, в частности сербов, с сочинениями митрополита Илариона: влияние его «Слова о законе и благодати» сказалось на житиях св. Саввы и Симеона Сербских, составленных известным хиландарским монахом середины XIII века Доментианом; подробнее об этом см. М. П-ий, «Иларион, митрополит киевский, и Доментиан, иеромонах хиландарский» (*Изв. Отделения русского языка и словесности Академии наук*, т. XIII (1908 г.), кн. 4, стр. 81 и сл.).



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД



ГЛАВНЕЙШИЕ ЯВЛЕНИЯ ЛИТЕРАТУРЫ МОСКОВСКОГО ПЕРИОДА

Как древнейший период русской литературы мы называли «киевским», потому что главным центром культурных и политико-общественных, а следовательно и литературных сил этого периода был Киев, так следующий период (который называют также «средневековым» периодом русской литературы) мы называем «московским», поскольку таким центром, каким ранее был Киев, становится теперь Москва. Но надо отметить, что за все то время, которое охватывает московский период, Москва не была исключительным центром литературы, подобно тому, как и Киев в предшествовавший период не был исключительным центром общественных и культурных сил, и рядом с ним существовали другие второстепенные центры, не имевшие столь важного значения, но игнорировать которые невозможно.²³⁹ Причинами такого «областного» развития русской литературы рядом с крупным центром ее является дробление русского государства на отдельные, иногда почти независимые области с различным историческим прошлым, а также этнографический состав населения, которое в отдельных частях представляет ряд групп, имеющих известные индивидуальные особенности в своем историческом развитии. Наконец, областному развитию литературы способствовало географическое положение отдельных частей Древней Руси. Конечно, не все эти причины входят в одинаковой мере в качестве факторов в развитие литературы московского периода в силу исторических законов, поставивших в иные условия Московское государство. Поэтому, говоря о московском периоде, если мы и должны смотреть на него, как на продолжение развития экономических и социально-политических условий прежнего киевского времени, то должны помнить, что условия эти не будут тождественны с предшествующими; а с другой стороны, как мы уже сказали, мы в московском периоде видим опять развитие индивидуальных особенностей в отдельных частях русской территории, и это развитие также иное, нежели в киевское время.

²³⁹ Подробнее об «областных» литературах и перечень главнейших явлений этих литератур см. *М. Н. Сперанского, История русской литературы до XIX века. Изд. т-ва «Мир», т. I (М., 1916), гл. XI, стр. 208–247.*

Если мы, изучая киевский период русской литературы, могли говорить о начале русской литературы в Киеве, это объясняется тем, что Киев задолго до начала Руси как государства и ее письменной литературы стал крупным экономическим и отчасти культурным центром и явился готовым в момент начала письменной литературы для ее восприятия, чего нельзя сказать о Москве: она не сразу оказалась таким крупным средоточием, стянувшим к себе все литературные силы, как это видим позднее, но уже в XVI–XVII вв. Переход от киевского к московскому периоду совершался не сразу, так как после утраты Киевом значения государственного и культурного центра процесс образования новых центров шел чрезвычайно медленно. Если центр жизни политической, общественной, культурной совпадает всегда с центром государственным (как это было в Киеве), то по отношению к Москве приходится признать, что она далеко не сразу стала государственным центром, и причины этого лежат в фактах политической и экономической истории России.

Ослабление Киева как центра государственно-культурной жизни происходило постепенно и притом в пользу и при участии областных, по преимуществу окраинных центров, имевших прежде, в эпоху могущества Киева, второстепенное значение, но во время упадка его получавших временно преобладающее значение среди областей русского племени и государства. Так, к концу киевского периода поднимается Галицко-Волынское княжество, по мере упадка Киева получающее в политическом отношении высокое значение во внутренней и внешней жизни России, Новгород получает все более и более роль самостоятельного центра; в литературе начинают сквозить памятники смоленские, полоцкие. Точно так же на северо-востоке возникают постепенно новые политические и отчасти литературные центры: Суздаль, Ростов, Владимир-на-Клязьме, может быть Рязань, позднее и Москва. Здесь это — следствие колонизации из земли Киевской. Колонизация эта имела существенное, но отрицательное значение для истории всего киевского периода, как в государственном, так и в литературном смысле. При этом следует вспомнить о той продолжительной борьбе со степью, которая является одним из главных общественно-политических событий Киевской Руси: она именно и вызвала главным образом ту колонизацию, основным смыслом которой было искание более спокойных и удобных земель, нежели степные пространства и прилегающие к ним заселенные места, не дававшие возможности мирного культурного развития, спокойствия и безопасности, без коих культурное развитие немыслимо.

Это положение киевского населения совершенно ясно обнаруживается уже в XII в.: достаточно вспомнить политику Андрея Боголюбского, который, будучи киевским великим князем, предпочел уже жить на северо-востоке, остановившись окончательно на Владимире-на-Клязьме. Последующие князья продолжают ту же политику, и все реже и реже Киев является фактически главным центром, так что потомки Всеволода III представляют для себя окончательно решенным вопрос о центре государства на северо-востоке.²⁴⁰

²⁴⁰ Подробнее и обстоятельнее о колонизации на северо-восток см. у В. О. Ключевского, Курс русской истории, I, лекция XVI и сл.

Имея в виду тесную связь литературы с условиями общественной, экономической и политической жизни государства, мы можем утверждать, что литература испытывала приблизительно те же перипетии в своем существовании. Действительно, к концу XII и началу XIII вв. в Киеве литературное движение слабеет, все более встречаются упоминания о литературных движениях, или слабо связанных, или вовсе не связанных с Киевом, и мы начинаем встречать такие памятники этого времени, которые восходят к северо-восточным центрам; такими центрами в это время оказываются: Суздаль, Рязань, Владимир-на-Клязьме (но не Москва, к которой можно приурочить лишь некоторые памятники, и то не ранее конца XIV в.).

Этот беглый очерк показывает, что образование новых центров совершилось далеко не сразу, и завершилось оно началом второго периода русской литературы, которая по мере ослабления Киева передвигалась на северо-восток, пока не нашла более прочного центра в Москве. Поэтому некоторые историки литературы вводят для обозначения этого периода искания новых центров для литературы новый еще термин: владими́ро-сузда́льский период. Насколько подобный термин может быть принят, спорить не станем, но значение этого термина нельзя понимать в том смысле, в каком мы понимаем термины «киевский» период или «московский», потому что ни Суздаль, ни Владимир не успели стать столь крупными центрами, как Москва, например, начавшая вскоре претендовать на роль центра нашей средневековой русской литературы; в период владими́ро-сузда́льский совершалось лишь изыскание тех принципов, которыми, разработав их далее, руководилась литература московского периода.

Присматриваясь с внешней стороны к памятникам, относимым к тому периоду, который условно называют владими́ро-сузда́льским, мы найдем, что большинство их, с трудом приурочиваемое к этому периоду, не может претендовать на самобытность, новизну по идее, форме, характеру. Эти памятники представляют в значительной степени не что иное, как лишь дальнейшее развитие или повторение тех мотивов, которые характерны для киевского периода, что объясняется самой связью, которая устанавливается исторически между северо-восточными областями и Киевской Русью. Это типичные памятники переходной эпохи. Эта «переходная» пора литературы падает приблизительно на конец XII в. и на весь XIII в., отчасти и начало XIV и является, с одной стороны, объяснением черт позднейшего московского периода, а с другой стороны, представляет период, не выработавший себе определенной физиономии. Обращаясь непосредственно к обзору литературных явлений этого переходного периода, мы должны припомнить прежде всего условия возникновения памятников этого времени и для этого представить себе в общих чертах развитие самой Руси этого времени.

Мы упоминали, что в последние годы киевского периода, в XII в., замечается уже общий упадок культурной жизни на юге Руси: Киевская Русь в силу своего географического и политического положения раздробляется, Киев постепенно теряет свое значение. К концу XII в. поднимается Галицкое княжество, которое чувствует себя настолько самостоятельно, что независимо от Киева заводит свои сношения с Польшей, Венгрией, даже собирается примкнуть к западным государствам (что, как известно, и произошло

впоследствии: после могущественного Романа Галицкого Галич вошел в состав Польского государства). Также, за счет Киева, стали развиваться области, лежащие по верхнему течению Днепра, именно Полоцкая и Смоленская. Смоленские Ростиславичи мечтают о Киевском столе, иногда на время захватывают его, и во всяком случае Киеву приходится считаться со Смоленском. О культурном и политическом росте Смоленского княжества свидетельствует история Смоленской земли.²⁴¹ Вместе с культурным и политическим возвышением развивается и литература местная, смоленская, имевшая все шансы стать заметной областной. Если в XII в. Смоленск мог дать Климента и его литературного противника пресвитера Фому, которые, как можно предполагать, образование — и сравнительно высокое — могли получить у себя дома, в Смоленске, то XIII в. прямо отмечен развитием образованности как среди смоленских Ростиславичей, так и среди смоленского населения. Без этого предположения немислимо появление такого местного смоленского памятника, как «Житие Авраамия Смоленского» (1146–1219), человека по-византийски высокообразованного для своего времени; «Житие» это писано его учеником Ефремом, также в XIII в.; оно свидетельствует о незаурядном образовании, начитанности автора «Жития» в византийской (переводной), а также русской (оригинальной киевской) литературе: судя по его труду, Ефрему хорошо известны труды Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Синайский Патерик, житие Златоуста, Антония Великого, Саввы Освященного, а кроме того и житие Феодосия (Несторово) (оказавшее прямое влияние на житие Авраамия), Бориса и Глеба (Несторово же), «Слово о казнях Божиих» (приписывалось Феодосию Печерскому), «Златая Цепь» и другие памятники киевского времени.²⁴² Почти одновременно с возвышением Смоленска и Полоцка мы видим (в XII–XIII столетиях) образование литовско-русского государства; а дальнейшее его развитие показывает, что Литва также претендовала на господствующую роль на Руси — роль старого Киева: борьба за приоритет между Литвой и Москвой является, несомненно, следствием этой претензии на наследство Киева в его роли. Еще более обособилась Новгородская земля, которая и прежде никогда не могла вполне слиться с Киевской Русью и которая в XIII–XIV вв. сильно развивается, становится членом ганзейского союза и теперь еще более тянет к Западной Европе, а не к Византии, как Киев.

Таким образом, в XIII в. мы ясно видим разложение Киевской Руси на отдельные, обособляющиеся постепенно областные группы. Что касается ближайших к Киеву областей с востока и юга, то они разделили общую судьбу киевской земли: являясь оплотом Киева против степи, они постепенно теряли всякое культурное значение. Процесс движения «степи» на север закончился татарским нашествием и гибелью самого Киева. Нашествие татар, однако, не имело само по себе вовсе исключительного значения, повернувшего жизнь Руси в другую сторону, остановившего ее прежнее развитие.

²⁴¹ См. П. В. Голубовского. История Смоленской земли до начала XV в. (Киев, 1895).

²⁴² Подробнее о состоянии образованности в Смоленске в XIII в. и об Ефреме см. Н. Редков. Преподобный Авраамий Смоленский и его житие, составленное учеником его Ефремом. Опыт историко-литературного исследования. Смоленск, 1909 — из «Смоленской старины»; вып. I, ч. I, стр. 1–133; (в издании находится и сам текст жития Авраамия).

Это был последний, правда, сильный в ряду многих предшествовавших удар «степи», заставивший русское население окончательно обосноваться на северо-востоке. Движение же на северо-востоке началось уже много раньше. При Юрии Долгоруком княжеская колонизация идет уже широкой полосой на северо-восток. Стремление занимать новые места на северо-востоке и переселение туда киевского населения, которое было не в состоянии выдерживать далее натиск степи, наметилось еще раньше. Еще при Владимире Святом мы видим, что Борис и Глеб получают на северо-востоке уделы, приобретающие впоследствии все большее значение, а еще через сто лет по смерти князя Владимира окончательно устраиваются на новом месте. Выгода нового положения заключалась в отдалении от степи и в меньшей, нежели у пришлых южан, культурности угоро-финских племен, населявших первоначально северо-восточные области, которые не дошли и к XIII веку до создания своего государства, за исключением одних камских болгар. Эти племена, жившие родовым бытом, легко поддавались все усиливавшейся колонизации более культурного русского племени, уже обладавшего государственностью. Это явление роковым образом отражалось и на Киеве, который постепенно падал, и область которого все теряла свое население: ко времени взятия его Батыем в 1239–1240 гг. он представлял лишь остатки прежнего богатого торгового города.

Передвижение населения на северо-восток, положившее начало образованию новых центров, не осталось без влияния на быт этого населения: последнее должно было изменить постепенно во многом свои бывшие устои жизни Киевской Руси. Действительно, Киевская Русь, несмотря на присутствие в ней князя, представляла довольно демократический строй: рядом с князем существовало вече, князь не был твердо прикреплен к определенному месту, потому что земля принадлежала не ему, а всему княжескому роду, и князь постоянно передвигался с одного стола на другой, сам рассматривая свой стол как на временный — до другого, лучшего. Все это давало населению больше независимости и самостоятельности. Не то соотношение создавалось на северо-востоке между государственной властью и населением: колонизация на северо-восток была прежде всего княжеская, а не народная, велась она прежде всего князем; князь являлся хозяином занятой при его усилиях и руководстве новой земли, и, конечно, население, занявшее с князем эту землю, не могло быть с князем в тех отношениях, в которых оно находилось в Киевской Руси. Положение это ясно обнаруживается к концу XII в., и для иллюстрации мы можем сравнить непоседливого боевого Владимира Мономаха, считавшегося идеалом князя в Древней Руси, и домоседа, экономного хозяина Андрея Боголюбского. Киевский князь, носитель идеи народной цельности Руси, основывает свое значение и власть, сидя на столе княжеском, на защите единства земли русской, северо-восточный князь — прежде всего хозяин той земли, которую он занял. Воинственный киевский князь идет «биться за землю русскую» (по выражению «Слова о полку Игореве»), северо-восточный князь идет сражаться прежде всего за свой участок. Затем изменяются на северо-востоке отношения между князем и духовенством: князь, как бережливый хозяин своего добра, прежде всего старается привлечь все силы на охрану своей земли и становится к духовен-

ству в такие отношения, что, давая духовенству привилегии, преимущественную безопасность, требует от духовенства служения его государственным целям. И духовенство, чувствуя себя на северо-востоке в большей безопасности и достатке при мирном и богатом князе, постепенно попадает в зависимость от князя, которая все усиливается в московский период: оно должно своим авторитетом представителей божественного, религиозного подерживать и освящать меры князя, хозяина-стяжателя.

ПАМЯТНИКИ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ

Все эти перемены в положении населения, характере власти, несомненно, должны были отразиться и на литературе. Поэтому, переходя к памятникам этого «северо-восточного» периода, мы увидим в них, с одной стороны, переживания киевского периода, и отражения новых, уже северо-восточных отношений XII–XIII вв. — с другой стороны. Сравнительно небольшое количество памятников может быть с большей или меньшей уверенностью отнесено к этому переходному времени, которое вообще является наиболее трудным в области изучения русской литературы. Необходимость выделения этих памятников возникла вследствие невозможности отнести их вполне надежно к киевскому или московскому периодам по их содержанию или по их хронологическим рамкам. Такую работу над памятниками пробовал проделать один из исследователей древней русской литературы В. М. Истрин в статьях «Исследования в области древнерусской литературы» («Журнал Министерства народного просвещения» за 1905 и 1906 гг.). Статьи эти писались отчасти с полемической целью: Истрин желал установить ряд памятников, которые могут быть отнесены к владими́ро-суздальскому периоду, и в то же время устанавливают непрерывность традиции между Киевской Русью и северо-восточной; эту преемственность тенденциозно отрицал малорусский историк литературы И. Франко, который, стараясь в то же время увеличить объем литературы киевского периода (которая для него является прямой предшественницей малорусской литературы), целый ряд позднейших памятников XIII–XIV вв., крупных и важных, зачислил в киевский период. Против этих тенденциозных выводов и выступил Истрин, доказывая принадлежность этих памятников ко времени русской литературы и к местностям, лежащим вне пределов Киевщины. Эти-то памятники, приводимые Истриным, являются в значительной степени дальнейшим развитием литературы киевской, по большей части уже не на киевской почве. Мы имеем среди них памятники исторические, дидактические (слова и поучения), поэтическую литературу — как самостоятельную, так и переводную. Мы и остановимся на тех из них, принадлежность которых к рассматриваемому периоду может быть доказана, и начнем с памятников *агиологической литературы*.

В киевский период агиологическая литература представляла большей частью переводы с греческих источников, хотя дала и нечто самостоятельное, как, например, «Сказания о Борисе и Глебе», составленные Мнихом Иаковом, а также Нестором, «Житие преподобного Феодосия Печерского», составленное тем же Нестором; существовали «Сказания о Владимире и Ольге»,

а также, вероятно, жития отдельных печерских святых (например, Антония Печерского, потом погибшее). Крупным памятником агиологической литературы является в XIII в. так называемый «Печерский патерик». Относительно него возникает вопрос, где появился этот памятник и можно ли отнести его к концу киевского периода, или он принадлежит уже к «северо-восточному» периоду? Вопрос этот для нас, по-видимому, не может быть решен вполне, да в этом не представляется и особой надобности при наличии других данных для этого времени: для нас не столь важно определить, где жил писатель, нам нужно определить его писательский облик, а этот последний ясно указывает на связь его с традицией киевского периода. В. М. Истрин категорично говорит о «Патерике» как памятнике, «всецело принадлежащем к северо-востоку, вплоть до второй половины XV в.», и решительно относит его создание к первой четверти XIII в. (что и правильно), но притом дает такое объяснение возникновения «Патерика»: до сих пор «не чувствовалось в нем нужды», а как только Симон (один из создателей Патерика) попал на северо-восток, так и почувствовалась в нем нужда. Подобное априорное утверждение не может быть убедительным для нас, и во всяком случае такая история «Киево-Печерского патерика» не уясняет для нас его как памятник, характерный для переходной эпохи. «Киево-Печерский патерик», как известно, представляет русское подражание очень распространенному виду агиографической византийской литературы: патериком называется собрание житий святых, принадлежавших к какому-нибудь определенному монастырю или месту, чаще всего подвижников-аскетов, иноков; таков, например, «Египетский патерик», описывающий жития иноков Египта, «Иерусалимский патерик», заключающий жития сирийских подвижников. Эти патерики, переводимые с греческого, могут быть сочтены известными русской литературе уже в киевский ее период, а некоторые из них, как Синайский патерик, относятся прямо и по рукописи к XI в. По их образцу составлен и «Киево-Печерский патерик», хотя в нем есть и своя особенность: кроме ряда биографий подвижников Печерского монастыря, мы находим в нем историю возникновения самого монастыря.

В своем первоначальном виде «Печерский патерик» до нас не дошел; он имел несколько редакций, из которых старейшая, до нас дошедшая, — конца XIV в., называемая Арсеньевской (по имени епископа Тверского Арсения (1390–1409), по заказу которого писана рукопись). Есть и другие редакции (XV в., например Касьяновская 1462 г.), но более поздние, независимые от Арсеньевской, так что по этим нескольким редакциям можно реконструировать первоначальный состав Патерика, что и сделано Д. И. Абрамовичем в его труде «Исследование о Киево-Печерском патерике, как памятнике литературном» (в Известиях Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1901–1902). Абрамович пересмотрел все редакции текста Патерика, начиная с Арсеньевской и до окончательной переработки памятника в 1661 г., когда Патерик был напечатан в Киево-Печерской лавре по инициативе митрополита Сильвестра Коссова. На основании этого, а также более ранних исследований, можно заключить, что Патерик сложился из отдельных агиологических трудов; по утверждению Абрамовича, первоначальное ядро его составляли четыре произведения, принадлежавшие разным авторам. Эти

основные произведения суть следующие: 1) «Слово о создании церкви Печерской», то есть о построении Успенской церкви, главного храма монастыря; автором этого «Слова» по всем признакам является Симон, епископ Владимирский (1215–1226), пострижник Киево-Печерского монастыря, откуда он вышел в игумены Христорожественского монастыря во Владимире, а затем был посвящен в епископы. 2) Следующая часть «Патерика», автором которой является тот же Симон, называется «Послание к Поликарпу». Поликарп, может быть, родственник Симона, оставался в Киеве в числе иноков Печерского монастыря, когда Симон удалился во Владимир, и, можно думать, был человек довольно неуживчивого характера, честолюбивый, ценивший себя высоко. По-видимому, он считал себя уязвленным тем, что в игумены Печерского монастыря был избран не он, а Акиндин (1214–1231), и собирался покинуть монастырь, чтобы перейти в киевский придворный («княжий») монастырь Златоверхо-Михайловский. Для его увещания Симон и писал ему, упрекая его в тщеславии и за беспокойный характер и указывая, что Поликарп слишком мало ценит ту святыню — монастырь, в которой находится, а между тем пребывание в ней должно быть счастьем для каждого человека; в частности и он, Симон, «всю славу и власть сметьем вменил бы, если бы мне хоть хворостиною торчать за воротами и сором валяться в Печерском монастыре и быть попираемому людьми». С целью доказать Поликарпу великую ценность обители как особо прославленного святошеством места, Симон рассказывает о подвигах нескольких святых Печерского монастыря и дает, таким образом, девять биографий. 3) Третья часть «Патерика» представляет собой «Послание Поликарпа к Акиндину»;²⁴³ мы можем предполагать, что после увещания Симона Поликарп смирился и для своего игумена написал еще ряд биографий (числом 11) святых подвижников, о которых Симон не упоминал, причем Поликарп как предлог к написанию выставляет просьбу об этом самого Акиндина. 4) Наконец, последнюю часть первоначального состава «Патерика» составляет «Повесть о первых черноризцах» монастыря, которую Абрамович и А. А. Шахматов (занимавшийся Патериком в связи с летописью) считает возможным отнести перу Нестора (конца XI — начала XII в.), автора «Сказания о Борисе и Глебе» и «Жития Феодосия Печерского». Насколько это так, сказать трудно; для нас это последнее обстоятельство довольно безразлично, раз верно, что повесть о первых черноризцах не моложе XII в. Вывод из всего вышеизложенного один: «Патерик» составлен из готовых отдельных старших памятников, но хронологически является памятником не старше первой четверти XIII в., то есть того времени, когда значение Киева как главного центра жизни и литературы уже заметно падало. Принадлежность памятника по своему содержанию к XIII в. определяется твердо потому, что нам хорошо известно время жизни авторов — собирателей отдельных частей «Патерика»: Симон умер в 1226 г.; следовательно, «Патерик» не мог составиться позднее этого времени, но и не позднее XIV в. (время Арсения). Годы жизни Поликарпа прямо не известны, но мы знаем, что он был современником Акиндина,

²⁴³ По мнению А. А. Шахматова (см. «Журнал Министерства народного просвещения», 1898, III, стр. 112–114), послание писано в 1232 г.

который по спискам игуменов Печерского монастыря занимал это положение между 1214–1231 гг., что подтверждает наше соображение.

Присматриваясь внимательно к «Патерику», мы видим, что он является в сущности продолжением литературных традиций киевского периода: стиль, язык, миросозерцание автора совпадают с теми, которые характерны для агиографической литературы киевского периода и летописи. Участие в составлении памятника Симона, деятеля северо-восточной Руси, не имело влияния на характер памятника, так как Симон сам принадлежал по воззрениям югу и Киеву. Поликарп — также житель Киева и Печерского монастыря. Единственное затруднение, касающееся памятника, состоит в некотором внутреннем несоответствии в тоне между «Посланием Симона к Поликарпу» и «Посланием» последнего к Акиндину, так что было высказано сомнение в принадлежности вводной части памятника перу Поликарпа. Если бы даже это предположение было справедливо (но оно легко устранимо, если счесть эту вводную часть лишь литературной формой введения, а не биографической для Поликарпа), все же хронологических несоответствий не получится для основной части или частей «Патерика», и «Патерик» все равно будет представлять продолжение в XIII в. тех мотивов, которые характерны для киевского периода.²⁴⁴

Среди памятников того же переходного, так называемого северо-восточного периода можно наметить и такие, которые с несомненностью могут быть приурочены к этому периоду по содержанию и приурочены даже географически к северо-востоку. К их числу относятся произведения Серапиона, епископа Владимирского, занимавшего Владимирскую кафедру в XIII в. (1274–1275) и, несомненно, бывшего крупным общественным деятелем. Серапиону пришлось проповедовать в то время, когда только что разразился над Россией последний тяжкий удар — разорение Руси татарами, под впечатлением которого и действовал Серапион.

Личность Серапиона напоминает нам личность Симона: южанин по воспитанию и, может быть, по происхождению, постриженник и игумен Киево-Печерского монастыря, он проводил свою деятельность частью на юге, частью на северо-востоке. Таким образом, он отразил в своих произведениях черты литературы юга России. Проповедей Серапиона сохранилось пять, написанных (может быть, кроме одной) во Владимире,²⁴⁵ и в них он является писателем, довольно типичным еще для киевского периода; его школой была отчасти киевская риторическая проповедническая школа, ярким выразителем которой был, как известно, Кирилл Туровский.²⁴⁶ Но, с другой стороны, Серапион не был таким художником слова, как Кирилл, проповеди которого не предназначались для широких масс и предмет внимания для которого составлял стиль. Напротив, Серапион, ввиду тяжелого состояния Руси, должен был считаться с современным настроением действительности,

²⁴⁴ Последнее научное издание Печерского патерика — Д. И. Абрамовича (СПб., 1911), наиболее правильное из прежних — В. А. Яковлева (СПб., 1872). Старые издания начинаются с XVII в. и идут до сих пор; есть и перевод на современный русский язык М. Викторовой.

²⁴⁵ Из них три касаются событий и положения Руси в связи с начавшимся татарским игом, четвертое направлено против волхвов и чародеев, пятое — против обычая липать погребения утопленников.

²⁴⁶ См. История древней русской литературы, ч. I, стр. 255 и сл.

а не со своим собственным или с желанием доставить эстетическое наслаждение слушателям, как это было целью Кирилла. Проповеди его более дидактичны и проще, и с этой стороны Серапиона можно сближать с другими проповедниками киевского периода, например, с Феодосием Печерским, который, если и был знаком с риторическими приемами византийской школы, то не придавал им такого значения, как Кирилл, так что проповеди его отличались более жизненным и популярным характером.

Говорить о зависимости Серапиона от Кирилла Туровского или от Феодосия мы не имеем права: Кирилл и Феодосий не были единственными образцами для Серапиона; к его услугам была огромная переводная литература, на которой учились и Кирилл, и Серапион. Главным центром проповедей Серапиона является оценка современного положения Руси. Положение это было чрезвычайно тяжело: тот Киев, к которому привыкли относиться с уважением, лежит в развалинах; государство русское стало данником дикой орды, разгромившей все его лучшие силы. Серапион пробует объяснить и себе и слушателям смысл совершающихся событий и извлечь из этого объяснения поучение для слушателей. Он смотрит на нашествие татар с точки зрения религиозной: Бог наказывает этим нашествием за грехи, за неисполнение заповедей, за падение морали, вражду. Серапион подразумевает в последнем случае удельные распри князей, ослабившие силы Руси, — тема, заветная старой Киевской Русью, выраженная и автором «Слова о полку Игореве». Но Серапион идет дальше автора «Слова», он считает необходимым улучшить самих себя с точки зрения православно-христианской веры, и, таким образом, из оценки современного положения Серапион делает дидактический вывод, указывая, что́ нужно удалить из общественного быта, чтобы избежать подобного несчастья в будущем. Поэтому он обращается к характеристике наиболее заметных недостатков современной Руси и к числу их относит главным образом суеверия, слабое внимание к учению церкви, а также «резоимство и всякое грабление». С этой точки зрения поучения его дают картину, неполную, конечно, но близкую к действительности, нравственного состояния русского общества в XIII в. Мы видим из его поучений, что общий культурный уровень был очень близок еще к языческому. С другой стороны, ряд суеверий (как своеобразный способ оправдания обвиняемых посредством «суда Божия» или испытание ведьм путем огня и воды, против чего восстает Серапион в особом поучении) как будто напоминает западноевропейские обычаи средних веков; но едва ли можно здесь говорить о влиянии Запада на происхождение этих обычаев, которые, скорее всего, должны восходить к верованиям, одинаково распространенным и на Западе, и на Востоке.²⁴⁷ Во всяком случае, Серапион в своих проповедях отличается относительной простотой, непосредственностью и близостью к действительности, и действительность эта скорее напоминает культурный уровень нашего северо-востока или севера, нежели юга.

Сравнивая Серапиона с такими популярными проповедниками киевского периода, как Илья Новгородский или Лука Жидята, мы найдем в нем

²⁴⁷ Специальная монография о Серапионе: *Е. В. Петухов*, Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. (СПб., 1888).

дальнейшее развитие проповеднического искусства: он не пренебрегает формой, хотя она не составляет для него самого главного, как у Кирилла Туровского. Этими всеми качествами его проповедей объясняется их широкая популярность: так, в списке «Золотой Цепи» XIV в. мы уже находим «Слова» Серапиона рядом с поучениями Иоанна Златоуста. Таким образом, Серапион — явление такое же переходное, двойственное, совмещавшее черты юга и нарождающиеся — северо-востока.

Из числа других памятников переходного периода надо отметить «Толковую Палею», иначе «Бытие толковое на иудея», которая, как показывает само заглавие, представляет памятник полемического характера. Правда, этот памятник не включает в себе таких признаков, которые прямо приурочивали бы его к определенному времени, так что возможны значительные колебания в этом отношении в зависимости от того, с какой стороны подходит к памятнику исследователь, но принадлежность «Палеи» к указанной эпохе не подлежит сомнению.

Сам памятник, как показывает заглавие «Палея» (из греческого: *i palea deathiki h palaiā dia thēkē* Ветхий Завет), представляет толковый Ветхий Завет, причем толкования, главным образом направлены против евреев как носителей ветхозаветного закона, которому противопоставляется Новый Завет. Памятник начинается рассказом о сотворении мира, дает толкования ветхозаветной истории в порядке библейских книг и заканчивается царствованием Давида. Автор, излагая эту историю, комментирует отдельные места, которые удобны для полемики; излагая шесть дней творения мира, автор пользуется комментарием знаменитого «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского, писателя X в. «Шестоднев» же Иоанна представляет, как известно, в свою очередь, компиляцию нескольких «Шестодневок», которые были известны в византийской христианской литературе. Автор «Толковой Палеи», описывая каждый день творения, объясняет, что значит то или иное библейское выражение, и тут же делает полемические выпады против иудеев, исходя из символического, иносказательного значения отдельных образов и мест текста. Доходя до пятого и шестого дней, автор рассматривает, каких животных создал Бог, и тут же рассказывает, применительно ли к событиям Нового Завета, или человеческой нравственности, о свойствах разных животных, для чего часто источником ему служит преимущественно «Физиолог», византийско-греческое произведение, повествующее о разных явлениях природы и о животных. Эти свойства животных дают автору «Палеи» указания на свойства человека, чем опять он пользуется для полемики, сравнивая, например, лису со злокозненными иудеями и т. п.

Источниками комментария к дальнейшей фактической стороне Ветхого Завета для автора «Палеи» служат отчасти также памятники легендарно-религиозного характера, почему «Палея» представляет древнейший «склад» апокрифической литературы: автор вставляет в свою компиляцию целые апокрифы, беря их уже в готовом, сделанном много раньше переводе, лишь пересыпая их своими толкованиями, опять-таки противоеврейского характера. Поэтому мы находим в «Палее» такие апокрифы, которые известны без этих толкований в отдельном виде уже в византийской литературе:

«Откровение Авраама», «Лествица Иакова», «Заветы двенадцати патриархов» и некоторые другие. Апокрифы эти по своим темам представляют развитие мотивов, как это бывает часто, данных уже в каноническом писании, но лишь в намеках или очень кратком рассказе. «Откровение Авраама», например, излагает на основании, главным образом, старых еще еврейских сказаний историю обращения Авраама от идолослужения к вере в истинного Бога и откровение ему от Бога о будущих потомках — народе иудейском; это откровение имеет характер пророчества и удобно истолковывается в смысле пророчества о Христе (что и заставляет автора «Палеи» воспользоваться этим апокрифом). «Лествица Иакова» содержит истолкование видения Иакова в Вефиле и борьбы его с Богом: и в Библии подобный рассказ давно понимался в христологическом духе. Заветы двенадцати патриархов представляют пророчества двенадцати сыновей Иакова о грядущей судьбе потомства Иакова, а также опять пророчества о Мессии, составляя как бы дальнейшее развитие заветания Иакова своим детям, изложенного в 49 главе книги Бытия: этому заветанию давно уже придан был характер пророчества о Мессии.

Таким образом ясно, почему составитель «Палеи» внес в состав своей компиляции именно эти апокрифы: они так шли к его основной цели — доказательство неверному иудею истинности пришествия Христа; оставалось только усилить их смысл полемическими выходками против этого иудея, не понявшего и не принявшего ясного пророчества в своей ветхозаветной же письменности. Происхождение этих апокрифов далеко за пределами русской литературы: это еще древнехристианская переработка различных легендарных рассказов, которыми была окружена Библия еще в древнееврейской литературе; в христианской же литературе эти легенды стали только большей частью пророческими, «христологическими» памятниками. Они же, естественно, оказались наиболее пригодны для полемики против иудея, явившись еще до «Палеи» в славянских переводах; поэтому они так широко и использованы составителем «Палеи» путем вставки полемических выходов против неверных иудеев и обращения к «окаянному жидовину» и т. п.

Противоиудейская тенденция вообще не была чужда русской литературе и, может быть, она имела некоторую фактическую подкладку в самой русской жизни; намеки на это можно видеть еще в житии Феодосия и в легенде об испытании вер (в летописи). По-видимому, какие-то русские отношения к иудейству могли поддерживать эту тенденцию; враждебное отношение к еврейству в своей основе перешло к нам из Византии, которая вслед за иудейством перенесла полемику и на магометан (чего не упускает также и автор «Палеи»); и эта полемика также, как известно, отразилась в легенде о выборе веры Владимиром в летописи, где летописец обвиняет магометан в содомии). Такая атмосфера, можно думать, была дана для автора «Палеи» еще киевским периодом, а с другой стороны, «Палея», как толковый Ветхий Завет, стала крупнейшим источником для русских хронографов более позднего времени. Первая ее редакция не может быть названа хронографической в отличие от второй, где «Палея» уже соединена с хронографом. Старейшие тексты «Палеи» восходят к XIV в. (старейший датированный

текст — 1406 г.).²⁴⁸ Ясно, что «Толковая Палея» — памятник не моложе XIII в. Относительно ее происхождения и времени ее составления мнения ученых, занимавшихся этими вопросами, расходятся: В. М. Истрин в своем исследовании: «О составе Толковой Палеи»²⁴⁹ склонен к тому, чтобы приурочить составление «Палеи» к переходной эпохе XIII в., и пробует найти объяснение появлению противоеврейской «Толковой Палеи» в исторических условиях Руси XIII в., хотя чего-либо определенного и не указывает. В. Успенский в своем сочинении «Толковая Палея» (Приложение к «Православному Собеседнику», 1876 г.) и некоторые другие исследователи смотрят на «Палею», как на памятник целиком переводной. С этим мнением приходится считаться, несмотря на то, что основная точка зрения Успенского неверна: он не принял во внимание компилятивный характер «Палеи», составленной из текстов, правда, греческих по происхождению, но известных в славянских переводах уже в киевском периоде, которыми составитель, несомненно, и пользуется. Это мнение Успенского, одно время оставленное, всплыло недавно опять в измененном виде. Именно: оспаривая мнение Истрина, А. А. Шахматов приписывал «Палею» если не переводное, то южнославянское происхождение, относя ее к древнейшим памятникам южнославянской (болгарской) литературы и указывая, хотя нерешительно, на автора «Палеи» («Толковая Палея и русская летопись», в Сборнике статей по славяноведению, I, 1900, стр. 271–272). Шахматов полагал, что «Палея» была составлена Мефодием или кем-либо из его учеников, впервые переведившими для нее ряд текстов с греческого языка; ближайшим поводом к составлению такого антииудейского сочинения Шахматов считает те прения, которые в свое время вел Кирилл, первоучитель славянский, с евреями и сарацинами, о которых говорится в Паннонском житии св. Кирилла. Как ни заманчива гипотеза Шахматова, но, вероятно, более справедливо мнение Истрина. Против мнения Шахматова прежде всего говорит то, что мы до сих пор не нашли следов «Толковой Палеи», такого крупного и важного по содержанию памятника, на юге славянства в древнем периоде здешней литературы; не видим следов ее до XIII в. и в русской литературе; связь же «Толковой Палеи» с летописью (на чем настаивает Шахматов) остается проблематичной. Шахматова, по-видимому, испугала невозможность найти объяснение антиеврейскому направлению «Палеи» в XII–XIV вв.; но Истрин делает некоторые попытки в этом отношении, как на это указано было выше; попытки эти опровергнуть не представляется возможным. Не входя в подробности его объяснений, можно указать, что, действительно, в XIII в. у нас на Руси возобновилось какое-то недружелюбное отношение к евреям (которые, кстати сказать, в это время появились в Польше и, может быть, на западе Руси с запада Европы, откуда их гнали по религиозным причинам); может быть, еврейское движение этого времени в Польше нашло себе отра-

²⁴⁸ Он по этой рукописи, писанной в Коломне (теперь № 38 библиотеки Троицкой Лавры), издан целиком, строка в строку, буква в букву учениками Н. С. Тихонравова (М., 1892), положившего начало научному исследованию этого важного в нашей древней литературе памятника. См. его Сочинения, I, стр. 114 и сл. примечаний.

²⁴⁹ Напечатано в Известиях Отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. II (1897 г.), кн. 1 и 4, т. III (1898 г.), кн. 2. Ему же принадлежит работа «Редакции Толковой Палеи», напечатанная там же, т. X (1905 г.), кн. 4, т. XI (1906 г.), кн. 1, 2, 3.

жение и на Руси, отозвалось и на ее северо-востоке, куда в это время передвигается центр жизни. Из всех этих предположений, весьма правдоподобных, вытекает то, что если мы не можем отнести «Толковую Палею» к числу переводных памятников из византийской литературы, не можем отнести ее и к киевскому периоду, мы, естественно, должны отнести ее к интересующему нас переходному времени. Составление памятника произошло не ранее XIII в., но и не позднее XIV в., к концу которого относятся старшие ее списки (так называемая Александро-Невская). С отражением влияния этого памятника нам придется еще встретиться при обзоре литературы московского периода, и поэтому, не входя в подробности, мы перейдем к дальнейшему обзору литературы «переходной» эпохи.

В ряду памятников этой же эпохи надо остановиться на одном, который стоит в связи с «Палеей»: в это время мы встречаемся с зачатками русского «Хронографа». Киевская литература таких самобытных произведений, как хронографы, не знала. В византийской литературе, как известно, хронографом называется сочинение, представляющее обозрение всеобщей истории человечества, начиная большей частью с сотворения мира, постепенно превращающееся в историю христианства (история Ветхого Завета рассматривается, как обычно для средневековья, в качестве лишь подготовительного к христианству периода) и переходящее, в конце концов, в историю Византии как единственной представительницы истинного (православного) христианства. Такие хроники существовали, как известно, в славянских переводах уже в киевской литературе; мы знаем, что не позднее X в. была известна хроника Георгия Амартола, а немного позднее — хроника Иоанна Малалы Антиохийского. Обе хроники идут из южнославянской литературы, и в общерусском «начальном» своде летописи конца XI в. (1093–1095, по Шахматову) мы находим их следы, именно — ссылки на Георгия Амартола, приводимые составителем свода с указанием источника в первой редакции (1116 г.; ср. Лаврентьевский список), а во второй его редакции (1118 г.; ср. Ипатьевский список) встречаются непосредственные заимствования и из хроники Малалы. Но самостоятельной компиляции по мировой истории в киевский период не было, хотя и несомненно, что хроники Малалы и Амартола давали повод к попытке создать на Руси самостоятельный компилятивный хронограф; но случилось это позднее.

Византийская обычная хроника начинает историю от сотворения мира и, вследствие крупного непререкаемого авторитета Библии, главным источником изложения начальной истории человечества является именно Библия, откуда писатель хроники извлекает те или иные сведения, дополняя их из иных источников. Библия же является не столько историей человечества, сколько историей избранного еврейского народа, почему в такой хронике собственно и излагается еврейская история в значительной ее части; так, идет история приблизительно до конца самостоятельного существования Иудеи, то есть до эллинистического и затем римского периода мировой истории. В римском же периоде является христианство; поэтому, сказав несколько слов об эпохе Александра и диадохов, хронист мимоходом упоминает о римлянах и переходит к истории христианства. Лишь подойдя к изложению христианской истории, автор-грек подробнее излагает общехристианский

период, но быстро сужает свой кругозор, отдавая предпочтение близкому ему восточно-православному христианству, и к истории западного христианства обнаруживая или отрицательное отношение или интересуясь им мало, то есть хроника превращается под его пером в историю Византии как историю христианства. Что касается указанных хроник Амартола и Малалы, обе они сохраняют приведенный шаблон; разница между ними чисто частная: Амартол, более узкий византиец-христианин, старается опереться главным образом на Библию и церковную литературу и неохотно пользуется другими источниками полуисторического характера, существовавшими в греческой литературе, как старой, так и византийской; Малала же, антиохиец по происхождению, более поэтически и народно настроенный, обильно пользуется этими источниками, часто сопоставляя их с библейскими сведениями. Так, например, он, рассказывая об Аврааме и его легендарном путешествии в Египет, считает Авраама современником Кроноса, который рисуется ему как царь Египетский; рассказывая о Сауле и Давиде, Малала вспоминает, что в это время происходила осада Трои и т. п. Часто Малала просто (правда, по-своему) передает античные сказания, например, об Эдипе, Керкопсе и др. Отражение общей схемы византийской хроники мы видим отчасти в «начальном» летописном своде, который начинается с разделения потомков Ноя, затем выделяет племя Иафета, от которого произошли европейские народы, а в том числе и славяне: так переработана мысль византийской хроники в историю Руси. К XIII в. следует, по-видимому, относить и зарождение первых подражательных русских компиляций по мировой истории: так, в это время на Руси возникает, надо полагать, так называемый «Еллинский Летописец», ибо уже его вторая редакция оказала влияние на древние русские летописные своды первой половины XIII в.²⁵⁰ Но в XIII в. же была сделана и иная попытка создать хронику особого типа, о чем мы имеем сведения из рукописи так называемого «Архивского» хронографа XV в. (список Архива Министерства иностранных дел и список Виленской публичной библиотеки). В рукописи есть заметка, в конце изложения истории евреев, что история эта была списана с текста 1262 г. Судя по упоминаниям о языческих верованиях Литвы, можно полагать, что составлялась эта хроника где-то на юго-западе Руси. Это хроника кончается разорением Иерусалима Титом и «Александрией», что дало повод В. М. Истрину, ее исследовавшему, назвать этот памятник «Иудейским» хронографом.²⁵¹ Вообще эта хроника излагает систематически историю иудеев, опуская другие события, руководясь книгой Бытия, «Шестодневом», «Древностями» Иосифа Флавия, хрониками Малалы и изредка

²⁵⁰ Об «Еллинском летописце» см. *А. Н. Попова*, Обзор хронографов русской редакции, I (М., 1866 г.); *А. Н. Попов* относит его ко времени не позднее XV в.; но новейший его исследователь *А. А. Шахматов* полагает, что уже вторая редакция «Еллинского летописца» (вышедшая из первой) относится к глубокой древности, еще к XIII в.: следы ее влияния он находит в обширном летописном своде первой половины XIII в., бывшем источником, с одной стороны, Ипатьевской летописи, а с другой — Московских сводов. Тверской сборник (т. в. Тверская летопись) и Львовская летопись сохранили ясные следы этого влияния (см. «К вопросу о происхождении русского Хронографа» в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. 66, стр. 70–71).

²⁵¹ Подробнее см. его исследование «Александрия русских хронографов» (М., 1893 — из Чтений в Обществе истории и древностей России), стр. 317–361.

Амартола, а также другими книгами Ветхого Завета (кончая книгой Руфи); наконец, присоединена «Александрия». Мы можем, следовательно, думать, что задачей этого памятника и было специальное изложение истории евреев, что еще раз подтверждает наличие каких-то интересов к еврейству, о которых мы говорили выше. Это же обстоятельство показывает, что в XIII в. было создано нечто новое в русской литературе, отразившее вопрос современности. «Иудейский» хронограф, кроме того, оказывается созданным вне пределов старого центра — Киева.

К тому же XIII в. относится один из весьма популярных впоследствии переводных памятников древней русской литературы — «Пчела». «Пчелами» (Melissa) в византийской литературе назывался один из видов собрания изречений (лат. термин — Florilegium) из священного писания, сочинений отцов церкви, а иногда и светских писателей, античных мыслителей (преимущественно греческих); изречения эти подбирались по известной системе: или по алфавиту авторов (которым приписывались эти изречения), или по начальной букве изречений, или же по содержанию, то есть (в последнем случае) под известную рубрику, например, о мудрости, о благодати, о любви, о братстве, о женщине, о суде, вере и т. п., подбирались изречения различных авторов, причем иногда эти изречения располагались по степени авторитета авторов, какой им приписывался в данное время; так, в первую очередь приводили, конечно, изречения новозаветные, затем из Ветхого Завета, из творений великих отцов церкви и, наконец, античных философов, причем часто рассказец, анекдот о том или другом лице надписывался именем самого лица, как автора (анекдот, например, об Александре Македонском, обозначался именем Александр и т. д.). Эти сборники, называвшиеся различными именами, показывают взгляды на те или иные вопросы этики и житейской морали в эпоху их составления, а с другой стороны, представляют собранием философско-общественных мыслей христианской или античной литературы.

Одним из наиболее крупных составителей флорилегия считался в Византии по преданию Максим Исповедник (писатель VII в. н. э.), хотя, надо заметить, мы в его сочинениях не находим подобного сборника; вероятнее всего, такой сборник был только приписан ему позднее. Были и другие лица (например, Антоний, Нил Синайский, Менандр и др.), считавшиеся собирателями таких же изречений. Подобный же флорилегий мы имеем и в числе переводных памятников русской литературы, часто с именем Максима (но отличный от ходячего византийского с тем же именем); он состоит из 70 глав: каждая из них заключает в себе от двадцати до ста изречений, причем разнообразие среди них мы находим полное: изречения из Священного Писания, Нового и Ветхого Заветов стоят рядом с изречениями святых отцов, анекдотических мужей древности, философов Платона, Сократа и других; все изречения расположены в «иерархическом» порядке. Это так называемая русская «Пчела» не была единственным представителем такого вида литературы на Руси, переведенным с византийского оригинала: были еще в киевское время известны и другие мелкие сборники изречений, например Менандра, Григория Богослова, Иисуса Сирахова, Златоуста и других, которые рано появились в южнославянской письменности и перешли оттуда на

Русь.²⁵² Эти греческие изречения по характеру, отчасти по форме близко подходят к народным пословицам, имея предметом преимущественно ту же житейскую мораль; изложенные сжато и иногда остроумно, выразительно, они легко поэтому усваивались памятью путем чтения, заучивания в школе и т. д. Эта близость к пословице открывала доступ взаимовлиянию между переводным и устно-народным изречением. Очевидно, еще в древней русской литературе была популярна эта ходячая «пословичная» письменность, которая не осталась без влияния на последующую литературу, в частности, например, на известное «Моление» Даниила Заточника.²⁵³

Но большой сборник «Пчела», о котором мы говорим, появился, судя по всем данным, которыми мы располагаем, лишь в переходную эпоху, хотя не все исследователи признают это. Зная о распространенности «Пчел» в византийской литературе и имея в виду обычный путь перехода византийских памятников на Русь, некоторые исследователи полагали, что «Пчела» есть переводной памятник, пришедший с юга славянства еще в домонгольский период (ср. А. И. Соболевский, «Особенности русских переводов домонгольского периода» в «Трудах» IX археологического съезда, т. II) и лишь поправленный позднее на Руси. Но внимательное изучение русских, греческих и южнославянских текстов «Пчел» доказывает, что «Пчела» переведена непосредственно с греческого текста в России прямо на русский, и эти переводы из России только позднее попали в Сербию и Болгарию. Зная, что и в киевский период делались подобные переводы на русский прямо с греческого (см. ук. ст. Соболевского), мы должны предполагать, что переводы византийских памятников литературы не прекратились и после киевского периода: образец именно такого переводного памятника представляет «Пчела». Первые следы «Пчелы» мы имеем в летописи Переяславля-Суздальского (около конца XII в.), где летописец приводит одну цитату с указанием «якоже в Пчеле глаголетъ»; но эта цитата восходит, кажется, не к русской «Пчеле», а к иной — южнославянской, известной и на Руси. Собственно же русская «Пчела» появилась в половине XIII в., и в памятниках конца XIII в. мы находим ее отражения. Таким образом, эта «Пчела» доказывает, что переводная деятельность XIII в. продолжала начатое в киевском периоде, хотя число переводов, как показал А. И. Соболевский, значительно сократилось.

Среди памятников того же XIII в. обращает на себя внимание оригинальное по мысли и выполнению «Моление» Даниила Заточника. Прежде этот памятник считали относящимся к XII в., стало быть киевским; так думал Калайдович в 1821 г. (когда он впервые напечатал целиком текст памятника),²⁵⁴ основываясь на том, что князем, к которому обращается Заточник, мог быть только Георгий (Юрий) Долгорукий, князь XII в. Но позже был

²⁵² Так, уже в Изборнике 1076 г. находим собрания изречений Психия Иерусалимского, Геннадия (Стословец), Сираха. См. М. Сперанский, Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности (М., 1904); здесь и литература вопроса. Ср. также: V. Jagic, Die Monandersentzen in der altkirchenslavischen Uebersetzung (Wien, 1892, Sitzungsberichte d. kais. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Classe, V. CXXVI); ego же, Разум и философија (Београд, Споменик Српске Акад. XIII).

²⁵³ О нем см. ниже.

²⁵⁴ См. «Памятники российской словесности XII века» (М., 1821), стр. 225.

найден другой текст «Моления» в рукописи Ундольского XV в. (там же находится и «Пчела»), адресованный к северо-перемыславскому князю Ярославу Всеволодовичу (1213–1236). В этой редакции более ярко подчеркнута перемыславско-суздальское происхождение памятника, в отличие от редакции Калайдовича, где неопределенность текста памятника позволяла относить его к Перемыславлю южному (как это сделал П. А. Бессонов). Текст Калайдовича считался, собственно, первой, старинной редакцией памятника, текст Ундольского — второй, младшей, хотя и сохранившей кое-где черты древние, утраченные уже текстом Калайдовича.²⁵⁵ Дальнейшие исследования (главным образом Гуссова) привели, однако, к иному установлению хронологии редакций, причем оказалось, что текст Ундольского хронологически старше текста Калайдовича, то есть отношение текстов является обратным. Исходя из этого основания и из ярче выступающих в тексте Ундольского черт перемыславских (северных), мы должны заключить, что «Моление» Даниила возникло в северо-восточной Руси в первой половине XIII в. Судя по этому тексту «Моления», дело представляется так: автор — перемыславец, какой-то княжий человек, был сослан за что-то на озеро Лаче (в современной Олонецкой губернии), которое входило в удел северного Перемыславского княжества. Оттуда, представляется, он и писал свое писание, в котором оправдывался в своей вине, не говоря о ней прямо (потому что она известна князю), указывал, что князь поступает опрометчиво, удалив его со своих глаз, так как он — автор — если и не может похвастаться храбростью, однако он человек сведущий, книжный, умный, а такие люди князю нужны и в мирное время, и в военное.

Для нас в данном случае не представляется важным вопрос о заточении Даниила (был ли он в самом деле сослан или нет, то есть имеем ли мы дело с фактом или лишь литературным приемом), но из этого памятника мы во всяком случае можем заключить, что в некоторых городах северо-востока, каков Перемыславль, литература уже в XIII в. получила некоторое развитие, была довольно определенного характера, были люди книжные и здесь, ценилась и здесь образованность (иначе не было бы смысла писать в таком духе само «Моление»). Даниил путем остроумного подбора изречений, взятых большей частью из тех мелких переводных флорилегиев, о которых была речь выше, частью из Священного Писания, частью же из живых народных поговорок и пословиц, доказывает свои мысли князю, обнаруживая не только остроумие, но и значительную начитанность, умение справиться с литературным материалом и формой. Таким образом, перед нами картина значительного литературного развития уже в XIII в. на северо-востоке, и в этом отношении «Моление» заслуживает внимания при изучении интересующего нас периода литературы.

Продолжая обзор литературных памятников переходной эпохи XIII–XIV вв., мы должны отметить и те из них, которые были занесены в летопись,

²⁵⁵ Все научные взгляды до 1889 года объединены в предисловии к изданию всех наличных текстов «Моления» И. А. Шляпкиным; см. Памятники древней письменности (Общества любителей древней письменности), LXXXI (СПб., 1889). Наиболее полно и подробно все, касающееся Даниила и его «Моления», сведено и изложено в работе П. П. Миндалева, «Моление» Даниила Заточника и связанные с ним памятники (Казань, 1914, 346+XXXIII стр. из «Записок» Казанского университета, 1912–1913 гг.).

а именно сказания о татарах. Вполне естественно, что такое крупное событие XIII в., как нашествие татар, не могло не отразиться в летописной литературе. Но здесь идет речь не о кратких летописных заметках: рядом с ними в летописи мы встречаем целые рассказы о событиях татарской эпохи; в сущности, в летопись попали сказания, существовавшие, по-видимому, некогда отдельно, представлявшие, таким образом, самостоятельные литературные памятники. Одним из крупных таких сказаний является «Сказание о Калкском побоище и 70 храбрах» (богатырях), внесенное в летопись по Лаврентьевскому списку под 1224 г.,²⁵⁶ за ней следует «Повесть о взятии Владимира» (1237 г.),²⁵⁷ «Повесть об Евпатии Коловрате»²⁵⁸ (о разорении татарами Рязани) под 1237 г., «Сказание о нашествии Батыя на Русскую землю», в котором описывается самое печально-громкое событие татарского нашествия — разорение Киева (1240 г.), наконец, «Повесть об убиении Батыя» (1247 г.).²⁵⁹ Все эти «Сказания», «Повести» по своему происхождению принадлежат, вероятно, современникам описываемых событий и, как повествующие о военных событиях, могут быть сопоставлены с «воинскими» повестями киевского периода. Воинские повести, как известно, отличаются от других видов повествовательной литературы своеобразным стилем и мирозерцанием авторов. Автор подобной повести принадлежит к особому кругу людей светских и, может быть, специально военному, княжеско-дружинному, чем и объясняются многие черты повестей, заставляющие выделять их в особую группу. «Сказание о нашествии Батыя» и другие указанные включают в себе все элементы воинской повести; так же, как и эта последняя, характеризуются они своеобразным подбором технических выражений, свидетельствующих о сложной выработавшейся прочно военной терминологии, а также общими местами военного быта: описаниями вооружения, подвигов храбрости отдельных лиц в довольно типических выражениях. Затем, в «Сказании о Батые» и др., так же, как и в воинской повести киевского периода, мы находим своеобразное мирозерцание автора — не духовного лица: интересы его преимущественно народные, политические; религиозно-провиденциальная точка зрения, обычная для духовного автора в других произведениях, здесь, как и в воинской повести киевского времени, отсутствует или почти отсутствует; зато здесь сквозит тесная связь с народными воззрениями, с народной речью, чего мы не заметим в рядовой церковной или полуправительственной письменности.

Все это позволяет думать, что повествовательные памятники, нами перечисленные, представляют органическое продолжение старой воинской повести; авторами их, вероятно, являются и южане (повесть о Батые, о битве на

²⁵⁶ По другим спискам — под 1223 г. Оно писано, по всем признакам, современником битвы (про татар здесь сказано: «возвратишася (после победы на Калке) вспять, и камо ея дели, не сведаем»).

²⁵⁷ По Лаврентьевскому списку. Также, по-видимому, писана близким современником события: о битве на р. Сити, последовавшей за взятием Владимира, даются типичные подробности «воинской повести» («И съступишася обои полцы, и бысть сеча зла, и ту убиен бысть князь Юрий Всеволодович на реце Сити, и вои его многи погыбоша»).

²⁵⁸ Напечатана И. И. Срезневским: «Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках», XXXIX.

²⁵⁹ См. С. П. Розанов «Повесть об убиении Батыя» в Известиях Отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. XXI (1916), стр. 109 и сл.

Калке) и не южане (может быть, северо-восточные рязанцы — о разорении Рязани). Более показательным в последнем отношении, и для непрерывности старой традиции, представляется другое произведение подобного рода, именно: «Слово о погибели Русской земли». В рукописи XV в., идущей из Псковской области и содержащей житие Александра Невского, написанное близко ко времени его жизни († 1263), нашелся впереди этого жития отрывок, озаглавленный «Слово о погибели русской земли и о смерти великого князя Ярослава», отрывок небольшой, в две страницы. Нашедший этот памятник Х. М. Лопарев сразу оценил его значение и счел его напоминающим кое в чем «Слово о полку Игореве»; с таким освещением памятник и был им издан.²⁶⁰ «Слово о погибели Русской земли», поскольку оно сохранилось (второго списка не найдено), представляет изображение величия Руси при Ярославе Всеволодовиче (отце Александра Невского); далее содержание обрывается; судя по заглавию, оно изображало современное горькое положение Руси после татарского погрома. Так понимаемое «Слово о погибели Русской земли» является любопытным показателем продолжения старой киевской традиции в литературе XIII в. Но на деле «Слово» имеет большее значение, нежели показатель жизненности воинской повести и в переходную эпоху русской литературы. Новейшие исследователи²⁶¹ приходят к мысли, что «Слово о погибели Русской земли» не есть самостоятельное отдельное произведение, подобное «Слову о полку Игореве» или иному какому-либо воинскому сказанию киевского периода. Более вероятно, что оно представляет введение к находящейся в той же рукописи более обширной «Повести о житии Александра Невского». Эта повесть известна во многих редакциях: в псковской рукописи (где нашлось «Слово о погибели») — так называемая краткая редакция. Литературная история этого жития в связи со «Словом о погибели Русской земли» представляется исследователем (Н. Серебрянским) в таком виде: раньше всего появилось краткое сказание о смерти и о погребении Александра Невского (стало быть, вскоре после 1263 г.); оно вышло из-под пера духовного лица, жившего, по всей вероятности, во Владимире (на Клязьме); церковный рассказ лег (вероятно, уже вскоре по своем появлении) в основу светского рассказа о смерти Александра, написанного его дружинником (а из этой преимущественно среды, припомним, и шла светская «воинская» повесть); тогда же к этому рассказу присоединено было предисловие в духе воинской повести (отсюда и сходство со «Словом о полку Игореве» как воинской же повестью), то есть «Слово о погибели»; позднее прибавлена была уже и полная биография Александра (рассказ о его жизни). Эта сложная повесть позднее еще пополнялась и превратилась таким образом в то большое житие, которое находим в летописях. Таким образом, псковская редакция будет древнейшей, создавшейся на основе «владимирской» на севере, скорее всего в Новгородско-Псковской области тоже в XIII в. Князь Александр был одним из замечательных князей XIII в., который, не будучи прямым данником татар, успешно отстаивал самостоятельность Новгорода

²⁶⁰ «Слово о погибели Русской земли» — Памятники древней письменности (Общество любителей древней письменности), LXXXIV, СПб., 1892.

²⁶¹ Специальное исследование о нем Н. Серебрянского, Заметки и тексты из псковских памятников (М., 1910), гл. 5; ср. также В. П. Мансика (след. прим.).

от врагов и восточных, и западных. «Повесть» рисует Александра незаурядным князем; но идеал, с точки зрения которого освещается этот князь, есть идеал старый. Постоянно напрашивается сравнение Александра со старым киевским князем: не хозяин, не ловкий дипломат, подобно северо-восточным князьям, но представитель боевой силы Руси. Главные его качества — храбрость, удаля, как они изображены в личности, например, Владимира Мономаха или Мстислава Удалого; так что, восхваляя Александра Невского, автор видит в нем идеального князя предшествующих веков. Биография такого князя напрашивалась на изображение в старом киевском духе; она хорошо отливается в форму «воинской повести», что и сделал автор-дружинник, попробовав перелицевать церковное сказание в повесть военного характера, привычную «воинскую».²⁶² Все это ясно говорит о том, что «Повесть о житии и храбрости Александра Невского» писана под влиянием памятников киевской литературы, «воинских» повестей,²⁶³ но создана уже в пределах Новгорода и Пскова. Автор хорошо знает и любит киевского князя, он еще не проникнут новым идеалом, который считается обязательным для биографических произведений (особенно автобиографических) северо-восточной Руси: подвиги благочестия, хотя и святого, князя не составляют еще необходимого фона для его изображения. Автор, очевидно, сохранил традиции Киевской Руси, и произведение его наглядно показывает продолжение этой традиции на севере Руси в XIII в.

Традиция эта, нашедшая себе продолжение на севере вообще, нашла его и на северо-востоке, в частности, в новой летописи. Летописное дело, начавшееся и так блестяще развившееся в Киеве, не исчезло, конечно, с переходом центра жизни на северо-восток; но летопись здесь преобразовалась сравнительно с киевской, и выработка нового летописного свода, в значительной степени шедшего по стопам старого, закончилась только к половине XV в. Все время между киевским периодом литературы и XV в. должно было уйти на постепенную выработку новых летописных сводов, которые постепенно и создают свой северо-восточный тип. В некоторых летописных сборниках, восходящих по времени своего образования к XIII–XIV вв., мы можем уследить этапы, которыми шло это преобразование киевских сводов в московские. Такими летописными источниками московских (иначе, северо-восточных) сводов являются те же две редакции, что и для киевских, то есть первая редакция Начального свода (1116 г., представляется на северо-востоке Лаврентьевским списком 1377 г.) и вторая редакция его же (1118 г., представляется списком Ипатским, рукопись начала XV в.). От этих сводов идут: «Переяславская летопись» 1214–1219 гг., составленная при Ярославе Всеволодовиче (том же, к которому обращено «Моление» Даниила), затем так называемые «Владимирские своды», образцом которых является так называемая Радзивилловская, или «Кенигсбергская летопись» (второй половины XV в., богато иллюстрированная); эти Владимирские своды создава-

²⁶² Подробнее об этой Повести см. монографию В. П. Мансикки *Житие Александра Невского, разбор редакций и текст* (СПб., 1913. — Памятники древнего письма и искусства, CLXXX).

²⁶³ И действительно, существовавшая до XIII в. «Повесть Иосифа Флавия о взятии Иерусалима» — переводная «воинская» — оказала влияние и на автора *Жития*, или Повести об Александре Невском; ср. В. Мансикка, указ. соч., стр. 27–32.

лись приблизительно: первый около 1185 г., второй — около 1192 г., третий — около 1216 г. От тех же редакций «Киевского начального свода» идут ростовские, тверские и поздние новгородские летописи. По исследованиям А. А. Шахматова, мы должны представлять себе это преобразование следующим образом. К концу киевского периода особенное значение получают областные центры, которые начинают приобретать самостоятельность, почему летописные своды киевского периода начинают перегружаться летописными сведениями, не имеющими общерусского характера. В это время возникают и отдельные летописные сборники, как Псковский, Новгородский, Тверской, Владимиро-Суздальский и, может быть, другие, до нас не дошедшие. Эти летописи находятся сначала в зависимости от Киевского свода, чем и объясняется их состав: в основе областных летописей лежит непременно общерусский «Киевский свод», но в нем выделено больше то, что стоит ближе к местным интересам. Особенно характерны в этом отношении отдельные списки, например Ипатский. Этот список южного или юго-западного происхождения, в более чистом виде сохранил начальный свод, но с XIII в. он превращается в местный Киевский свод, затем переходит в Галицко-Волынский, сообразно с ходом событий XIII в., когда Галич временно на юге получает преобладающее значение. «Лаврентьевский свод» отличается от предыдущего тем, что общерусский свод он передает гораздо короче, но постоянно внимательно отмечает события, совершавшиеся в Суздале и Владимире, что позволяет прямо отнести его к памятникам северо-восточного периода; особенное развитие подробностей в нем падает на половину XIII в. Более оригинальным является «Переяславский свод», дошедший в списке XV в., но сохранивший следы старого местного свода. Оригинал, с которого был списан этот список XV в. («Архивский»), был закончен в 1214–1219 гг., когда было записано последнее известие современником. «Переяславский свод» также зависит от общерусского свода, но события киевского периода жизни Руси уже не так живо интересуют автора, утратив в его глазах значение точных фактических данных. Тон, которым рассказываются начальные страницы истории Руси (например, об Игоре, Ольге, Олеге), представляется окрашенным уже легендарным характером, чего не было, разумеется, в его источнике — «Киевском своде».

Таким образом, в местных летописях получает преобладающее значение местный элемент. В северо-восточных летописях мы найдем своеобразное изложение событий начала XIII в. по местным легендам; такую легендарную подкладку местного характера мы имеем в рассказах о битвах на Калке и на Сити, послуживших канвой для былины о том, «как перевелись богатыри на святой Руси»; легенды эти, очевидно, ростовского происхождения: героем здесь является Александр Попович Ростовский, позднее в былинах — Алеша Попович. Отражение типичных черт северо-восточного периода видно и в летописи Владимиро-Суздальской по Лаврентьевскому списку. Как известно, в это время начинается соперничество Новгорода, Ростова и Суздаля из-за преобладающего значения в среде мелких северо-восточных княжеств, намечается поглощающая политика великого князя (процесс уже характерный для Москвы): в Суздальской летописи мы встречаем чисто местное пристрастие к своему князю, насмешливое отношение к противникам (Новгороду,

Ростову), по адресу которых сыплются порицания. Даже такой герой, как Александр Невский, несколько затенен в северо-восточных известиях и, наоборот, восхваляется Андрей Боголюбский, типичный князь северо-восточной Руси. Рассказывая о неудачном походе Суздаля на Новгород, летописец старается всячески ослабить впечатление поражения суздальцев и т. п.

Если в XIII в. мы видим в летописи уже отчетливо выраженные местные черты, как результат ослабления значения Киева, то к XV в., наоборот, начинается опять тяготение к центру, и так называемый владимирский «Полихрон», сложившийся к 1417 г., выражает необходимость собирания земли, но уже не в Киеве, а в новом центре. Этот процесс трансформации летописи заканчивается в Москве около 1443 г. Наиболее же рельефно процесс создания московской по тенденции литературы, намечаемый в летописи в XV в., сказан в области исторической повести, наглядно отразившей эпоху борьбы Новгорода против поглощающей политики Москвы. Группа таких исторических повестей распадается на два лагеря: московский и новгородский, по своему характеру и тенденции резко расходящиеся: в «московских» повестях падение Новгорода — божья кара, ниспосланная свыше на новгородцев за их гордыню (неподчинение Москве) и, стало быть, есть дело высшей справедливости, причем Москва — орудие в руках Всевышнего: в «новгородских» повестях констатируется факт, что Бог покинул новгородцев, но весь грех их, вина в несчастиях лежит на алчной Москве; авторы, проникнутые религиозным чувством, могут новгородцам, своим соотечественникам, советовать одно — покориться воле Божьей, не роптать, ибо это — грех. Нельзя при этом не заметить, что и с этими повестями о взятии Новгорода произошло до некоторой степени то же, что с более ранними: они дошли до нас уже в поздних «московских редакциях», естественно стиравших местный новгородский колорит и настроение, как неприятные победителю-москвичу, а потому этот колорит и настроение с трудом поддаются учету, с трудом пробиваются из-под позднейшей окраски. Та же история происходила и с другими новгородскими сказаниями при переходе их в литературу московскую, каково, например, «Сказание о Тихвинской иконе».²⁶⁴

Наконец, к явлениям рассматриваемого времени надо отнести, по мнению того же В. М. Истрина, проникновение в русскую литературу таких переводных памятников, как «Сказание об Индейском царстве», описывающее страну чудес Индию с ее удивительным царем-священником Иоанном, обладателем огромного могущественного царства, полного неисчислимых богатств, самых удивительных фантастических чудес и т. п.,²⁶⁵ и сказания «О двенадцати снах царя Шахайши» (иначе — царя Мамера), с его не менее удивительными пророческими видениями.²⁶⁶ Оба памятника проникли на

²⁶⁴ Подробности см. у А. Н. Пылина в Истории русской словесности, I, гл. IX, или у Ф. И. Буслаева, Очерки, II, стр. 269 и сл.

²⁶⁵ Подробности см. в отдельном исследовании того же В. М. Истрина, Сказание об Индейском царстве (Древности, труды Славянского комитета исторического московского общества, М., 1893).

²⁶⁶ О сказании см. А. Н. Беселовского, Слово о двенадцати снах Шахайши (Сборник Отделения русского языка и словесности ИАН, т. 20, № 2), также А. В. Рыстенко, Сказание о 12 снах царя Мамера (Одесса, 1904 и 1905 гг.).

Русь не обычным путем (через Византию и юг славянства), а окружным — из Западной Европы через Далмацию в северо-восточную Суздальскую Русь, кажется, минуя Киев. К XIII в. с некоторой вероятностью следует отнести и популярность такого старого (XI–XII в.), редкого переводного памятника, как фантастическая восточная «Повесть об Акире премудром», сентенции из которой начитанный в киевской книжной литературе автор «Моления» Даниил использовал в своем произведении.²⁶⁷

Если присоединить зарождение на северо-востоке и агиографии в виде жития Александра Невского, продолжающего традицию южной Руси (ср. труды Нестора), может быть в виде первичных (не дошедших) редакций жития Леонтия, Исаяи, Авраамия Ростовских, наконец, в виде муромских легенд, легших в основу сказаний о Петре и Февронии, полукнижного, полусказочного характера, то мы получим представление о довольно живой и разнообразной литературной деятельности на северо-востоке уже в XIII — начале XIV в.;²⁶⁸ мало того, получим указание на более или менее ясно намечающиеся литературные центры; по крайней мере, один из них представляется определенным — северо-восточный Переяславль-Залесский (в отличие от южного, киевского), который, видимо, стянул к себе уже значительные культурные и литературные силы; доказательством тому — «Переяславская летопись», создавшаяся при Ярославе Всеволодовиче (отце Александра Невского), «Моление» Даниила, обращенное к тому же князю, послание черноризца Иакова к Дмитрию, переяславскому же князю второй половины XIII в.,²⁶⁹ и, может быть, другие памятники этого времени; город Владимир (на Клязьме) также оказывается не только государственным, но и литературным центром с конца XII до первой четверти XIII в.: около Владимира группируются целых три летописных свода; наконец, и Ростов играет, по-видимому, аналогичную роль, судя по Ростовской летописи (отраженной в «Лаврентьевском своде»), житиям и поучению ростовского епископа Иоанна (1346–1356).²⁷⁰

Более внимательный анализ памятников старой письменности, дошедших до нас уже большей частью в обработке позднейшей, московской, показывает, что кроме перечисленных местных областных очагов, слившихся впоследствии свои произведения с новым центром — Москвой, можно указать и на Тверь, где в XIV–XV вв. развивалась довольно оживленная литературная деятельность, правда, очень быстро с падением политического значения Твери пришедшая в упадок; здесь мы видим зачатки позднейшего рационализма XIV–XV вв. (см., например, «Послание Василия Новгородского к Федору Тверскому о рае», «Послание монаха Акиндина к князю Михаилу

²⁶⁷ См. специальное исследование А. Д. Григорьева, *Повесть об Акире премудром* (М., 1913), стр. 543, а также Н. Н. Дурново, *Материалы и исследования по старинной литературе*. I. К истории повести об авторе (М., 1915).

²⁶⁸ Сюда же следует отнести рязанскую «Повесть об Унженском кресте», наконец, как поздний отзвук рязанской литературы, «Повесть об Юлиании Муромской» († 1604). Подробнее см. в моей статье в «Истории русской литературы до XIX века» изд. т-ва «Мир», I, стр. 225 и сл.

²⁶⁹ См. С. И. Смирнов, *Материалы для истории древней русской покаянной дисциплины* (М., 1912), стр. 189 и сл. и стр. 431 и сл.

²⁷⁰ По единственному из известных списков издано в Каталоге рукописей Ф. И. Буслаева, поступивших в Публичную библиотеку (СПб., 1897), стр. 338–342.

о святокупстве»), историческую повесть (об убиении Михаила Ярославовича в орде, житие князя Михаила Александровича), летопись (так называемый «Тверской» сборник), риторическую придворную литературу («Слово инок Фомы»), обработку Печерского патерика (см. выше) и т. п.

Ту же приблизительно картину областного развития литературы можем мы наблюдать и по отношению устной словесности, главным образом по отношению в былине; сохраненная теперь русским севером, она по составу своему не ограничивается обработкой лишь северных преданий, рядом с пришлыми, путем колонизации с юго-запада сюжетами киевского времени и киевщины: рядом с местными новгородскими она, правда, уже в переработке, дает сюжеты и типы, выработанные в других областях Руси и, следовательно, пришедшие, подобно киевским, на север из различных мест, а места эти часто оказываются как раз тем северо-востоком, где зарождалось новое русское племя и государство. Так, например, песни о Щелкане Дудентьевиче восходят к тверскому преданию, отмеченному летописью под 1327 г.; Алеша Попович и сказания о нем ясно выдают свое ростовское происхождение, образ Добрыни, несомненно, подвергается обработке в рязанском крае (отчего былины и называют его Рязаничем), былины о Даниле Ловчанине восходят к старому московскому преданию о князе Данииле Александровиче и начале Москвы и т. д.²⁷¹

Из этого очерка, сделанного в самых общих чертах, мы должны вывести заключение, что перерыва в литературной традиции между киевским и московским периодами не было. Различные по своему характеру и чертам памятники этого переходного времени были либо прямым продолжением старой киевской традиции (каковы, например, поучения Серрапиона, палея, воинская повесть, летопись), либо на основном фоне киевской традиции несли в себе уже местные северо-восточные изменения, что особенно видно на той же летописи, которая, в конце концов, опять-таки возвращается к общерусскому своду, но только к московскому по характеру, вкладывая туда уже несколько иное содержание и иную, нежели киевская, тенденцию. Наконец, нельзя не добавить того, что и сам литературный язык Киевской Руси (старославянский в основе) остается литературным языком и переходного времени, и московского периода; он изменяется только в связи с иными теперь условиями общерусского языка. Таким образом, связь между обоими периодами русской литературы должна быть признана неразрывной.

Одно, что еще можно отметить для характеристики рассматриваемого времени: при разнообразии и относительной живости литературного движения этой эпохи, ее тесной связи с предшествующей, переводная литература (возникшая у других славян, своя) значительно слабее представлена, нежели в киевский период, и это не только потому, что мы знаем вообще мало памятников этого времени, а также и потому, что главные источники иноземного влияния (южные славяне, Византия) стали теперь дальше географически от литературных центров Руси, путь из них стал труден (степь занята

²⁷¹ В эпоху сложения московской литературы, совпадающую со временем образования новой группировки русских племен (великорусское, белорусское и малорусское), этот областной принцип опять дает себя чувствовать особенно ясно в ходе создания общерусской литературы этого периода, следы чего мы можем наблюдать в этой общерусской литературе до довольно позднего времени.

татарами), а кроме того, и потому, что сами эти источники становятся слабы (в Византии — латинская империя, на юге славянства — падение Болгарии): источниками иудейского хронографа были в общем старые киевские переводные памятники (см. выше), то же у Даниила Заточника (изречения Сираха, Акиры, Соломона и др.). Лишь только к концу XIV в. налаживаются снова на северо-востоке отношения к ближним соседям, иноземное влияние опять (но уже иначе) чувствуется в русской литературе северо-востока. Это наблюдение еще раз подтверждает общую картину жизни Руси в эту эпоху, обрисованную выше.

ТАТАРЩИНА, ЕЕ ХАРАКТЕР И ЗНАЧЕНИЕ

В связи со сделанным обзором литературной жизни за этот период, приходится считаться с одним мнением, распространенным в учебных руководствах по истории русской литературы, в частности встречаемым у А. Н. Пыпина, а именно, указывают на сильное падение, почти перерыв старой традиции в северо-восточной Руси, проводя таким образом резкую грань между киевским и московским периодами; указывают, что это падение традиции совершилось под влиянием татарского ига, перевернувшего вверх дном старый порядок Руси. Тот постепенный переход, который наблюдался нами между киевским и московским периодами, не позволяет, однако, приписывать столь сильное специфическое значение татарскому нашествию. Современная историческая наука, исходя из посылок социально-экономических, указывает: то, что совершилось под именем нашествия татар, было лишь одним из актов той драмы, которая именуется замиранием Киевской Руси и перенесением центра культурной жизни на северо-восток. Действительно, если татарское нашествие и разорило Киевскую Русь, оно было не таково, чтобы совершенно прекратить старый порядок и помешать традиции основаться на новом месте; если татарское нашествие в экономическом отношении нанесло тяжелый удар всей Руси, этот удар все-таки не был настолько силен, чтобы повернуть жизнь Руси в совершенно новое русло, да и не мог сам по себе обусловить этот поворот. Татары и после битвы на реке Сити по временам делали набеги, которые были, правда, губительны, но в промежутки между погромами (более на северо-востоке, слабее — на юге) население нашло в себе силы приспособиться к этим набегам, вынося их на своих плечах и не прерывая, а лишь замедляя свою культурную, созидательную работу, что мы видим особенно отчетливо на северо-востоке, и что должны предполагать, хотя, правда, в более слабой степени, на юге Руси; этим объясняется то, что татарское иго не врезалось слишком глубоко в русскую жизнь, не могло подорвать ее основы. Здесь играла большую роль, конечно, разница в культурном уровне между завоевателями и побежденными; татары в этом отношении стояли неизмеримо ниже русского населения, они не вышли вполне еще даже из кочевого быта, тогда как Русь жила уже сложными формами экономической и государственной жизни, обладала прочно сложившимися формами оседлого быта, литературой, пережившей своего рода блестящий период. Татары поэтому оставляли в покое внутреннюю жизнь

страны, ограничиваясь по временам лишь проявлением грубой силы, грабежами, набегами, но не осаживаясь на русской территории, а предпочитая уходить в свои степи, дававшие им необходимые условия для их полукочевого быта. Духовенство, монастыри — крупные центры культурной жизни Руси на северо-востоке — сумели создать себе исключительное положение: они не облагались, как известно, данью в пользу татар во имя своей высокой миссии; князья, если и зависели от татар, то зависимость эта выражалась, прежде всего, только в дани, да и эту дань собирали сами татары только первое время; князь по-прежнему оставался хозяином своего удела. Мы видели, наконец, что фактически и литература в то же самое грозное время не прекратилась, обнаруживая даже некоторое своеобразное оживление, создавая новые центры.

Следовательно, мы должны учитывать в татарском иге и сторону, не столь беспощадно отрицательную: противоречие между фактами и представлением об особенно разрушительном влиянии для литературной традиции нашествия татар ясно. Быстрая централизация северо-восточной Руси около новых центров, сознание необходимости этих центров для сохранения старой традиции пришли гораздо скорее, несмотря на татарское иго, нежели можно было предполагать, принимая указанное мнение о нем. И к XIV в. можно говорить об уже ясно намечающемся принципе единства Руси около Москвы; а это было время самого разгара татарщины. Почему получилось такое неправильное представление о роли татарского нашествия в жизни Руси, мы догадываемся: не принята была во внимание та сторона истории Киевской Руси, которую мы называем продвижением на северо-восток: процесс замирания, ослабления Киевской Руси наступил не со времени татарского нашествия, а гораздо раньше, еще в конце XII в., когда наметился результат экономической и государственной непосильной борьбы этой Руси со степью, и таким образом нашествие татар представляется не неожиданным, не чем-либо новым, а лишь одним из ряда фактов этой борьбы, правда, фактом, выдающимся по своей силе, но одним из последних, довершивших то, что подготовлено раньше: татары разгромили уже ослабевшую раньше Киевскую Русь, которая потому и не могла так долго оправиться: ее силы ослабли не только от предшествующих набегов, но и от того, что значительная (может быть, и лучшая, более энергичная) часть этих сил ко времени нашествия татар была уже на северо-востоке, который поэтому и вынес на своих плечах татарщину, выйдя в конце концов победителем. Конечно, отрицать тяжесть татарского погрома нельзя, но не следует и преувеличивать его роли: он замедлил развитие старой традиции, но ее не уничтожил. Первое время татарщины не богато памятниками литературы, беднее киевского времени и силами; но и в это время, мы видели, литературная и культурная жизнь не умерла, проявляя в себе способности не только сохранить традицию, но и даже разрабатывать ее в новом направлении, хотя и не так быстро, как бы, вероятно, мы видели, не будь татарщины и новых условий жизни на северо-востоке. Стало быть, только правильно учитывая общегосударственные, экономические и вообще культурные факторы времени, мы поймем, каким образом северо-восточная Русь сохранила прежнюю традицию, каким образом она пошла дальше, исходя из нее. Все это, конечно, совершилось не

сразу. Москва стала центром, и созидание этого центра шло неуклонно, но постепенно в связи с постепенным созиданием и установлением новой народности — великорусской, которая и стала носительницей нового порядка идей. Поэтому и в литературе шел тот же постепенный процесс создания нового литературного типа, которому, разумеется, приходилось строиться прежде всего на старой киевской традиции. Как Московское государство старалось сохранить хотя бы по внешности прежний строй, влагая новое содержание в прежние формы, так и литература, пользуясь готовыми формами, постепенно вырабатывала новый идейный тип. В каком направлении шла эта выработка, наглядно показывают некоторые литературные памятники, связанные с событиями XIV в. Из них мы обратим внимание на один или лучше на одну группу этих памятников.

НАЧАЛО МОСКОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. СКАЗАНИЯ О МАМАЕВЩИНЕ

В конце XIV в. самым крупным событием Руси является Куликовская битва, имевшая огромное общественное и нравственное значение для современников и ближайших поколений. После ряда поражений, погромов, от которых защититься или не удавалось, или удавалось лишь новыми унижениями и материальными жертвами, Московское государство, еще не объединившее всех русских, даже лишь северо-восточных, областей в своем составе, решилось во имя общерусских интересов дать отпор татарам. Столкновение это, окончившееся поражением татар, было первой попыткой испробовать свои силы, которые в течение XII–XIV вв. собирались в северо-восточной Руси. Попытка эта, хотя и обошлась дорого, но несомненно была удачна. Русь почувствовала свою силу и убедилась, что сила эта, если пока еще и недостаточна, чтобы сбросить иго, все же не мала: надежда на лучшее будущее была уже дана таким образом. Понятно, что такое событие должно было получить свое отражение в литературе и устной,²⁷² и в книжной; и действительно, мы имеем не одно, а несколько произведений, группирующихся около битвы на Куликовом поле: во-первых, «Задонщину», затем «Поведание» и «Сказание о побоище великого князя Дмитрия Иоанновича Донского» (по С. К. Шамбинаго, «Сказание»), сохранившееся в целом ряде редакций (не менее четырех), из коих одна часть называется даже «Житием великаго князя Димитрия Иоанновича».²⁷³ Сверх того, о том же событии мы имеем «Летописную повесть» (в Новгородской IV летописи, Софийской I, Воскресенской). Эти три сказания рядом с летописными повестями и составляют цикл, присматриваясь к которому, мы увидим рядом со старой формой много нового в характере содержания.

²⁷² В устной эпической песне Куликовская битва нашла себе, как известно, выражение в том, что повела к созданию новых редакций старшей былины о гибели богатырей (Калкской битве) в ее различных версиях; эти новые редакции приняли в свой состав не только новые имена (Мамая, Куликова поля), но под влиянием события 1380 г. изменили первоначально трагическую развязку самого рассказа, заканчивая его победой над татарами, их истреблением (ср. былины о Калине, о Василии-пьянице, о Камском побоище и др.).

²⁷³ Напечатано в «Русском историческом сборнике», III; «Житие» это следует, по-видимому, признать самостоятельным памятником, пользовавшимся предыдущими «Сказаниями» и хронологически отделенным от них.

Обращаясь к старейшему из них памятнику, «Задонщине», мы имеем указания на время возникновения этого памятника. В самом памятнике указывается, что сказание приписывалось какому-то Софронию (или Софронии) рязанцу, появилось оно вскоре после события (в начале XV в.). «Задонщина» представляет, с нашей точки зрения, плагиат из другого готового произведения, именно, «Слова о полку Игореве».

Автор «Задонщины», чувствуя аналогию между темой «Слова о полку Игореве» (борьба с кочевниками, врагами русской земли) и событием на Куликовом поле, решил им воспользоваться для своей цели, и попросту перелицевал «Слово», описывавшее событие 1185 г., применив его к описанию события 1380 г. Он даже не решался иногда изменять некоторые фактические черты «Слова о полку Игореве» (но, разумеется, не имевшие место в 1380 г.), повторил их и, подчас плохо уже понимая свой образец и еще менее разбираясь в «Слове» как поэтическом произведении, воспроизводил его только со стороны слов и оборотов, перенося их, не всегда кстати и умело, в свое изделие.²⁷⁴

Нового, чисто литературного элемента автор «Задонщины» внес немного; но и это немного чрезвычайно характерно для его эпохи. Если он чуть не целиком приписывает роль Игоря Дмитрию Донскому, а роль Буй-тура Всеволода князю Владимиру Андреевичу Серпуховскому, то все-таки он не удерживается, чтобы не внести в произведение той тенденции, которая подсказывалась ему настроением времени. Не поняв основной идеи «Слова о полку Игореве», идеи этнографического единства русской земли как выражения политического единства Руси, а также имея перед собой несоответствие в поражении Игоря и победе Дмитрия Донского, автор иначе квалифицирует событие.

Основная мысль «Задонщины» вышла поэтому иная: если в «Слове о полку Игореве» Игорь является центром произведения, но все заслоняет идея единства Руси как залог ее силы, то в «Задонщине», наоборот, все заслонено личностью князя (может быть князей, Дмитрия и Владимира Андреевича), которая выдвигается значительно в сравнении с другими политическими факторами жизни Руси: роль северо-восточного князя в XIV в. уже определилась ясно по отношению к земле: он стал ее хозяином, а не только представителем ее интересов. Значение московского князя как носителя власти и распорядителя судьбой страны, выдающееся его политическое положение как князя Московского и заставляют автора «Задонщины» обратить на него особое внимание, счесть его истинным виновником первой победы над татарами.

Другие сказания о Мамаевщине еще более выдвигают эти черты идейного склада новой Московской Руси. «Поведание» и «Сказание о побоище Дмитрия Иоанновича Донского» в его разных редакциях, начиная со старшей, принадлежит к числу памятников, навеянных, с одной стороны, событиями времени, а с другой — литературными образцами, отчасти «Словом о полку Игореве», а может быть и типичной уже житийной литературой мос-

²⁷⁴ Подробное сличение обоих памятников сделано А. И. Смирновым в его книге о «Слове о полку Игореве», вып. II, стр. 138 и сл. (Воронеж, 1879 г., из Филологических Записок).

ковского периода. В «Сказании» налицо не только элемент воинской повести (как след «Слова о полку Игореве» и кроме того «Задонщины»), но и элемент личного значения князя, который характеризуется как представитель русской земли в ее политическом и религиозном значении. Своей победой князь обязан не только своим личным качествам, но и своему благочестию, твердости в православной вере: он стяжал победу над Мамаем за свою горячую веру, частые усердные молитвы, за то, что он выступает защитником веры православной против «поганых»; потому в «Сказании» отмечается, как князь постоянно среди военных забот предается религиозным подвигам, ими он подготавливается к бою, — все окрашено религиозной идеей. Первая мысль, являющаяся у князя, когда он узнает о победе, есть благодарение Богу и поминовение павших; возвращаясь в столицу, он устраивает торжественное молебствие за ниспосланную свыше победу. Здесь мы видим религиозные мотивы, которые не чужды были и киевскому периоду, как мы видели это на примере летописи, но в «Сказании» религиозная идея стоит рядом с идеей князя, носителя власти и защитника земли. Киевское время, выдвигая идею единства русской земли, такого сочетания не знало, особенно в таком смысле идеи власти и веры, как главных факторов в жизни народа. Почему значение религии так усилилось к XIV в., станет понятно, если припомним роль духовенства в возвеличении и в самом создании Московского государства: дружная работа духовенства и государства приводит к подъему значения церкви и к подъему государства. А потому эта религиозная тенденция становится характерной для последующей литературы московского периода.

Третий памятник («Житие»), более поздний и слабее отразивший влияние воинской повести киевского периода, тем сильнее отразил государственные принципы в лице Дмитрия Донского и тем яснее отметил религиозную тенденцию в фактических данных и их освещении.

Таким образом созидалась московская традиция, с которой мы встречаемся уже на исходе XIV в.; в литературе и в жизни она тесно связана с процессом централизации, объединения не только этнического, но и государственного: Москва собирала Русь во имя единства русского государства, единства власти в лице князя, единства веры, а вместе с тем и единства народности. Таким образом, в это время у слагающейся великорусской народности возникает и новое политическое сознание себя государством Российским. Наконец, создание политического центра в Москве является результатом исторических условий, способствовавших этому городу принять на себя роль объединителя Руси, стать во главе Московского государства. Выработка кодекса московского исповедания с православной московской исключительностью, отмеченной ярко в памятниках XVI в., происходит, конечно, постепенно, и зачатки ее, как мы видели, отчетливо наблюдаются уже в повестях XIV в.²⁷⁵

²⁷⁵ Сказаниям о Мамаевщине посвящена специальная работа С. К. Шамбинаго «Повести о Мамаевщине» (СПб., 1906, из Сборника Отделения русского языка и словесности А. Н., т. 81); работа изучает, главным образом, тексты повестей, их редакции, взаимоотношения этих редакций; в конце изданы целиком тексты повестей. Ср. отзыв об этом сочинении А. А. Шахматова в Отчете о двенадцатом присуждении премий митр. Макария (СПб., 1910, стр. 14–17 и 79–204).

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Мы пересмотрели некоторые памятники, которые могут быть отнесены к средневековому начальному северо-восточному периоду русской литературы, и сделали вывод, что традиция киевской литературы в значительной степени была перенесена и в новые центры на северо-востоке Руси; под влиянием этой традиции, несмотря на тяжелое положение русского народа в новых местах, в XIV в. начали вырабатываться новые литературные типы и направления.²⁷⁶ Нам предстоит теперь выяснить, каким образом создалась эта новая, уже северо-восточная литературная традиция.

Географическое положение. Отношения соседские. Для ближайшего ознакомления с этим вопросом недостаточно обзора памятников переходной эпохи, недостаточно и общего очерка тяжелого положения новых центров. Для полноты и правильности представления необходимо пересмотреть также другие условия развития этой традиции, и прежде всего надо обратить внимание на внешнее положение, которое заняло великорусское племя, только начавшее слагаться на новых местах: географическое положение Московской Руси в отношении к прежним внешним центрам культуры, к новым соседям имеет, конечно, громадное значение и в значительной степени объясняет типичные черты физиономии московской литературы.

Мы знаем: главным фактором в развитии киевской литературы было иноземное влияние — византийское, которое шло или непосредственно или, в большей степени, через посредство южнославянских литератур, главным образом болгарской. Ввиду географической близости Киева к Византии²⁷⁷ и южнославянским государствам оживленные культурные сношения между ними поддерживались во все время киевского периода, и приток литературного материала совершался постоянно. Теперь новые культурные центры, притом еще слабые, отодвинулись значительно от прежних, и главные области расположились по среднему и нижнему течению Оки и верховьям и среднему течению Волги: Ростовская земля, Владимиро-Суздальское княжество, Рязанское, наконец, Москва. Между северо-восточными областями и Византией залегли степи, наполненные враждебными и дикими кочевниками; принимая во внимание трудность тогдашних путей сообщения, легко понять, что влияние Византии и южного славянства с XIII в. должно было постепенно ослабевать и принимать размеры значительно скромнее уже вследствие этих одних причин — отдаленности расстояния, труднопроходимой промежуточной среды.

Но ослабление византийского влияния, замечаемое, действительно, в это время на Руси, в связи с удалением северо-восточной Руси от непосредственного соприкосновения с Византией, имело также и свои причины, отчасти

²⁷⁶ Отчасти то же можно видеть, проанализировав уже специально московские повести исторического характера, частью включенные в летописные своды московского времени, частью сохранившиеся, хотя и в переработках, и отдельно, каковы «О взятии Москвы Тохтамышем», «Сказание о Темир-Аксаке» (иначе «Сказание о Владимирской иконе»); в позднейшей редакции последней, куда внесено видение Тамерлана, уже ясно сквозит будущая (XV–XVI вв.) идея «Москвы — третьего Рима» (о ней см. ниже).

²⁷⁷ Киев был, как знаем, первой крупной станцией от Византии на «великом пути из варяг в греки».

и в исторических условиях жизни самой Византии и южного славянства этого времени. В X–XI вв. Византия переживала своеобразное возрождение, отчасти подобное тому, которое испытывала Европа с конца XII в. В это время она и в политическом отношении представляет сильное государство и, если Византия теряла свои владения в Африке (Египет) и частью в Азии и Европе (южная Италия), она все-таки интенсивно расширяла свое политическое и культурное влияние на Балканском полуострове, оказывая кое в чем влияние даже на западе Европы. Не то совсем мы видим в XII–XIV вв., когда наступает в Византии период внутренних беспорядков, неудачных попыток Византии принять участие в мировой политике, закончившееся основанием чуждой и низшей по культуре Латинской империи в самом Константинополе, просуществовавшей около 80 лет. По освобождении от латинян внутри Византии наступает экономический кризис, остро развивается борьба партий, и эти стороны ее внутренней жизни отвлекают все силы Византии, она даже опускается ниже в культурном отношении с тем, чтобы никогда не достичь прежнего высокого положения. Поэтому ослабление влияния Византии на соседние страны в это время является вполне понятным. Упадок Византии в культурном отношении отразился на характере ее влияния на Русь еще в киевский период: сухая схоластика, приверженность к букве в ущерб содержанию, зачатки религиозно-национальной исключительности, усилившееся отрицательное отношение к католическому Западу, резко отрицательное отношение к иноверию вообще, особенно к мусульманству, суровое отношение к античному наследию, рядом самомнение — все это можно отметить в слабых зачатках уже в киевское время, в большей степени — в московское.

То же самое мы видим в XII–XIII вв. и в южнославянских государствах. Начало русской литературы совпало, как припомним, с расцветом болгарской культуры в век царя Симеона,²⁷⁸ и культура эта развивается, пока сильно было государство; но как только Болгария ослабела политически, падает и ее культура и вместе литература. В XI в. болгарская литература продолжает еще по инерции свое интенсивное развитие, состоявшее в более полном усвоении христианских элементов в миросозерцании, в продолжении переводческой деятельности. В то же время X–XI вв. в Болгарии — время усвоения элементов византийской культуры на почве национальной. Но с XII в. началось временное территориальное усиление Византии за счет государств Балканского полуострова, и вскоре Болгария как самостоятельное государство перестает существовать. Византийское же влияние на литературу еще более усиливается, и болгарская национальная литература все более поглощается византийской, хотя уже не литературой цветущего периода Византии, но времени упадка. В общем, таким образом, и в Болгарии общественная и литературная жизнь замирает; кроме того, теперь и центр русской жизни, прежде близкий к Болгарии, удаляется; заменившее же на время Болгарию по значению сербское государство с Неманичами во главе находится еще дальше к западу, и влияние Сербии, естественно, еще слабее могло проникать на далекий северо-восток Руси.

²⁷⁸ О веке царя Симеона см. хотя бы «Книгу для чтения по истории средних веков» под ред. П. Г. Виноградов, II, 913.

Таким образом, ясно, что передвижение центра русской жизни на северо-восток еще более ослабило и без того слабеющее влияние Византии и южного славянства: с XIII в. русская литература должна существовать и развиваться иначе, нежели ранее, так как изменились и ее местные условия, изменилось и положение главных источников русской культуры. Прежде всего, получив киевскую традицию, но почти не подвергаясь новым культурным соседним влияниям, московская литература должна развиваться, черпая силы для этого внутри себя. Затем, положение северо-восточной Руси в соседстве с некультурными новыми соседями должно было так или иначе отразиться на литературе: с юго-востока Русь была окружена степными хищными ордами, не вышедшими еще из первобытной стадии культуры, на востоке и северо-востоке жили малокультурные (во всяком случае стоявшие ниже пришлых русских южан-колонистов) угоро-финские племена, которые постепенно и поглощались великорусской слагающейся народностью; разгромленный, ослабленный колонизацией юго-запад теперь представлял лишь остатки прежней культуры. С запада северо-восточная Русь имела своим соседом Литву, которая в то время не представляла для нее особенной выгоды в культурном отношении. Литовское племя само, как этнографическая особь, не составляло господствующего элемента в Литовском государстве и, как культурный элемент в нем, слагалось под сильным влиянием соседней Польши; вместе с тем Литовское государство по культуре и по большинству населения (бывшая по преимуществу среднерусская племенная группа киевского племени, частью южная) было вполне русским государством с православной христианской религией, русской письменностью, аналогичным политическим устройством и подобно Москве усвоило в значительной степени политическую киевскую традицию, так что в XIV в. оно претендовало на центральное и руководящее положение среди русских княжеств, конкурируя в этом с Москвой. Второстепенные русские княжества, еще уцелевшие в XIV в., служат для нас показателем этой конкуренции между Москвой и Литвой: когда поднимался вопрос о руководящей роли Москвы или Литвы, эти княжества, например Рязанское, колебались между Москвой или Литвой, смотря по тому, которая из них была в данный момент сильнее. Литва, следовательно, не представляла для северо-восточной Руси источника культурного влияния, и роль ее в развитии Московской Руси не имеет в это время значения, разве лишь отрицательное: она отгораживала Московскую Русь от Польши, хотя и слабого, но все же очага иной, западной культуры. Зато на северо-запад от этой Руси мы находим Новгородскую землю, издревле занявшую исключительное положение в истории русской культуры. Находясь вследствие отдаленности своей по своему географическому положению под более слабым влиянием Византии, Новгород испытывал зато издавна влияния западноевропейской культуры, чему способствовало и положение Новгорода на старом пути «из варяг в греки». Новгород поэтому рано развил свою индивидуальность. Политическая физиономия его отличалась демократическим характером, и у него выработались своеобразные отношения еще к Киеву, а потом и к Москве. Самостоятельная, своего рода республиканская жизнь Новгорода продолжалась и во время татарского нашествия, которое к тому же почти

не коснулось непосредственно Новгорода. Все это вело к тому, что новгородская традиция продолжала постоянно развиваться, не представляя первое время таких резких изменений, которые неминуемо должны были происходить в северо-восточной Руси в силу указанных выше причин. В XIV в. Новгород является столь сильным местным центром, что Москва должна с ним считаться не менее, нежели с теми второстепенными центрами, какова, например, Тверь, которые также иногда претендуют на руководящую роль в русской жизни, ищут сближения с Новгородом. Новгородская культура должна была положить предел движению на северо-восток Московской Руси. Новгород расширял постепенно свои владения на север и восток, и к XIV в. он уже занимал своими владениями всю северную половину России до Урала. Новгород расширял свои владения не только и не столько в целях колонизации новых мест для своего населения, сколько для эксплуатации богатств земель, занятых племенами финскими. В XIV в. колонизация эта достигает высшего напряжения, а сам Новгород переживает цветущее состояние: он — видный член Ганзейского союза, стоя близко к Западной Европе, сознает выгоду своего положения, свою материальную и экономическую силу, враждебен аппетитам Москвы, которая не может примириться с таким соседом, как Новгород, тем более, что ей пришлось столкнуться с ним из-за колонизации на севере. Результатом всего этого является вековая борьба между Новгородом и Москвой, закончившаяся, как известно, только с полным падением Новгорода как культурного и экономического центра. Ввиду этого Новгороду пришлось, как увидим ниже, сыграть своеобразную исключительную роль и в московской литературе, если и пришлось погибнуть.

Мы видим, таким образом, что создание нового центра в северо-восточной Руси было до известной степени болезненным, а сама идея единства Руси, во имя которой совершалось объединение, слагалась при весьма тяжелых условиях. Великорусский князь, князь московский, не есть временный владетель земли, принадлежащей всему княжескому роду, но полный ее хозяин, властелин, который всегда стремится закрепить землю за своим прямым потомством, сам назначая заранее себе преемника. Отношение Москвы как центра к остальным княжествам понимается как полная политическая зависимость последних от центра, а области Руси часто не желают добровольно этому подчиняться, и потому опираются на враждебные отношения Москвы к соседям: Рязань обращается к Литве, Тверь — к Новгороду, Новгород — то к Литве, то к Твери. Таким образом, если татарское иго должно было поглощать в значительной степени литературные и общественные силы Руси, задача, которую ставило себе Московское государство, настолько усложняла это объединение и требовала такого напряжения, что выполнение этой задачи заняло несколько веков. Этот процесс, шаг за шагом идя в политическом отношении, отразился и на литературном развитии.

Взоры московского правительства, стремившегося к фактическому объединению русских областей в своих руках, обратились прежде всего на Новгород, который, будучи исконной русской областью, представлял и крупную культурную единицу, но, сознательно самобытный, традиционно

независимый, препятствовал округлить владения Москве, стремившейся охватить все русские племена с их территорией. С XIV в. обнаружилось уже прямо враждебное отношение между соперничавшими центрами: Москва старалась осилить Новгород в политическом отношении, подвести его под уровень своей культуры; но сделать это было нелегко, так как Новгород сам представлял важную культурную силу. И если Москве удалось, наконец, подчинить Новгород в политическом отношении, культурное влияние Новгорода сказывается в русской литературе и искусстве еще в XVI в.

НАЧАЛО РАЦИОНАЛИЗМА

Первый акт культурной борьбы Москвы с Новгородом отмечен резкими чертами: это первые проблески западного культурного течения, которое не было заметно до сих пор на северо-востоке. Положение Новгорода ближе к Западной Европе отразилось впервые в северо-восточной литературе XIV в., но отразилось на первый раз слишком слабо в памятниках литературы. Несомненно, в XIV в. в Новгороде происходило какое-то умственное движение уже под влиянием западных идей, которое к концу века выразилось вполне определенно; это движение было так называемое стригольничье, давшее в свою очередь начало ереси жидовствующих, движению уже еще более определенному и богатому последствиями, прямыми и косвенными, и в литературе.

Общий характер культуры средневековой Европы, а также России, уже в XII–XIV вв. был вообще христианский, когда вся мысль человека должна была подчиниться авторитету церкви, ставшей мерилем всех культурных и общественных явлений. Говоря проще: все, что появлялось в литературе, в жизни, считалось достойным или недостойным, ценным или не ценным, смотря по тому, насколько оно представлялось согласным с христианством, как оно понималось в данное время, в данной стране, а понимание это в средние века в значительной степени носило везде черты формализма, схоластики, преобладания внешнего над внутренним. Лучше всего это можно проследить на отношении между богословскими науками и теми, которые теперь носят название «светских», а в средние века — «внешних». Средние века на Западе и на Востоке признавали одну науку — богопознания, а остальные считались лежащими вне этой основной дисциплины, а потому и не могущими идти в сравнение с богословием. В XIII в. на западе Европы Фома Аквинат, а в VIII на востоке Иоанн Дамаскин, мы знаем, являются типичными представителями средневекового миросозерцания: оба приходят к одинаковому выводу по поводу «внешней» науки. Дамаскин объявляет единственной наукой «божественную философию», то есть богословие, а остальные признает нужными только постольку, поскольку они полезны этой «божественной» науке; соответственно этому Фома Аквинат называет философию «служанкой богословия» (*ancilla theologiae*). Ясно, что при таком воззрении богословская наука должна направлять все остальные; это мы видим и у нас в таких, например, памятниках средневековой литературы, как «Физиолог» или «Палея», где все подчинено религиозной идее. Поэтому история средневе-

кового образования на Западе и на Востоке есть в сущности история религиозной мысли, и мы, исходя из этой предпосылки, можем представить себе положение светских наук. Само богословие основано на понимании Священного Писания, являющегося высшим непререкаемым авторитетом; а в этом толковании, основанном на схоластическом методе, то есть методе наиболее буквального понимания текста, видели наиболее полное усвоение и христианского учения. Взяв цитату из Священного Писания, схоластики разбирали каждое слово, разыскивая в нем, помимо прямого, таинственный, иносказательный, символический смысл, а потом выводили на основании этих толкований смысл фразы. Но руководить пониманием текста Писания должен был в то же время авторитет святых отцов, как лиц, одаренных свыше особой пронизательностью и дарами знания за свою святую жизнь, и ссылка на Василия Великого, Иоанна Златоуста, а на Западе — и на блаженного Августина решала все. В результате получилось одностороннее развитие мысли, преобладание формального мышления над строго логическим, безусловная вера в авторитет, потребность в этой вере. Отсутствие возможности свободного применения свойств разума у человека, основывающегося почти все на вере в авторитет, составляет характерную черту средних веков как на Западе, так и в Византии, и по отражению о Византии — в русской литературе московского периода. Такое одностороннее развитие мысли не давало совершенно места проявлению какого бы то ни было критицизма как вполне сознательного отношения к интересующему вопросу: критиковать Священное Писание значит уже сомневаться в его подлинности; а это составляет уже смертельный грех, ересь. И чем ниже общий культурный уровень, тем резче, угловатее проявлялся этот формализм и в жизни. Конечно, все эти элементы не всегда одинаково ярко проявлялись, но все же попытка уклониться от установленного авторитетом понимания всюду приравнивалась к еретической идее, противной христианству, независимо от того, какого характера было это отклонение. Этим объясняется, почему всякое движение, направленное против условного понимания тех или других областей мысли даже в общественной жизни, клеймилось термином ереси. Одностороннее развитие, схоластика, преобладание узко богословской мысли, вера в авторитет достигают в XIV в. в Западной Европе своего расцвета; литература сводится к богословской схоластике. Такое положение дел загоняет человеческий ум в тупик, далее которого идти нельзя, но в котором и остаться нельзя: необходим выход. В XIII–XIV вв. в Византии начинается своеобразное «еретическое» движение, которое старалось разрешить по-своему самый существенный вопрос — о сущности христианства; еще резче выразилось подобное же движение мысли в XIV в. на западе Европы; приблизительно то же положение и к концу XIV в. мы видим и на востоке — в области русского племени: и здесь это время отмечено «еретическим» движением, направленным к освобождению мысли, разума из-под гнета формального склада и веры. Здесь движение это в значительной степени есть результат и местных условий, а эти последние в свою очередь в значительной мере сложились под влиянием одностороннего и уродливого развития тех элементов византийского влияния, о которых речь была выше.

Причины развития этой односторонности лежали, помимо общих всему средневековью, также в новых условиях, с которыми пришлось встретиться на северо-востоке киевским колонизаторам, физические и духовные силы которых к тому же были отвлечены в практическую, чисто житейскую сторону начавшейся борьбой с соседями: началась эпоха татарщины, эпоха тяжелая в экономическом, общественном и скудная в литературном отношении.

Количество литературных работ временно уменьшается, качество их становится ниже; переработка старых начал дает малоуспешные, малопрогрессивные результаты. Понижение интеллектуального уровня литературы вело к понижению производительности в начале московского периода. Переводческая деятельность в этот период надолго сокращается, школьная жизнь, получившая было начало в киевский период, сильно ослабевает, что видно из того, что лучшие люди московского периода еще в XV в. неоднократно жалуются на безграмотность русского общества, не только низшего, но и высшего, не только светского, но и духовного класса.

Византийское влияние, ставшее теперь уже застывшим, не обновляемым новым притоком из Византии, в московский период создало консервативное направление, усилило формальное отношение к мысли и ее выражению в литературе. Это направление в основе своей типично реакционное, направление застоя. Оно может быть сформулировано так: «то, что было приобретено в наследство от Византии, должно быть сохранено: этого достаточно». В этом состояла главная цель литературы этого лагеря.

В идейном отношении это направление вылилось в характерные черты такого рода. Во-первых, это отрицательное отношение ко всему тому, что не совпадало с установившимся в сознании книжника канонам, боязнь нового. Все новое или должно быть согласовано со старым, или должно признаваться несогласным с самим христианским идеалом, как он слагался в XIV–XV вв. Во-вторых, формальное отношение к идеям и самому содержанию христианства: «писание», понимаемое буквалистически, становится уже святым писанием, в силу того, что связано с церковью, непререкаемым авторитетом; критическое отношение к нему считается выражением недоверия к «святому» писанию, стало быть, святотатством, ересью; близко уже противоположение разума, «мнения» вере: первое — источник греха и гибели душевной, вторая — спасения. В-третьих, обрядовая сторона религии близко подошла к догматической, порой смешиваясь с ней: отступление от обряда и неправильное понимание догмата одинаково клеймятся именем «ереси»,²⁷⁹ как уклонение от христианского идеала. А идеал этот — идеал уже оскудевающей духовно Византии (см. выше).

Это консервативное направление в жизни и литературе имело большую силу, опираясь на правительственный класс и в общем небольшую группу интеллигенции; таким образом, и государство являлось носителем консервативного взгляда. Но это направление не могло удовлетворить все же многих, и в умах людей, не дошедших до боязни «мнения», зарождалось сомнение

²⁷⁹ Таковы, например, так называемые «псковские споры» о хождении «по солонь», о «великой святой», «аллилуйе»; подробнее см. В. О. Ключевского «Опыты и исследования» (М., 1912), стр. 37–122.

в том, можно ли ограничиться этими идеалами, можно ли века жить старым запасом? Соприкосновение же с отзвуками иной, именно западной культуры, хотя они проникали медленно и носили характер отсталый в самой Западной Европе, все-таки оказывало свое влияние на Русь, не давая ей окончательно погрузиться в спячку, пережевывание черствого старого запаса. В области религиозной еще Киевская Русь отрицательно относилась к Западу по указаниям Византии. В XI и XII вв. борьба между Римом и Византией в области церкви достигла особого напряжения: к этому времени как раз произошел разрыв церквей. В связи с этим появляется целый ряд византийских полемических произведений, направленных против латинян; эти сочинения передаются и на Русь в обилии. Однако на практике в жизни в киевское время взгляд на латинян как на еретиков получал значительное смягчение: постоянное общение с католической Польшей, еще не достигшее своей категоричности давление в этом направлении Византии не давало места такому ригоризму: киевский период не выработал практических мер, которые решительно ограждали бы православных от католиков. Московская Русь делает в этом отношении шаг вперед, хотя на самом деле в культурном отношении это было несомненно шагом назад: на латинян устанавливаются недоброжелательные и недоверчивые определенные взгляды, которым сочувствовало и правительство, считавшее своей задачей сохранение «чистоты» веры своего населения. Но и при всем отрицательном отношении к Западу, к латинянам, западное влияние не могло быть устранено в самой жизни. Причины этого лежали в новых условиях, с которыми приходилось считаться северной Руси. Новые потребности общественно-государственной жизни, все чаще сталкивавшейся непосредственно или через ближайших соседей (Литву, Польшу) с Западом на почве государственных дел, показывали все чаще и чаще несостоятельность старого режима в самой практике. Литва и Киев между тем испытывали уже влияние католического Запада, борьба с Литвой из-за главенства среди русских племен затягивалась, сношения же с Византией все слабели. Западное течение приходило также в Псковско-Новгородскую область, которая искони находилась в культурных связях с Западом. Поэтому, когда западное влияние в культуре и литературе стало заметно ощущаться на Руси, Новгород явился проводником этого западного течения. В XV–XVI вв. консервативный идеал доходит до своей крайней точки развития и уже больше не может удовлетворять все русское общество. Практические последствия старого идейного порядка также тяжело ложились на жизнь населения (таковы поборы духовенства, византийского и русского, грубость, малоспособность к удовлетворению насущных духовных нужд), которое инстинктивно втягивалось в начавшуюся борьбу двух мирозерцаний. И в Московской Руси, как и всюду на Западе и в Византии, начинает пробиваться недовольство старыми устоями, проявляется бессознательное желание искать обновления путем реформ или внесения в жизнь новых начал. Встречаются попытки выйти из заколдованного круга — попытки, бывшие и в Новгороде, и в Москве. Это стремление к новым началам здесь сказалось уже в XIV в., но косность массы, даже самых передовых ее классов, не давала возможности органически сделать шаг вперед: культура Московской Руси XIII и XIV вв. понизилась даже сравнительно

с киевским периодом в силу неблагоприятных условий политической и народной жизни этого времени (татарщина, соби́рание земли, удельные раздоры, борьба с Литвой и т. д.).

«Черная смерть». К началу XIV в. на Западе, почти во второй половине его и у нас господство формального уклада мысли, господство схоластики в жизни и в вере казались незыблемыми. Нужен был толчок извне для приведения в движение слабых прогрессивных элементов общества. Толчок этот и был дан у нас и на Западе извне. Он носил собственно общественный характер и к литературе имел лишь косвенное отношение, но не мог не оставить в ней следа для будущего. Толчком этим было то общественное движение, которое вспыхнуло в Московской Руси в свою очередь под влиянием «черной смерти» (чумы). Чума эта сначала появляется в Западной Европе в пятидесятых годах XIV в. и производит там страшные опустошения, потрясение самих основ жизни. Под влиянием ее образовались два направления: все люди увидели в чуме неотразимое, грозное явление, впадали в отчаяние; но к самому факту неизбежной, грозящей каждую минуту смерти люди относились различно. Одни, более религиозные, на смерть смотрели, согласно учению церкви, как на момент перехода в будущую, истинную, вечную жизнь, к которой лишь подготовкой является вся земная жизнь, и потому, чтобы получить блаженство за гробом или по крайней мере избавиться от мук, как возмездия за содеянное на земле, обращались к аскетизму, к строгому исполнению всех христианских правил, предписаний христианской морали. Так возникали усиленный религиозный мистицизм и аскетизм. Другие люди жили более реальной жизнью и смотрели на грозное явление иначе. Они дорожили жизнью как великим благом, данным человеку, думали, что на том свете ничего нет, нет по крайней мере тех «утех» жизни, которые они непосредственно могли получить здесь. Настроение их было близко к эпикурейскому. Они хотели только одного — оттянуть грозную расплату и воспользоваться кратким оставшимся временем для того чтобы возможно полнее насладиться великим, но, к сожалению, кратковременным благом — жизнью. Несмотря на свое различие, оба направления сходятся, однако, в одном — в критическом отношении к современности, к современному укладу, строю жизни: первых не удовлетворяло современное состояние церкви и общества, как недостаточно осуществлявших чистые христианские аскетические идеалы, смешивавших их с «мирским», тленным (имеется в виду грубо материалистический, властолюбивый образ жизни духовенства, носителей духовного начала), вторые в современном укладе видели со стороны власть имущих корыстолюбивое стеснение свободы духа, свободы нравов, которые одни могли дать полностью наслаждение жизнью, ее благами: духовенство в своих выгодах, само извлекая из жизни благо, обставляло жизнь людей правилами, чтобы эксплуатировать общество в свою пользу. Результат первого направления — это суровая обличительная литература, критика существующих порядков, неудовлетворительных в христианско-этическом отношении; а люди «эпикурейского» направления восставали против схоластических и аскетических воззрений средневековья, против условностей, стеснявших свободную волю. Потрясение привело, таким образом, к одному и тому же явлению: к критическому отношению к окружающему. Так появился рационализм, иначе: разум заявил о

своим праве наравне с верой быть руководителем жизни. Это настроение имело различное выражение в жизни, смотря по тому, из какого лагеря выходило. Со стороны представителей первого направления современная христианская церковь подверглась суровой критике, как отступившая от чистоты первоначального христианства, забывшая из угоды «миру» заветы Христа. Представители этого направления отрицательно отнеслись к формальному христианству, рекомендуя вернуться к идеям первоначального христианства, ко временам апостольским. Они отрицали церковную иерархию (как измышление человеческое, созданное эгоизмом, властолюбием сильных, уничтоживших равенство всех перед Богом и т. д.), различные церковные ритуалы, папство. В это время созидались «крестовые», религиозные братства, секта «флагеллантов» (от *flagellum*), или «гейслеров», или самобичевателей, путем строго христианской жизни, восстановлением нравов и обычаев первоначального христианства (как они его себе представляли) мечтавших осуществить, восстановить потерянный было идеал. Этими сектами провозглашалось полное равенство, отрицание церковной иерархии, отрицание обрядности в отправлении богослужения, как мешающей проникаться истинным духом веры; благодать Божия, по их словам, дается только общине и выражается через членов этого коммунистического братства. Из таинств они признают только два: покаяние, как готовящее к загробной жизни, и причащение, как видимое общение человека с Богом. Сектанты, ища спасения души и желая спасти ближнего, заблудившегося во грехе, ходили толпами по деревням с хоругвями, в одеждах кающихся и, выбрав место для совершения богослужения, обычно на площади, привлекали других, совершая здесь публичное моление, произнося проповеди. Здесь же они давали образчик публичного покаяния, так как тайную исповедь, как искажение древнехристианской, они не признавали; для этого они избирали представителя — «мастера», который бы выслушивал грехи, давал отпущение. Но скоро и они опять вернулись к своего рода тайной исповеди, но все-таки производили ее на площади, а не с глазу на глаз кающегося и исповедника. Производили они это таким образом: исповедующиеся ложились кругом на земле и каждый принимал условную позу, означающую тот грех, в котором человек хотел покаяться. «Мастер» обходил верующих, в заключение читалась разрешительная молитва и налагалась епитимья в виде определенного числа ударов хлыстом. Своеобразная особенность этой ереси — самобичевание, как средство умерщвления плоти, заставляющей человека грешить. Последнее производилось на площади также публично после покаяния или же перед ним: это — наследие практики аскетизма, получившего в средние века на Западе и на Востоке смысл наиболее высокого проявления христианства (ср. монашество). Вторая половина общества — «эпикурейская» — относилась к происходившим вокруг явлениям также отрицательно, но иначе: отрицая стеснения, как противные человеческой природе, старалась обставить свою жизнь как можно удобнее и веселее. Настроение этого общества удачно охарактеризовано в тогдашней литературе, например, в «Декамероне» Боккаччо:²⁸⁰

²⁸⁰ См. «Декамерон» в переводе А. Н. Веселовского (М., 1896, изд. 2), стр. 6 и сл.; здесь же описание чумы во Флоренции (1348 г.); и во всем «Декамероне» всюду рассеяны черты, ценные для характеристики настроений времени (см. например, новеллу 2 первого дня).

компания молодых людей и девушек бежит от чумы из Флоренции в подгородные виллы, прекращает всякое общение с зачумленным городом, устраивается здесь комфортабельно, находит развлечение в непринужденном препровождении времени и старается веселее коротать дни в забавных, трогательных рассказах (из которых и составляется «Декамерон»), играх, пирах. Когда чума проходит, веселая компания возвращается в город. В большинстве случаев люди «эпикурейского» настроения также не признавали общественных устоев, отрицали духовные власти, принудительные законы, проповедуя в то же время свободу желаний и страстей; боясь смерти, они гнали от себя страх ее, отрицая загробное существование.

«Черная смерть» и сама отразилась в литературе и в искусстве. В конце «черной» эпохи появляется сатирическая литература, направленная против духовенства, не щадившая не только общественной, но даже и частной жизни его. В литературе появляется шутливое отношение ко всему святому, к религии. Все это завершилось появлением в области искусства «Пляски смерти». Смерть, которая доселе считалась грозным явлением, стала обычным, не возбуждала теперь страха в людях, сама стала орудием ядовитой сатиры; перед смертью все рисуются равными: это оправдание демократических мечтаний общества. Смерть, настоящий царь мира, презрительно относится ко всему святому, почтенному, великому с мирской точки зрения, к сану, общественному положению человека; она рисуется в виде скелета, одетого в царскую порфиру, в виде царя, играющего на скрипке или лютне, под которую волей-неволей все должны плясать, и пляшут: и папы, и цари, и рыцари, и монахи, и попы, и мужики, кружась в быстром умопомрачительном хороводе.

Сатира показала, что в людях проснулось недовольство мертвенными порядками средневековья, критическое отношение к окружающему, страстное желание реформы самих устоев жизни. Под влиянием «черной смерти» люди перестраивали свое мирозерцание, становились реалистами, начинали вести новую жизнь.²⁸¹

Стригольничество. На Руси влияние «черной смерти» было аналогично западному, хотя, быть может, оно и не было выражено так ярко, в таких размерах, в силу разницы культурного уровня. Но настроение и формы проявления его в общем все-таки совпадают с западными. На Руси «черная смерть» появляется с Запада, двигаясь по путям сообщения с Западом, и прежде всего в Новгороде и Пскове. Описание «черной смерти» у русского летописца аналогично описанию, известному нам по источникам западным.²⁸² Через Новгород и Псков, где она возобновлялась два раза, «черная смерть» пришла и в Москву, и на Руси вызвала она то же самое потрясение, какое было на Западе. Только что «смерть» начала ослабевать, как была отмечена в Новгороде и его области,

²⁸¹ Настроения эпохи «черной смерти» на Западе и на Руси подробно и художественно изложены у *Н. С. Тихонравова*, *Сочинения*, I, стр. 211 и сл.

²⁸² Например, вот краткое описание симптомов «черной смерти»: «В лето 935 (то есть 6935 — 1427) (?) мор бысть велик по всей земли Русской: мерли прыщом; кому умереть, у того прыщ сивь, а кому живу быть — ино прыщ черлен» (рук. собр. И. Е. Забелина в Историческом музее в Москве, № 541, л. 16). Или же: «Сиде бысть знамение тоя смерти: хракнет кровию человек и до трех ден быв умрет» (I Новгородская летопись под 1352 г.). Ср. *Н. С. Тихонравов*, *Соч.*, I, 214 и сл.

частью в Москве ересь *стригольников*.²⁸³ Памятников литературы этой ереси до нас не дошло, либо они не успели создаться. По отрывкам летописных заметок, по различным каноническим памятникам (каковы послания патриарха Нила (1382), епископа Стефана (1386), Фотия (1415, 1422) и др.) мы все же можем составить представление об этой ереси. Стригольники во многом близко подходят к западным самобичевателям, во многом оказалось и их учение аналогичным западному; обстоятельства возникновения ереси также одни и те же: и у нас под впечатлением неминуемой смерти при появлении чумы одни уходили в монастыри, другие дома готовились «на душевный исход»; наши стригольники также стали отрицать духовный чин, объясняя свое отрицание по своему тем, что «попы на мзде ставлены» (ср. западную «симонию»), что ведут они жизнь зазорную, почему и недостойны быть пастырями, учителями и совершителями таинств, что они — грабители, насильники; подобно западным флагеллантам, и наши стригольники из таинств признавали, кроме причащения, одно покаяние, и то не священнику, как недостойному, а земле;²⁸⁴ и наши еретики, подобно «крестовым» братьям Запада (они же флагелланты, самобичеватели, гейслеры), отринув духовенство, сами являлись учителями; кажется, кроме того, отрицали они загробную жизнь; по-видимому (по словам Стефана), и наши еретики стремились вести жизнь благочестивую, подвижническую. В пользу сближения стригольничества с западным рационализмом говорит и то, что ересь явилась как раз в Новгороде и Пскове прежде всего, то есть там, где впервые явилась и «черная смерть», занесенная сюда, как сказано, с Запада. Конечно, были и местные причины, способствовавшие развитию ереси, ее своеобразной кое в чем окраске; такой причиной считают отзвуки богомилства (южнославянской ереси дуалистов, отразившейся и на Руси в народном миросозерцании, но не давшей еретического движения); такими же причинами считают и местные экономические: поборы духовенства с подчиненного в целом ряде случаев духовному (а не светскому) суду населения, стремление духовенства к материальным захватам (захват земель монастырскими общинами, высшей иерархией), властолюбие его, корыстолюбие, при низком уровне образованности — претензии на власть учительства и т. д. Все это также вело к протесту со стороны терпевших эти притеснения, а западная форма этого протеста, как готовая, облегчала его осуществление, облегчало его и тревожное время, разлад, вызванный общественным бедствием: поэтому-то ересь стригольников, судя даже по обрывкам сведений, дошедшим до нас, стала началом протестующего, критически-рационалистического отношения к окружающему. Характер ереси — ясно противоцерковный, но он не был противорелигиозным, противохристианским. Кончилась чума, и ересь исчезла под давлением суровых церковно-административных мер духовенства и правительства, но не сразу: еще в половине XV в. есть упоминания о стригольниках.

²⁸³ Первое упоминание об этой ереси относится к 1375 году. Сам термин «стригольник» до сих пор не объяснен удовлетворительно: одни ставят его в связь со «стрекалом» (бич, также — шпора), и с глаголом «стрекать» (бить, колоть), другие — с глаголом «стричь» (откуда — стригольник — цирюльник). В первом случае имеется в виду то самобичевание, которое применяли на Западе флагелланты, во втором — известие, что один из еретиков, побитых в Новгороде, дьякон Карп «художеством (то есть ремеслом) бе стригольник».

²⁸⁴ См. специальную статью С. И. Смирнова «Исповедь земле» (Богословский Вестник, 1912 г., № 11); она же перепечатана в его исследовании «Древнерусский духовник» (М., 1913), прилож. II.

ЕРЕСЬ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Попытки стригольников, имевшие под собой почву в неудовлетворительном состоянии тогдашнего быта, имели свои последствия, именно: в семидесятих годах XV столетия появилось новое движение — ересь жидовствующих. Последняя была также протестом против всего уклада церковно-общественной жизни; она в крайних своих проявлениях шла уже гораздо дальше стригольнической ереси, в общем же гораздо шире и глубже захватывала современную жизнь. В ней выразился уже ясно рационалистический характер и резко отрицательное отношение к старому строю. Появлению (точнее: времени обнаружения) ереси предшествовали в Новгороде события, в значительной степени подготовившие почву для нее, а также значительно обусловившие тот, подчас резкий, дикий характер ее выражения в отдельных случаях, который (впрочем, обобщая отдельные случаи в разгаре полемики) отмечали современные свидетельства: это была пора последних тяжелых дней новгородской самостоятельности, как политической, так и церковной; в 1480 г. Иван III совершил свой последний разгром Новгорода, уже перед тем низложив Борецких, уничтожив вече и уведя в Москву большинство знатного новгородского боярства, а с ними и последнего выборного новгородского владыку Феофила: заставил его дать «отреченную грамоту», а на его место посадил Сергия, на каждом шагу оскорблявшего Новгород и его церковные своеобразные порядки, давившего новгородское духовенство, отнимая у него церковные и монастырские земли на имя великого князя. Настроение по отношению к Москве и московской церковной дисциплине и порядкам среди привыкшего к самостоятельности и хорошо знавшего себе цену духовенства в Новгороде после этого понятно. Эта вражда к Московской церкви (уже ставшей считать себя — «всая Руси») легко могла быть использована пропагандистами рационалистических воззрений. Недаром первыми ставшими наиболее заметными «еретиками» оказались лица среди духовенства, притом элемента более других развитого и образованного: тринадцать еретиков оказались из рядов духовенства. За Сергием следовал также присланный из Москвы епископ Геннадий. Новгородский епископ Геннадий (1484–1504), представитель московской политики, характеризовал это движение как возродившееся движение стригольников — настолько велико было сходство во внешних проявлениях между ними. И Геннадий был в значительной степени прав: рационалистически отрицательное отношение к принятому строю лежало в основе и той и другой ереси, обе были связаны генетически. Это и почувствовал Геннадий.

Ересь получила у современников название ереси «жидовствующих», «жидовской». Современники, например Геннадий и сотрудник его Иосиф Волоколамский, считали еретиков прямо отступниками от христианства, уклевнившимися в «жидовство» — еврейство: их обвиняли в том, что они принимали еврейскую веру. Но, собственно говоря, эта ересь на деле не была движением, направленным прямо против христианства; правда, первые проблески ее были связаны с деятельностью евреев, бывших в России. Оболочка ереси взята отчасти из иудейской религии и литературы. Но дело, по-видимому, надо представлять несколько иначе.

В Новгород в 1470 г. вместе с литовским князем Михаилом Олельковичем (Александровичем), внуком Ольгерда, являются из Киева некий еврей Схария, за ним вскоре еще два еврея: Моисей и Самуил. После ухода их из Новгорода обнаружилось, что они прельстили попа Дионисия, попа Алексея, а эти, в свою очередь, многих, в том числе попов Ивана Максимова и отца его, попа Максима, и много других попов и дьяконов, в том числе софийского (то есть Софии Новгорода) протопопа Гавриила — все лиц духовных, по преимуществу, людей сравнительно образованных. Таково свидетельство современника, полемиста против ереси, Иосифа Волоколамского. Еретика держали свое учение в тайне; ересь, по словам полемистов, обнаружилась случайно, потому что один поп, тайный еретик, Алексей стал говорить «нелепое»: надругался над иконами (хотя, может быть, это была просто сплетня с целью очернить его, либо дикое выражение протеста со стороны малокультурного человека; во всяком случае факт, указанный Геннадием против ереси, нуждается еще в проверке).²⁸⁵ Говорили, что он держится того мнения, какого держатся евреи: будто бы Мессия не приходил еще, и Ветхий Завет есть единственно истинное откровение и по авторитету несомненно выше Нового. Дальнейшее расследование ереси привело Иосифа и Геннадия к раскрытию следующих положений: а) истинный Бог есть один, Он не имеет ни Сына, ни святого Духа, то есть нет святой Троицы; б) истинный Христос-Мессия еще не пришел и когда придет, то наречется Сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и другие пророки; в) Христос же, в которого веруют христиане, не есть Сын Божий, а простой человек, который распят был иудеями, умер и истлел в гробу; г) поэтому должно содержать веру иудейскую как истинную. Таким образом, судя по такой формулировке, это было полное отрицание христианства, и жидовствующие в таком случае были не еретики, а прямо отступники христианства в иудейство. Эта формулировка учения еретиков принадлежит, надо помнить, полемисту. Другие сведения наших источников (в том числе и того же Иосифа Волоколамского) указывают, что этим ересь не ограничивалась, и что едва ли это и было во всех случаях такое чистое иудейство: еретики увлекались не только отрицанием христианства (если и было прямое отрицание христианства, то случаи такие нельзя считать характерными для всей ереси), но и тайными науками (астрологией, чародейством), ценили Ветхий Завет выше Нового, усвоили кое-какие обряды и богослужебные книги евреев. С другой стороны, в воззрениях жидовствующих было много и такого, что выходило за пределы простого принятия «жидовства»; так, они нападали на монашество, отрицали иконы (считая их идолами), мощи (это, по их уверению, лишь мертвые кости); не признавали загробной жизни, а потому и необходимости поминовения умерших (что давало громадные доходы духовенству); по-видимому, отрицали необходимость храмов (можно молиться и дома),

²⁸⁵ Современные рассказы о поведении еретиков, собранные Иосифом Волоцким, сообщали, будто еретики истребляли кресты и иконы, ломали их, бросали в скверные места, привязывали на хвосты воронам, выражались об иконах в грубых, оскорбительных словах и т. п. Насколько эти сведения современника могут претендовать на безусловную точность, можно судить по аналогии в подобном же случае с нашими сведениями о многих явлениях в жизни нашего сектанства, страдающим в наше, во всяком случае более осведомленное и просвещенное время, подчас поразительными искажениями.

духовенство (ибо оно «на мзде» ставлено), наконец, требовали свободного права толковать священное писание, требовали прав разуму: «разум самовластен, стесняет его вера», — говорили они, то есть признавали типичный принцип рационализма. Таким образом, в целом ряде случаев жидовствующие воспринимали взгляды стригольников, с другой стороны, это был знакомый нам христианский рационализм, на этот раз с заметной примесью чисто иудейских верований и воззрений. Таково мнение одного из лучших исследователей этого движения Н. С. Тихонравова.²⁸⁶ Возникает, естественно, вопрос, как примирить подобные черты в учении еретиков: с одной стороны, полное отрицание христианства в основе (так выходит из слов Иосифа Волоцкого), с другой — отрицание отдельных мнений, навыков и обрядов, принятых в русском христианстве. В одном случае это — отступничество, в другом — ересь, сектантство; принимая первое, еретики этим самым делали излишним второе. С другой стороны, мы знаем, что еретики никогда не переставали считать себя христианами в общем, не заявляли о себе, как о «жидах», а лишь полагали, что они о вере (христианской) мыслят правильнее, нежели представители господствующей церкви: опять противоречие в показаниях Иосифа и других полемистов. Примирение этих противоречий лежит, надо полагать, в характере, который получили известия о ереси под пером, главным образом, Иосифа: схоластически настроенный, выдающийся по начитанности книжник старого уклада, он, на основании своих образцов, представил себе ересь в ряде положений, как это он по отношению к древнехристианским ересям нашел в этих образцах (например, у Епифания), довел формулировку до той определенности, на которую права не давал фактический материал, придал общий смысл частному случаю (такие случаи, как единичные отпадения в жидовство, могли и быть), иначе: характеризовал ересь по отдельным признакам, обобщив их, сочтя их равноценными, и таким образом построил сам для ереси систему, которой на деле в ней не было. Это подтверждается и другими известиями, которые говорят, что ересь на деле не была чем-либо стройным, однообразным, например: современник ереси великий князь Василий сознавался, что он знал, какой ереси держалась его невестка Елена, и какой дьяк — Курицын, то есть он признавал разные толки ереси. Так было, по-видимому, и на самом деле: где отрицание было категоричнее, огульнее, где сдержаннее, в зависимости от степени культурности воспринимавшего. Да и было бы немислимо допустить, чтобы на Руси, где уже несколько веков было христианство, мог иметь место в конце XV в. массовый переход в еврейство, отрицательное отношение к которому сознательно воспитывалось в течение веков той же Византией.

При таком представлении о ереси естественно возникает второй вопрос: откуда появилась еврейская окраска в ереси, почему религиозный рационализм принимал еврейскую окраску, по крайней мере иногда, и в глазах современников?

Вопрос этот находит наиболее удовлетворительное себе разрешение в истории евреев в Европе и в частности еврейской пропаганды в России.

²⁸⁶ См. Сочинения, I, очерк шестой «Отреченных книг в России».

Еще в Киеве в древнее время чувствовались какие-то отношения к евреям. В житии Феодосия Печерского говорится, что не раз ночью уходил он из монастыря в еврейский квартал города для споров с иудеями о вере, видя в этом для искренне верующего христианина подвиг. Известное место легенды о крещении Владимира (по которой и евреи предлагали свою веру, которая только что получила распространение среди крымских хазар) может быть сочтено отчасти также отзвуком реальных, ближе нам не известных отношений евреев к христианам на русской территории. Появление «Толковой Палеи на иудеев» (представляющей, как мы знаем, большей полемический трактат, появившийся на Руси, по-видимому, в половине XIII в.), иудейский хронограф — факты, подтверждающие существование каких-то столкновений с еврейской пропагандой еще в киевский период. Евреи, о которых говорится в киевском периоде, были, по-видимому, евреи крымские, южные. Позднее, с XV в., нам приходится иметь дело с евреями западными. Теперешние русские евреи появились сначала в Литве и Польше, чему служили причиной события на Западе: в XII в., во время крестовых походов, при подъеме религиозного настроения на Западе отношения к евреям сильно обостряются; захват же евреями интеллигентных профессий: купеческих, докторских и других, сверх того возбуждал сильное недовольство против них на почве экономической; и с XII—XIII вв. история начинает отмечать еврейские погромы в Западной Европе. Спасаясь от преследования, еврейство ищет новых мест для жизни и деятельности на востоке. Этим-то и объясняется то обстоятельство, что в XIII и XIV вв. евреи появляются сперва в Польше, а затем и у нас на Руси, главным образом западной и южной (в XV в.). Они пристраиваются здесь к городам, как к центрам промышленности, и принимаются за свои промышленно-коммерческие дела. Этим можно объяснить, почему с литовским князем пришли в Новгород и евреи, которых сюда влекли, вероятно, торговые, денежные дела. Обстоятельства, подготовившие появление пропагандистов-евреев в Новгороде — это сношения его с Литвой и Киевом: Новгород, теснимый Москвой с ее объединительно-подчинительной политикой, всячески стремится сохранить свою самостоятельность. Нужны были вооруженные усилия, чтобы заставить его покориться. XV в. — это век походов на Новгород, век давления на его устои, это — тяжелая эпоха умирающего города. Велась отчаянная последняя борьба против Москвы, борьба, сказания о которой сохранились и в исторических песнях, и в наслоениях старшей эпике, и в религиозных сказаниях (Чудо о Новгородской иконе), и в летописях. Новгород, сиюсь сохранить самобытный, самостоятельный свой строй, ищет помощи сперва у тверского князя, пока тот обладал политической самостоятельностью и силой. Когда же к XV в. Тверь вошла в состав Московского государства, Новгород обращается за помощью к князю литовскому и Польше, тогда уже объединенных в своей враждебной политике относительно Москвы. Происходит тайное посещение Новгорода одним из младших литовских князей Михаилом Олельковичем, братом киевского князя Симеона, устроенное польским королем Сигизмундом. Сам же Новгород в XV в. еще представлял видный центр торговли с Западной Европой, менее других пострадавший при разгроме

юга Руси. Внешние сношения его с Европой выражаются торговыми сношениями со Швецией, Норвегией и Данией, отчасти с Германией.

Таким образом, Новгород для торговых людей несомненно представлял большой интерес, чем и можно объяснить появление Схарии и Самуила (может быть, киевских банкиров) в свите литовского князя, приехавшего в Новгород по политическому делу. Когда стало выясняться, что успех миссии литовского князя сомнителен, спутники отделили вопросы политические от своих торговых интересов. Оставаясь некоторое время в Новгороде и заметив недовольство церковными порядками, к тому же идущими из враждебной Москвы, после движения стригольников, они поспешили этим воспользоваться. Они пытаются использовать в своих интересах то рационалистическое настроение, которое наметило стригольничье движение, и которое не заглохло после репрессий, а только примолкло. Для них неважно было совратить христиан именно в иудейство, так как было бы безумием с их стороны — стремиться обратить в иудейство страну, уже несколько столетий исповедовавшую христианство; ни Схарию, ни Самуила нельзя в этом обвинять. Мало подготовленное ранее рационалистическое движение искало формы; эту форму, построенную на иудейской науке, ближе всего им известной, с другой стороны, уже воспринявшей многое западноевропейское, и давали теперь пропагандисты рационализма, привлекая к себе внимание и получая возможность извлекать из этого выгоды в материальном отношении. Еврейство в результате получило значение формы, отчасти материала, из которого слагались взгляды рационалистов. Несомненно то, что сами русские рационалисты, все-таки воспитанники формального, некритического направления в жизни Московской Руси, не всегда отличали от содержания и правильно понимали форму, захватывая и усваивая с нею и чисто еврейские элементы, не сознавая их догматического смысла. Современники же, полемисты, также мало отличавшие сущность от оболочки, склонны были к преувеличению. В результате получилось, что ересь, будучи в основе рационалистической, развивалась при помощи культурных людей, именно евреев, и получила еврейскую окраску даже там, где в еврействе не было и надобности. Эту-то окраску многие специфические элементы еврейства, вошедшие в ересь, противники ее поняли, как чистое еврейство и отрицание сущности христианства; возможно также, что были и случаи если не уклонения в жидовство чистое, то увлечения через меру формами иудейства (например, обрезание, в котором обвиняли еретиков, перемена христианского имени на ветхозаветное библейское). Противники ереси невольно и, понятно, могли обобщать и на самом деле обобщали частные случаи. Кроме того, ересь, по показаниям самих современников, чем-либо однообразным, стройным не была: они сами различали разные ереси, которых держались разные лица, но обобщали их общим термином «жидовства». Одно же, что действительно было общим всей ереси — рационализм.

Рационалисты требовали прав для разума рядом с элементами веры, даже отдавая скептически преимущество разуму, а старая византийская догма не давала этого, как раз низводя чуть не к нулю этот разум в пользу веры; между тем еврейская религия и тесно с ней связанная эклектическая еврейская научная мысль отличались большим рационализмом. Богословие

евреев являлось наукой ученого еврейства и давало потому свежую атмосферу, которой искали люди, подавленные старой, затхлой обстановкой с исключительным господством веры и авторитета. Усилия, направленные в сторону науки, пытаются подорвать это господство во всех проявлениях действительной жизни веры, требуя сознательного отношения к окружающему. На этой почве возникает сперва борьба житейская, бытовая, а затем полемика литературная между жидовствующими и православными, полемика, носившая более или менее уже ученый характер, благодаря тону, заданному более культурными и иначе, нежели византисты-москвичи, воспитанными людьми, вкусившими уже «прелестного разума».

Геннадий, епископ Новгородский. Московское правительство, узнав о ереси от одного из своих главных агентов, епископа новгородского Геннадия, по его же настоянию пробует подавить движение силой, репрессиями, подвергая преследованиям и казням еретиков (о них подробно рассказывает Иосиф Волоколамский); но дело подавления умственного движения такими средствами не удавалось: еретики стали лишь осторожнее, еще тоньше повели пропаганду; они успели найти себе связи в Москве (сюда, не зная, конечно, о ереси их, перевел главных ересеучителей, попов Дениса и Алексея, сам великий князь, прельщенный их умом и ученостью), даже при великокняжеском дворе: Федор Курицын, думный дьяк великого князя, Истома, Сверчок, крестовые дьяки великого князя, архимандрит чудовский Зосима, впоследствии митрополит, даже кое-кто из самой княжеской семьи, были сторонниками взглядов жидовствующих, во многих отношениях многому из их направления сочувствовали. Гонимые в Новгороде еретики спасались в Москве, ведя пропаганду и здесь. Пойманные, изблеченные, они защищали свои взгляды, критикуя взгляды православных, защищали умело и энергично. Ясно, что силой справиться с ересью было нельзя, надо было бороться на другой почве: этой почвой была литература. Таким образом ересь жидовствующих оказалась связанной с литературой и среди православных вызвала движение литературное в определенном направлении и, сверх того, внесла свою своеобразную литературу в общую русскую. Поэтому некоторые моменты этой борьбы должны быть отмечены, как дающие объяснение явлениям литературным.

Так, еретики опирались в своих спорах с православными на священное писание, по преимуществу (если даже не исключительно) Ветхого Завета. Их критика заменяла схоластику византийско-московских начетчиков более сознательным отношением как к вопросу спора, так и к средствам доказательства. Московские правоверные ученые в этой полемике с первых же шагов почувствовали всю слабость своих аргументов и способа пользования ими против аргументов и метода еретиков, которые оказывались тонкими диалектиками. Так, когда началась эта полемика, обнаружился поразительный факт, показавший, что у представителей православного христианства в распоряжении не было даже полного собрания священного писания, этого самого авторитетного и сильного средства для борьбы. Московская Русь, как оказалось, до сих пор пользовалась почти исключительно священным писанием в том объеме и составе, в каком было оно переведено еще Кириллом и Мефодием; а это писание, как известно, предназначалось главным образом

для чтения в церкви применительно к богослужению. Все непосредственное знакомство православного христианства Московской Руси с Ветхим Заветом (а он, разумеется, был особенно важен теперь при полемике с жидовствующими) ограничивалось Пятикнижием (реже Восьмикнижием) и немногими другими отдельными книгами Ветхого Завета, и то не всегда в чистом виде, а в виде соединения с толкованием (такими преимущественно были книги пророческие). Главная же книга, заменявшая отчасти все книги Ветхого Завета, была «Паримейник» — богослужбная выборка из Ветхого Завета; за ней следовала «Псалтырь», а затем уже Пятикнижие или Восьмикнижие и «Пророки толковые» — все книги, сравнительно мало распространенные. Это и обнаружилось при полемике с еретиками: иудействующие ссылались на такие книги Ветхого Завета, которые не были доступны московскому православному полемисту, ибо их не было в славянском переводе, хотя они и известны были ему по имени из канона священного писания, из индексов «книг истинных». Православные не владели, иначе сказать, даже всем материалом Ветхого Завета. В конце восьмидесятых годов XV в. Геннадий, вступив в литературную борьбу с еретиками, естественно, почувствовал этот важный недостаток. Мало того, он указал, что у иудействующих есть уже в своем переводе, ими самими или через их посредство сделанном, те книги священного писания, которых не было у православных.²⁸⁷ Для уравнивания, хотя бы в этом отношении, шансов в борьбе и православные должны были иметь эти книги. С целью узнать, не найдутся ли где-нибудь переводы этих книг на Руси в списках, независимых от «жидовских», Геннадий рассылал по церквям и монастырям грамоты с просьбой прислать ему, если где-либо окажутся, подобные книги. Правда, Геннадий частью нашел эти книги, но всего Ветхого Завета собрать готовым так и не удалось: его не оказалось целиком в прежней русской литературе. Видя, что на Руси нельзя подобрать полный список книг Ветхого Завета, Геннадий тем не менее энергично берется за дело. Решившись создать своими средствами такой полный текст, он созывает переводчиков для немедленного перевода недостающих книг на славянский язык. Одновременно производится частичное исправление старых переводов путем сравнения их друг с другом, сверкой их с имеющимися иноземными текстами. Сделать последнее было необходимо также в интересах той же борьбы с жидовствующими, особенно при склонности православных к буквалистическому толкованию текста священного писания: распространяемое путем переписывания священное писание с течением времени сильно изменялось в чтениях, частью в связи с изменениями самого старославянского языка в устах русских переписчиков (понятного, но все-таки чужого для них), частью вследствие невежества писцов-ремесленников. Чтения переводов, сделанных для себя жидовствующими частью с еврейских оригиналов, также отличались от чтений (восходящих к греческому оригиналу) у православных: необходимо было иметь православным правильный однообразный текст. Этого можно было достичь лишь при научной работе

²⁸⁷ Действительно, у «еврействующих» были в обращении свои переводы книг Ветхого Завета: некоторые из них мы теперь знаем, например, книга Даниила пророка, Притчи, Плач Иеремии. О них см. *И. Е. Евсева*, Книга пророка Даниила в переводе жидовствующих (Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1902 г., кн. 3).

с греческим текстом в руках и путем сличения отдельных списков переводов. Знания греческого языка среди русских, давно уже порвавших живые связи с Грецией, а также греков, знавших хорошо по-славянски, равно как и греческих рукописей в распоряжении Геннадия не было; не было и среди православных русских людей достаточно подготовленных к такому, во всяком случае, серьезному, трудному делу; дело же было в силу современных обстоятельств спешное. Приходилось искать помощи вне обычной православной грамотной массы. Поэтому нашедшиеся старые тексты, как сохранившиеся менее искаженные временем чтения, сперва сверяются между собой, затем сравниваются с латинскими, реже еврейскими, чаще немецкими при помощи людей русских, в силу обстоятельств изучивших западные языки, людей западных, оказавшихся случайно в России, а также самих жидовствующих, если удавалось их привлечь на свою сторону. Кроме того, извлекаются библейские тексты (например, пророков) из «толковых» текстов. Латинские тексты, немецкие, еврейские служат источником и для перевода недостающего; так, две книги Паралипомена, три книги Ездры, книги Немеии, Товии, Иудифь, Премудрость Соломона, две Маккавейские — переведены с латинского, книга Есфирь — с еврейского, надписания псалмов, которыми они снабжаются в западных библиях, сделаны были с немецкого.²⁸⁸ Из «толковых» текстов берется толкуемый текст, толкования выбрасываются, и таким образом составляется сплошной библейский текст. Так, за переводами пришлось обратиться на Запад, отчасти к тем же «евреям», то есть к тем, кого считали чужими, считали ниже себя по правоверию, даже врагами, с направлением которых шла главная борьба. В конце концов такой пестрый, зато полный по составу текст Библии все-таки был изготовлен благодаря энергии Геннадия. Таким образом, первое крупное столкновение с представителями западного течения свелось для православных к уступке и отчасти влиянию в их среде того же Запада, к которому они привыкли относиться не только опасливо, но и отрицательно, как к неправоверному.

Вопрос исправления книг — вопрос трудный; он тянется с XV в., проходит XVI, XVII и доходит, наконец, и до настоящего времени. Этот вопрос был особенно сложен и труден в XV в. во время полемики с жидовствующими. Как известно, наше священное писание восходит к греческому оригиналу. Последнее обстоятельство требовало, чтобы лица, занявшиеся пересмотром книг священного писания, были знакомы с греческим языком и не были чужды филологических знаний. Подыскать таких лиц в XV в. было делом нелегким. Все взгляды, разумеется, были обращены на духовенство, как на класс, который по своему положению, характеру деятельности должен был бы быть знаком с этим делом; но оно оказалось не выше других сословий. Отовсюду слышались жалобы на малограмотность, а то и вовсе на безграмотность духовенства. Сам Геннадий, не найдя способных борцов с ересью в среде подчиненного ему духовенства, рассказывает с горечью, как приводили к нему ставиться в попы мужика,²⁸⁹ которого — говорит Геннадий —

²⁸⁸ Дмитрием Герасимовым; см. *А. И. Соболевский*, Переводная литература Московской Руси, изд. 2, стр. 186.

²⁸⁹ Выборное начало в то время еще не вполне было устранено в приходе: прихожане сами выбирали себе кандидата и представляли для посвящения и утверждения местному архиерею.

«заставишь читать, а он и шагу ступить не умеет». Таким образом, обязанный быть просветителем народа духовный класс сам был едва грамотен. Все образование рядового духовенства сводилось к заучиванию наизусть текстов, необходимых для богослужебной практики, или к простой грамотности. Правда, встречались люди сведущие и превышающие своей образованностью других, но таких людей было очень мало, да и самой их образованности, очень близкой к начетничеству, было недостаточно для такого сложного дела, как исправление книг. Сравнение же между собой одних старых текстов перевода, доступное грамотным людям, также не гарантировало восстановления правильного чтения: старые тексты сами не представляя надежных документов, так как в них самих были всевозможные изменения и искажения, накопившиеся веками же; выбор лучшего чтения определяется только оригиналом перевода, то есть греческим текстом, а этот последний оставался недоступен начетчику. Помимо искажений и изменений, к концу XV в. распространены уже и различные редакции текста священного писания, в разное время появлявшиеся в славянских переводах; уяснение же их взаимоотношений вело опять-таки к различным греческим же текстам.

Результаты переводов и правления времени Геннадия дошли до нашего времени. В рукописи 1499 г. (в Московской Синодальной библиотеке) дошла до нас известная «Геннадиевская Библия», могущая служить живым свидетельством описываемой эпохи. В ней мы видим текст священного писания, а на полях «гlossы», то есть замечания о некоторых словах, исправления читаемого в тексте. Вся работа показывает, что перевод сделан не обычными русскими людьми, а западными или, во всяком случае, знакомыми с западными языками и отчасти приемами филологической критики, на что указывает то обстоятельство, что иногда латинские и немецкие слова оставались без перевода, только написанные русскими буквами, стоят часто рядом с соответствующими русско-славянскими: окончательно выбор выражения сделать не решались, хотя необходимость исправления данного места уже определилась. И действительно, в числе сотрудников Геннадия по устройению полной Библии мы видим какого-то латинского монаха Вениамина («родом славянин, а верою латинянин», вероятно, случайно оказавшийся в Новгороде), толмача Дмитрия Герасимова (дьяк-переводчик по делам сношений наших с западными государствами, человек западного образования, и кроме этого занимавшийся, как увидим, специально переводами с латинского и немецкого по заказу правительства).

Таким образом, в XV в. в сердце России, чуждавшейся Запада, как иноверного, еретического по рекомендации византийских учителей, было внесено силой обстоятельств самой жизни влияние Запада, да еще в такую важную область, как священное писание.

1492 г. В истории этого времени был еще факт, свидетельствовавший о том же, равно как и о том тяжелом положении, в котором оказались православные русские и выход из которого могли дать только наука, просвещение, а они могли быть получены лишь оттуда же — с Запада. Конец XV в., именно 1492 г., считался критическим в жизни человечества, так как исполнялась от сотворения мира седьмая тысяча лет (5508 лет до н. э. + 1492).

После этого, по всеобщему на Руси убеждению, должна была неминуемо наступить кончина мира, второе пришествие Христова, Страшный суд. Само летосчисление в пасхалиях, в свое время принесенных к нам из Византии, оказалось доведенным только до 1492 г., что еще более поддерживало это представление.

Учение о кончине мира во время, определяемое знаменательным годом, не было новым. Еще в древности христианская церковь знает так называемый «хилиазм», то есть мнение, что тысячный год — последний год в жизни народов. Эту же тысячу лет понимали различно; одни вели ее от основания Рима, а другие — от Рождества Христова, третьи считали каждую тысячу от сотворения мира. В такие моменты всякий раз воскресало в представлении людей, даже сравнительно культурных, убеждение, что наступит кончина мира именно в этот год. Действительно, следы хилиазма есть уже в Апокалипсисе; также около 1000 г. от Рождества Христова в западной литературе видно отражение этого мнения. Это-то народное верование в близкую кончину мира оживает и к 1492 г. Кроме того, все события этой эпохи носили такой характер, что допускали, при отсутствии в средние века критицизма, при преобладании элемента веры, при склонности везде видеть таинственный указующий перст Божий, подобные толкования. Прежде всего, в 1492 г. исполняется не просто одно из тысячелетий от сотворения мира, а заканчивается седьмая тысяча лет. На вопрос, почему мир должен существовать именно 7000 лет, а не больше или меньше, отвечали, исходя из веры в мистическое значение цифр: здесь и само число «7» играло существенную роль; оно давно имело в народных верованиях мистическое, таинственное значение (7 таинств, 7 смертных грехов, 7 даров святого Духа, 7 небес, 7 чинов ангельских, 7 дней в неделе, семь седьмин Даниила и т. д.); такая роль числа «7» унаследована Европой была, вероятно, давно от восточных народов (ассирийян и вавилонян или семитов вообще) и пользовалась общим признанием на Востоке и на Западе.

Подобно тому, как было в 1000 г., убежденные в наступающей кончине мира люди и теперь пробуют в событиях ближайшего времени найти указания на предстоящее светопреставление. Сам же вопрос о кончине мира и независимо от этого интересовал все народы во все времена. В священном писании Нового Завета по этому поводу точных указаний нет; еще во время Христа апостолами был затронут вопрос, при каких обстоятельствах наступит кончина мира? Христос в ответ обрисовал ученикам картину предшествующих событий в мире, то есть указал некоторые признаки, по которым можно судить о близости кончины мира. Признаки эти следующие: повсеместное распространение Евангелия, общественные бедствия, междоусобные брани и т. п. (см. Евангелие от Матфея, гл. 24). Апокалиптической и в то же время эсхатологической литературой была богата и поздняя (последняя) литература евреев (она же — в то же время и раннехристианская), каковы «Книги Еноха», апокрифические «Откровения Даниила», «Заветы патриархов» и пр. Иной, уже христианский источник верования о конце мира находили себе в Апокалипсисе Иоанна Богослова, написанном во II в. н. э. как пророческая новозаветная книга, он много уделяет места вопросу о кончине мира. Он, полный мистицизма, иносказания, загадочного

и вместе поэтического, оказал большое влияние на всю христианскую эсхатологическую литературу. Вслед за ним возникают и другие подобные ему «откровения», например, «Откровение Мефодия Патарского о последних веках», новые редакции «Откровений Даниила»; около 1000 г. возникает в Византии поэтический памятник «Житие Андрея, юродивого Цареградского». Около этих памятников, а также около дидактико-повествовательных, вроде слов Ефрема Сирина о Страшном суде, Ипполита об антихристе, Палладия Мниха и т. п. (давно уже бывших, кстати сказать, в славянских переводах, распространенных и на Руси), группируются еще многие произведения, трактующие о последних судьбах человечества; таково, например, пророчество Льва Мудрого, связывавшее, подобно Мефодию и «Житию Андрея Юродивого», кончину мира с судьбами Византии, видение Стефана Лазаревича, касающееся судеб южного славянства и вместе кончины мира, и многие другие. С переводами этих сочинений на славянский и русский языки и у нас постепенно накапливается литература с обильными рассказами о близкой кончине мира. Во всех почти подобных произведениях яркой полосой проходит стремление возможно отчетливее, точнее (якобы) представить те события, которые должны предшествовать, и которыми должно сопровождаться это мировое событие. Причина этого понятна: по этим подготовительным событиям можно было заранее судить, предугадать приближение самого главного момента — кончины мира и Страшного суда — и соответствующим образом подготовить себя к этому страшному моменту. Невольно так настроенная верующая мысль, не защищенная критическим, трезвым отношением к действительности, внимательно присматривалась к событиям современности, боязливо и тоскливо стараясь угадать ответ на мучительный вопрос, находя аналогию между происходящим и долженствующим произойти, по словам писаний, перед кончиной мира. Так было и накануне 7000 г., в конце XV в. нашей эры. Действительно, конец XV в. людей, мало-мальски склонных к суевериям и, главное, не обладавших способностью отнестись критически к переживаемому, полных слепой веры и скудных знанием, мог навести на грустные размышления. Большинство произведений, популярных около этого времени, как раз свидетельствуют именно об этом. Рассказы этих произведений как бы находили себе совпадение с современными событиями. К половине XV в., в 1453 г. христианская Византия заканчивает свое существование, та Византия, с судьбой которой связана целость и чистота христианства в сказаниях, и это явилось толчком для того, чтобы появилась вновь мысль о близком наступлении царства антихриста, ознаменованного осквернением веры дикими сыроядцами, а за ней и о Страшном суде Христовом. Мысль эта была основана, главным образом, на популярном «Откровении» Мефодия Патарского. Мефодий Патарский, между прочим, говорит, что при начале кончины мира замурованные когда-то Александром Македонским в Кавказском ущелье «скверные» народы вырвутся оттуда под предводительством Гога и Магога и осквернят все святое на земле: их отождествили с турками, гибель мира связана с гибелью Константинополя, когда-то полного всякой святости, носителя чистоты веры. Появление в Малой Азии, а потом и на Балканском полуострове турок, народа страшного, дикого,

малоизвестного до того времени, действительно напомнило многим выход замурованных на Кавказе нечистых народов легенды. Сопоставляя этот факт с окружающими событиями, склонный к суеверию человек невольно приходил к мысли, что значит, правда, близка кончина мира. То же говорили ему Ефрем Сирий (его «Слово о Страшном суде»), житие Андрея Юродивого, сказания Ипполита Римского и др. Уважаемые эсхатологические писания, вместе со священным, говорили о повальных болезнях, гладах, которые должны предшествовать «последним» временам: в конце XV в. на Руси эти бедствия были налицо, еще сгущая и без того безотрадный взгляд в страшное будущее.

По мере приближения 1492 г. эсхатологическая литература все более и более выступала вперед: появляются новые редакции старых памятников, трактующих о кончине мира, все более и более претендующие на роль комментария современных событий. Среди людей начинает царить тяжелое подавленное, близкое к отчаянию настроение, отзвуки которого мы видим в тогдашних рукописях; такова, например, приписка в старой пасхалии вслед за 1492 г.: «Здесь страх, здесь скорбь; какой был круг в распятии Христовом, такое же лето явилось и на конец, когда ожидаем мы всемирнаго Твоего пришествия».

Источник такого подавленного настроения коренился в формальных по преимуществу отношениях к сведениям литературы, в отсутствии умения различать авторитетное известие от неавторитетного, важное — от неважного, иначе — в отсутствии критицизма, этого рычага разума, в преобладании веры над разумом.

Со стороны же жидовствующих, не разделявших или уже освободившихся значительно от односторонности московско-византийской рутины, замечалось при этом угнетенном настроении масс стремление всячески опровергнуть широко распространенную уверенность в близкой кончине мира и в то же время извлечь из этого пользу для придания веса своему учению. Как люди, обладающие уже значительным сравнительно с другими образованием, а главное, настроенные рационалистически и скептически, они изыскивали всевозможные способы для достижения своих целей, основываясь на данных и своей литературы, получившей отдельные элементы из еврейства. Так, они утверждают, что следует отдать преимущество, как более правильному, еврейскому летоисчислению, по которому до Рождества Христова от сотворения мира считается не 5508 лет, а только 3761, как это-де и указывалось в «жидовском» «Шестокрыле», а это прямо говорит, что нечего еще бояться наступления кончины мира в скором времени, так как срок далеко еще не вышел, в запасе еще 1747 лет; они громко и смело выражают уверенность, что их мнение оправдают сами события, и что такие авторитеты в глазах православных, как святой Ефрем Сирий и др., на деле ошибаются, а потому не заслуживают того безграничного доверия, которым их наделяли. Этого одного даже уже достаточно, чтобы привлечь на свою сторону запуганное воображение многих колеблющихся между страхом и надеждой. Между православными и жидовствующими начинается полемика по этому вопросу. Православные дают один совет: начинать готовиться к Страшному суду, так как священное писание (а этот термин понимался широко, обнимая собой

большой круг церковно-учительной литературы) указывает де на это ясно. А жидовствующие в ответ на это стараются уверить, что православные писатели не заслуживают большого доверия к себе, и что «Слово о Страшном суде» Ефрема Сирина, говорящее о кончине мира, заключает в себе ложное, ошибочное мнение, либо не принадлежит Ефрему. Спор постепенно разгорается и становится заметным для очень многих. К нему начинают прислушиваться те из православных, которые, находясь в угнетенном состоянии, искали хоть в чем-нибудь ободрения. И вот этот самый ободряющий элемент и вносился жидовствующими в настроенные так пессимистически умы окружающих. Как представители рационального направления, жидовствующие сознательно не придавали значения 1492 г. Между тем угнетенное состояние православных к концу этого года достигло своего апогея... Наконец, благополучно проходит 1492 г.: Страшный суд не наступил, события Московского государства указывают, наоборот, не на гибель мира и Москвы, недавно только ставшей «третьим Римом», сменившим «второй» (Византию), павший за свои прегрешения в руки неверных, а на развитие политического могущества России и на широкое развитие религиозных московских идеалов. Факты сами доказали, таким образом, что тревога была напрасной; а тревогу эту создали писания, авторитету коих верили как священному писанию. Многие из православных тут же заключили, что, значит, писание, уверявшее в близкой кончине мира, заключало в себе явную ложь. Жидовствующие, заметив такое настроение среди православных, не замедлили воспользоваться этими обстоятельствами, как крайне удобной почвой для своей пропаганды. И действительно, после 1492 г., несмотря на строгие мероприятия против жидовствующих, состоявшие в сожжении, в казнях, предании позору и пр., ересь не падает, но приобретает еще бóльшую силу и еще бóльшее число сторонников. Рационализм рос, западное влияние крепло.

В самом же начале XVI в. заметно изменился и сам характер ереси; так, черты чисто еврейские, резко иногда прорывавшиеся, затемняются, отходят на второй план, и ересь принимает характер все более и более чисто рационалистический. Дело завершилось тем, что представители этого направления провозгласили права разума. Появился лозунг: «душа самовластна, заграда ей вера»: душа, то есть разум, не подчиняется вере в авторитет и должна иметь право на самостоятельное существование.

Так возникал рационализм религиозный и научный, возникал так же, как и в Западной Европе эпохи Возрождения. Почему же рациональное направление не принесло столь обильных, как на Западе, плодов на Руси, почему никак не могло оно оторваться от религиозной области? Ответ на это один: у нас нечему было возрождаться, у нас не было античной литературы, не было связи с древним миром и его культурой; средневековое религиозное воззрение, византийское, односторонне развитое малокультурным обществом, еще сильнее господствовало у нас, нежели на Западе. Для возрождения нужна была сравнительно высокая культура, а ее-то у нас и не было. Поэтому у нас рационалистическое направление, как выражение недовольства умственным состоянием общества, вспыхивает гораздо позже и не столь интенсивно: процесс освобождения мысли от исключительного господства церковного учения идет медленнее, дольше не может порвать связь с кругом церковности.

Ересь жидовствующих несла в себе западное влияние, так как недовольство жизнью впервые было сформулировано на Западе. Это западное по месту зарождения направление, постепенно двигаясь на восток и все слабее, переходит на Русь; однако говорить о непосредственном влиянии эпохи Возрождения на Русь никоим образом не приходится, так как между Русью и умственными центрами Запада лежала громадная полоса Польши, Литвы, плохо усвоивших начала культуры, да и подготовки соответствующей для восприятия в прошлом Руси не было. В Германии гуманизм появляется довольно скоро, в Польше расцвет его падает на первую половину XVI столетия. Движение идей Возрождения идет по направлению к востоку, но целиком дойти до России эти идеи все-таки не могли. Объяснение этого можно видеть в следующем: крупными деятелями ереси жидовствующих на Руси являлись выходцы с Запада, евреи западной Руси или же русские люди западного направления. Однако евреи скоро перестают у нас быть носителями идей эпохи, подготовившей на Западе возрождение. Само свойство еврейской культуры далеко от чисто научного характера, носит преимущественно практически-утилитарный. Евреи не особенно увлеклись идеями Возрождения; они руководились ими постольку, поскольку эти идеи соответствовали их практическим, утилитарным целям.

После 1492 г. ересь жидовствующих, как уже сказано было раньше, утрачивает специфическую еврейскую окраску. Рационалистическое движение расширило круг деятельности и скоро перебралось в Москву. Оно захватило и здесь, как и в Новгороде, главным образом, интеллигентный класс московского общества, отчасти класс правящей аристократии, много лиц, близких к великому князю. Захвачено этим движением было отчасти и духовенство как класс, особенно в столице, более развитой; в том числе был и сам московский митрополит Зосима. Противники на него возводили обвинения в принадлежности к ереси жидовствующих, его считали ставленником «жидовской» партии, во главе с «еретиком» — думным дьяком Федором Курицыным. Православная партия не остановилась даже перед обвинением Зосимы в пьянстве, богохульстве и разврате: говорили, что и он называл иконы идолами и всячески издевался над священными изображениями. Происки партии имели успех: Зосима был низложен с митрополичьей кафедры, как говорилось в указе, за различные допущенные им «непотребства и слабости». Следует, однако же, заметить, что все сведения о принадлежности Зосимы к жидовской ереси идут из лагеря противников Зосимы. Зосима, кажется, не был, в сущности, еретиком, хотя и сочувственно относился к некоторым пунктам «жидовского» учения. Что же касается обвинения Зосимы в надругании над святыми изображениями, то ничего подобного, может быть, не было. Может быть Зосима просто порицал русские религиозные привычки. Сам Зосима не считал себя жидовствующим, на что указывают постановления созванного им собора (1490 г.).²⁹⁰ Его рационализм, требование умеренности по отношению к еретикам дали повод отнести его целиком к жидовствующим.

²⁹⁰ Постановления собора изданы С. О. Долговым в Чтениях Общества истории и древностей российских, 1902 г., III.

ЛИТЕРАТУРА ЭПОХИ ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Рядом с трудами Геннадия по переводу священного писания стоят работы представителей рационалистического направления. Рационалистов не могли удовлетворить старые переводы священного писания: существовавших было недостаточно; существовавшие же переводы, кроме того, страдали искажениями, о чем, конечно, знали жидовствующие не хуже православных; сверх того, оригиналы еврейские и греческие не везде сходились, а тем более от своего первоисточника — еврейских книг — отступали славяно-русские списки, восходящие к греческим оригиналам. Это обстоятельство вполне объясняет, почему в конце XV и в начале XVI вв. появляются упомянутые выше новые переводы священного писания с еврейского языка, например, переводы «книг Царств», книг пророческих и учительных Ветхого Завета, книги пророка Даниила, Эсфири и двенадцати малых пророков. Новые переводы священного писания обнаруживают такие же типичные особенности в языке, как и сделанные жидовствующими переводы светских произведений; они носят черты западнорусского или южнорусского происхождения, так как делались, по-видимому, или западнорусскими переводчиками, или южанами, разделявшими взгляды жидовствующих, либо евреями, выучившимися русскому литературному языку на юго-западе, где было главное гнездо первоначальных пропагандистов ереси. Переводы эти несут на себе следы пользования текстами западными и еврейскими, но также и старыми, притом южнославянскими, переводами (вероятно, более доступными на юге России, нежели на северо-востоке). Это западно-еврейское влияние обнаруживается из латинизмов и гебраизмов в их языке, а также из того, что, например, тексты делятся не только на главы (как в западных текстах) и зачала (как на востоке), а также на так называемые «параши», то есть отделы, приспособленные к еврейскому богослужению. Какая-то связь с южным славянством сказывается в том, что рядом с этими чертами сквозят (правда, слабо) и болгаризмы; объяснения этой связи мы пока не имеем, кроме указанного выше предположения. Если всмотримся в переводы жидовствующих, то увидим, что в них довольно ясно отразилось участие еврейской пропаганды. В эпоху ереси жидовствующих появляются и у нас в переводе кое-какие специальные иудейские книги для отправления богослужения, которое, по-видимому, пробуют привить на Руси жидовствующие в противовес, в замену отвергаемого христианско-православного, а может быть, его пробуют завести и увлекающиеся чересчур и русские еретики. Так, до нас дошел один текст из такого рода писаний: это так называемая «Псалтырь жидовствующих» в переводе какого-то Феодора.²⁹¹ Последняя представляет не обыкновенную нашу псалтырь, а собрание еврейских богослужебных молитв, написанных по образцу псалмов, почему она и получила, надо думать, название также псалтири. Свидетельство об этом мы находим у того же архиепископа Геннадия, который жаловался на то, что жидовствующие упот-

²⁹¹ Ее надо отличать от обычного псалтырного текста с особыми — «жидовскими» — толкованиями; этот последний текст непосредственно нам не известен: лишь есть сведения о существовании его у «жидовствующих».

реблюют какие-то еврейские песни, испорченные (испроващенные) псалмы. Геннадий прибавляет, что ему удалось достать от какого-то дьякона Луки, прежнего еретика-жидовствующего, список еретических песен, называемых псалмами. По-видимому, эти «псалмы» и дошли до нас в списке. Псалмы и в этом списке делятся на группы (кафизмы) и носят надписания, подобные псалмам Давида; так, например, некоторые из них озаглавлены: «псалом Иосафа», «псалом Соломона» и т. п. Если мы возьмем до сих пор употребительный в синагогах еврейский молитвенник («Махазор»), то мы найдем там большинство псалмов, употреблявшихся нашими жидовствующими в XV–XVI вв.²⁹² Таким образом жидовствующие попытались внести кое-что новое даже в такую область, как литература сугубо церковная. Но здесь, конечно, большого успеха эта их деятельность иметь не могла ввиду совершенно прочно и ясно сложившихся потребностей литературы в этом отношении; но и совершенно отрицать роль их и в этой области нельзя: они не только вызвали потребность дополнить то, что отсутствовало века, но дали отчасти и средства пополнить эти пробелы, как это показала история Геннадиевской библии. И в других областях православной литературы ересь и ее литература сыграли роль возбудителя, а потому и не лишены значения. Таким образом, значение литературы жидовствующих сказалось, во-первых, в том, что она увеличила собой число памятников, обращавшихся на Руси, на этот раз идущих из новых источников (западных, еврейских), и во-вторых, что ересь эта положила начало новому движению и в православной литературе, которое переходит и в XVI в.

ПРОТИВОЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Под влиянием борьбы с ересью появляется православная полемическая литература, прямо направленная против ереси; так, в 1496 г. появляется обширное, хотя и не искусное «Послание инока Саввы на жидов и на еретики» (издано в 1902 г., кн. 3, «Чтения Общества истории и древностей»). Сочинение это мало самостоятельное, компилятивное, ясно показывающее невысокое, в смысле научности и критичности, образование автора: исторических сведений о еретиках в нем мало, все оно состоит почти из сплошных цитат из первого и второго послания апостола Иоанна и в значительной своей части из дословных выписок из старой, нам знакомой «Толковой Палеи на Иудея», наконец, заимствований из Слова известного митрополита русского Илариона (XI в.) «о законе и благодати», сопоставляющего, как известно, (См. Порфирьева, I, стр. 366–367), иудейство (закон) и христианство (благодать). Таким образом, Савва опирается в полемике с еврействующими, отрицавшими не только христианскую богословскую литературу, но и Новый Завет, как раз на этот завет, и на писания, авторитетные для христианина — «Палею» и Илариона. Видимо, труд Саввы как полемика против еретиков цели не достигал; мог он пригодиться разве для православных,

²⁹² Эта «Псалтырь» издана целиком по двум сохранившимся спискам XV в. с моим введением в «Чтениях Общества истории и древностей» 1907 г.

в смысле укрепления убеждений колеблющихся, соблазняемых. В 1490 г. выходит «Соборное деяние против еретиков» митрополита Зосимы (издано там же, в «Чтениях» 1902 г.). Собор в литературе оставил след в виде двух памятников: во-первых, поучения митрополита Зосимы о еретиках, где он, изложив ход развития ереси в общих чертах, предостерегает от увлечения ересью православных, рекомендуя (характерно по-московски — обращая внимание на внешнюю сторону дела) не «приобщаться к еретикам ни делом, ни словом, ни ядением, ни питием, ни ризами, ни серебром, ни золотом, ниже в дом свой приимати... но повсюду благочестие проповедати...» Затем, второй памятник — «Соборный приговор» от лица Зосимы же — рассказ, как еретики были открыты и обличены, и как «все еретиков осудили (отцы собора), а священников из сана извергоша и всех вкупе от Св. Церкви отлучиша...» Потом вскоре же (в конце девяностых годов XV и первых годов XVI в.) на сцену выступает известный Иосиф Волоколамский, которого вызвал для борьбы с ересью архиепископ Геннадий. Иосиф Волоколамский²⁹³ является самым крупным, но таким же типичным, хотя и талантливым, представителем одностороннего, старомосковского направления, мысли и знания: он обладает огромной начитанностью в священном писании, переводах отеческой литературы и других писаний. В полемике с жидовствующими, в своей книге «Просветитель»²⁹⁴ (см. изложение ее у Порфирьева), он старался доказать неправоту своих противников, говоря почти исключительно цитатами из священного писания, правда, пользуясь преимущественно, но не исключительно, священным писанием Ветхого Завета. Подобренные по принципу буквального понимания цитаты из священного писания громоздятся друг на друга, поражая своим количеством, которому и сам автор, видимо, придает не последнее значение; между этими потоками цитат — рассуждения автора, но и в них он старается говорить не от себя, не своими словами, а словами и цитатами из авторитетных для него отцов и писаний церковных, искренне полагая, что его мысль, изложенная таким способом, будет убедительнее и для читателя и, конечно, лучше изложена. Все это объединено горячим убеждением в своей правоте и заранее уже составившимся убеждением в полной негодности всего, что он видит у противника: над доказательством преобладает обличение, упрек, над рассуждением — утверждение заранее готового положения. Если говорить о приемах полемики Иосифа Волоколамского, то мы должны указать на ее существенный недостаток: он при своей огромной начитанности выхватывал безразлично и из священного писания и остальной духовной

²⁹³ О нем специальная монография: *И. П. Хрущов*, Исследование о сочинениях Иосифа Савина (СПб., 1868); полезна также монография *П. А. Булгакова*, Преподобный Иосиф Волоколамский. СПб., 1865.

²⁹⁴ Как отдельное сочинение, «Просветитель» составил позднее; первоначально это были отдельные послания Иосифа к разным лицам по поводу ереси и борьбы с нею (Послание к Нифонту, епископу Суздальскому, брату Вассиану Санину, Сказания о еретиках, Послание к архимандриту Вассиану и др.) эти послания встречаются в рукописях и отдельно, еще не собранные под общим названием «Просветителя». При объединении отдельные послания претерпели редакционные изменения, но все же след такого происхождения «Просветителя» виден и в его обычном тексте.

«Просветитель» издан с обстоятельным введением в Казани в 1896 г. (третье издание); в нем всего 16 глав.

письменности (для него, но не для его врагов авторитетной) отдельные фразы, часто без всякой связи с контекстом, толковал их буквально, и на этом буквальном смысле выхваченной фразы строил свои выводы или, скорее, искал подтверждений заранее сложившегося мнения. Так он поступал и позднее, между прочим тогда, когда хотел оправдать жестокие меры, предпринятые духовными властями и правительством против ненавистных им еретиков, сославшись на отрывок из «Пролога» (о Льве Катанском), утверждая, что еретика не стоит убеждать, а гораздо полезнее прямо уничтожить. Однако книга Иосифа Волоколамского не достигла своей прямой цели: она ереси не ослабила, не уничтожила; причины этого мы можем видеть прежде всего в том, что автор ухитряется ничего не говорить от себя, а говорить все от лица отцов церкви, говорить выдержками из священного писания и предания, не относясь к ним критически, а нагромождая их по возможности больше числом на одну и ту же тему. Насколько авторитетны и насколько правильны были эти цитаты для его врагов, обо всем этом Иосиф Волоколамский не хотел знать: они для него были убедительны; положение противника он не опровергает, а отвергает.

Дмитрий Герасимов. В области научной, в которой ересь жидовствующих была особенно сильна, пропаганда жидовствующих также возбудила сильное движение и в среде православных. Жидовствующие, как мы знаем уже, ловко воспользовались увлечением православных суеверной идеей о близкой кончине мира для распространения своих собственных идей. Когда благополучно прошел 1492 г., православные оказались в смешном и крайне неопределенном положении. Пасхалия наша, перенесенная давно еще из Византии, кончилась этим годом, и отсутствие ее на дальнейшие годы было для православных очень чувствительно, так как пасхалия служит по своему смыслу регулятором всей церковной жизни, руководством и указателем передвижных праздников, группирующихся около Пасхи, и связанных с ними служб. Требовалось вычисление празднования Пасхи на следующие годы, иначе: надо было составить новую пасхалию; но средства для этого оказались крайне слабыми. Для составления пасхалии нужны были астрономические сведения, а их-то на Руси у представителей старого строя в то время как раз и не было. В результате получилось нечто странное с точки зрения последовательности: Геннадий, стремясь восполнить этот пробел, пришел к необходимости поручить составление пасхалии если не прямому последователю жидовствующих, то, во всяком случае, человеку, ближе стоящему к ним, поскольку ересь эта была выражением научных стремлений, связанных с Западом. Таким специалистом по части составления пасхалии оказался все тот же Дмитрий Герасимов, толмач, помогавший Геннадию составлять Библию. Это был по тому времени знаток западных иностранных языков; он служил по посольским делам, знал хорошо языки немецкий и латинский (средневековый, конечно, а не античный) и (не особенно хорошо) греческий. За эту близость к Западу многие современники подозревали его в связи с жидовствующими. По всей вероятности, это и было так — известная доля научного мышления (считавшегося в глазах православных ересью) не чужда Герасимову. Ему-то, когда Герасимов ехал в Рим по своим посольским делам, и поручает Геннадий навести справки о том, как и где добыть

пасхалию. Дмитрий Герасимов принялся за дело и скоро составил пасхалию на основании латинских источников (это так называемый «Миротворный круг» наших рукописей), тех самых источников, к которым православные относились, как к неправославным, с нескрываемым недоверием и даже враждой.

Кроме составления пасхалий, Дмитрий-толмач оказался нужным и для деятельности в другом направлении: физическая борьба православных во главе с Геннадием против еретиков почти не достигала никакой цели; суровые меры лишь раздували ересь, заставляя ее лишь действовать осторожнее, тоньше проникать в сознание, менее заметно себя проявлять. Причина этого лежала отчасти в том, что со стороны православных не было предпринято ничего убедительного для противников. Не было научных средств, имея которые, можно было бы достигнуть хоть малого успеха. В этом убедились православные; убедились, что их «восточные» приемы против «западной» прелести не годны. С этой целью, по поручению правительства и церковных властей, Дмитрий Герасимов и сделал несколько переводов произведений с немецкого и латинского языков, казавшихся годными для борьбы с западниками-еретиками; таково, например, сочинение о еретиках Николая Делира, средневекового западного схоластика, под названием «Прекраснейшие стязания, иудейское безверие в православной вере похуляюще». Эта книга, хотя и была католической, казалась как будто пригодной для полемики с жидовствующими. Чтобы полемизировать с еретиками, нужно было все-таки иметь представление об их учении, о том, в чем именно они отступили от истинного учения церкви, между тем как старая Русь, наоборот, старалась, по возможности, совсем не говорить о чужой вере, навязывая свою, стоящую для нее, разумеется, выше всякой критики. В книге Делира, хотя и в средневековой, далеко не совершенной форме, все же были уже научные основы полемики.

Второй переводной труд Дмитрия Герасимова — также полемический трактат против иудеев: «Учителя Самуила Евреянина на богоотметные жидове обличительно пророческими речьми».²⁹⁵ Византийская полемическая литература против евреев была чисто схоластического характера. Хотя она и была давно известна на Руси в переводах, но для данного времени уже не годилась: в ней не было критического элемента, не было того, что можно назвать «ratio».²⁹⁶ Западное же рационалистическое начало явно чувствовали в нашей ереси и православные. Поэтому Дмитрий Герасимов перевел (в 1505 г.) сочинение иудея Самуила, одного из ученых иудеев, жившего, судя по предисловию книги, в IV или V в. и якобы принявшего христианство, убедившись в его правоте, и потому энергично обличавшего своих бывших единоверцев (так гласит предисловие трактата). Перевод этого

²⁹⁵ Оно известно по рукописям довольно старым (какова, например, русская рукопись XVI–XVII вв. Белградской Академии Наук, № 26–108, л. 131 и сл.). Латинский оригинал (переведенный якобы с арабского) печатался не раз с 1539 г.; с четвертого латинского издания (Лейпциг, 1769) сделан был русский перевод каким-то иеромонахом Варлаамом (второе его издание вышло в СПб. в 1782 г.).

²⁹⁶ Памятники этой литературы в славянских переводах собраны в издании А. Н. Попова: «Обличительные писания против жидов и латинян» (Чтения в Обществе истории и древностей, 1879 г., 10, но далеко не все.

произведения Дмитрием Герасимовым был сделан с латинско-немецкого оригинала.²⁹⁷

Тому же Дмитрию Герасимову принадлежит и еще один перевод, опять-таки с латинского — «Псалтири толковой» западного католического епископа Брунона Вюрцбургского: старинные толкования «Псалтири», книги, уважаемой православными и еретиками, малопригодны были для полемики этого времени: в глазах еретиков, тронутых западной наукой и ее методами, авторитетнее был Брунон как представитель более для них близкого по научной тенденции метода, нежели византийские схоластические толкователи X–XI вв. Эту-то «Псалтирь» и вносит Дмитрий в нашу литературу. Тому же Дмитрию Герасимову приписывается (и с большой вероятностью) перевод с латинского учебника грамматики известного средневекового автора Доната: наши старые руководства (и их-то было немного, и приспособлены они были к славянскому языку плохо, представляя перевод с греческого), мало уже были пригодны для той «западной» манеры обращения с языком и письменностью, на которой покоились диалектические приемы жидовствующих; эту-то «западную» манеру и давал, отчасти приспособлявая к условиям нашей письменности, Дмитрий Герасимов. Работа Герасимова, хотя и показывала проникновение западных элементов в литературу под давлением ереси, однако была мало в общем удачна: вскоре мы видим новые попытки (именно Максима Грека) помочь обществу в деле грамотности.²⁹⁸ Наконец, участие Дмитрия Герасимова сказалось, как мы видели, и в главном труде Геннадия — создании полной Библии: ему принадлежат переводы с немецкого тех надписаний псалмов, которыми по образцу западных библий снабжалась каждая ветхозаветная книга и в славянском тексте Геннадия.

Таким образом, в лице Дмитрия Герасимова мы видим энергичного деятеля в православной литературе, выдвинутого движением жидовствующих: этот деятель оказался одним из первых проводников западного влияния в нашей литературе консервативного лагеря.²⁹⁹

Таким образом, начинает замечаться движение вперед: против западного течения выставляются уже западные же переводные памятники, хотя и плохо подобранные в других отношениях. Это движение отразилось и на судьбе старых памятников. Старая русская письменность из популярных полемических сочинений против евреев знала «Толковую Палею на иудеев». Памятник этот был очень распространен на Руси. Составление его относится, как мы знаем, к периоду XIII в. Как показывает само название, целью составления этого памятника была полемика против евреев. Однако кроме полемического характера «Толковая Палея» заключала в себе и богатый

²⁹⁷ Нечто аналогичное имело место и в XV в. на Руси: какой-то Феодор-жидовин, принявший крещение, может быть, сотрудник Геннадия по исправлению Пятикнижия по еврейскому оригиналу (см. выше), переводчик упомянутой выше «Псалтири жидовствующих», пишет обличительное послание на веру своих соотечественников (изд. в Чтениях Общества истории и древностей, 1902). Впрочем, искренность этого Феодора сомнительна.

²⁹⁸ Текст перевода Доната и замечания к нему см. «Исследования по русскому языку» (изд. Академии Наук), I (1895), стр. 812 и сл.

²⁹⁹ Чтобы полнее обрисовать личность и деятельность Д. Герасимова, напомним, что ему же приписывается перевод повести «О белом клобуке» (см. ниже); наконец, Д. Герасимов был одним из деятельных сотрудников Максима Грека в его переводах.

апокрифический, легендарный элемент (например, «Откровение Авраама», «Заветы двенадцати патриархов») и своеобразный научный элемент (средневековый, описательный, каков, например, в ней «Шестоднев»); в общем, «Палея» — типичное средневековое византийское научно-богословское произведение. Вот об этой-то «Палее» и вспомнили православные в эпоху ереси жидовствующих, вспомнив ее основную противоеврейскую тенденцию; но на деле оказалось, что памятник этот мало соответствовал своему значению в данный момент: он был выражением как раз того склада мыслей, против которого боролись рационалисты, но не имел в виду рационализм, против которого под видом «жидовства» на деле боролись православные. Тем не менее ее антииудейская тенденция вызвала в XV в. составление новой редакции. В этой второй редакции антииудейский элемент значительно — внешним, правда, образом — количественно расширен по сравнению с первой редакцией: часть безразличных толкований выкинута, заменена и дополнена новыми. Такое расширение материала «Толковой Палеи» было явлением, характерным для того времени и для представителей старого, преимущественно формального склада.³⁰⁰ В нее вошли, между прочим, и новые апокрифические сказания о Соломоне, в которых мы находим опять-таки еврейскую (талмудическую) легенду в основе: и здесь в результате борьбы сказало влияние антагонистов.

Итак, с конца XV в. на Руси были приоткрыты двери старой литературы для западного влияния, которое все больше и больше начинает давать себя чувствовать с XVI в. На стороне старого византийского консервативного течения были преимущества чисто внешнего характера, именно: во-первых, большой объем литературы, накопленной веками; во-вторых, представителями ее являлись люди правительственного класса, — лица, опирающиеся на господствующие классы, духовенство и бюрократию. В их распоряжении были богатые материальные средства, кроме того, на их стороне была и сила правительства. Несмотря на все это, борьба окончилась не в пользу византизма, как (судя по этому) можно было ожидать: консервативная литература все менее и менее удовлетворяла потребностям двигавшейся вперед жизни. Литература как отражение жизни, ее задач, постепенно выходила на новый путь, на путь общения с просвещенным Западом.

ЛИТЕРАТУРА ЖИДОВСТВУЮЩИХ

Что касается памятников этой консервативной, в значительной мере правительственной литературы, официальной, то они сохранились до нашего времени в большем количестве, нежели памятники прогрессивного направления. Деятельность литературы официальной виднее, более охраняется, чем деятельность литературы прогрессивной, неофициальной; данные последней труднее поддаются учету; само их существование, как отвергаемых, было труднее. Официальная литература получила поэтому первенствующее место в историях нашей литературы этого времени. Хотя ей и действи-

³⁰⁰ Немного позднее (см. ниже) такого же рода приспособление к потребностям данного момента, именно, к той же борьбе с «жидовствующими», сделано было и для другого старого, также противоиудейского памятника — «Толковой псалтири».

тельно принадлежит важное место в нашей литературе, но все же никак нельзя сказать, что это место исключительное. Старые историки литературы — Порфирьев, Шевырев, Галахов — считали официальную литературу главной выразительницей идейного содержания этой эпохи и отводили ей поэтому первое место. От этого упрека не свободен и Пыпин; ему эпоха XV и до XVII в. рисуется в очень мрачных, преимущественно отрицательных тонах. Сопоставляя эпоху гуманизма на Западе и современное состояние жизни и литературы у нас, он, естественно, находит на Руси полнейший застой, скудость мысли, особенно живой мысли; но литературные и исторические факты у него освещены односторонне, потому что он имеет в виду главным образом эту официальную литературу при сравнении. Мы, наоборот, видели начавшееся оживление в этой московской литературе XV — начала XVI в., увидим его и далее. Это оживленное литературное движение станет еще виднее, если мы познакомимся с литературой другого лагеря — жидовствующими, наших рационалистов. Как литература неофициальная, преследуемая правительством духовным и светским, она принуждена была прятаться, была уделом меньшинства и, разумеется, не так видна исследователю, будучи не так заметна и по своему объему. Но сами же представители официальной литературы дали нам средство не только ознакомиться с этой литературой, но и разыскивать ее. Православные полемисты усердно обвиняли еретиков, что они распространяли у нас книги, содержащие колдовство, звездочетье (астрологию), всякое волхование и другие бесовские прелести; кроме того, ставилась им в вину (прежде всего ересеначальникам евреям) их ученость, наука, именно «мирская», светская наука, которой они-де были очень опасны и соблазнительны (ср. характеристику Схарии в I слове «Провсвятителя»). Православные принимали свои меры против распространения этой «зловредной» литературы: митрополит Зосима по настоянию собора издал в 1490–1492 гг. так называемый «Список книг истинных и ложных»: он взял по обычаю один из старых, давно у нас известных текстов такого списка, но дополнил его теми писаниями, которые считались популярными среди еретиков, приписывались их деятельности.³⁰¹ Из этого-то индекса Зосимы (не раз позднее дополнявшегося) мы узнаем ряд писаний, проникших к нам через посредство жидовствующих. Действительно, мы нашли

³⁰¹ «Список книг истинных и ложных» — акт церковно-юридического (канонического) характера: он еще с древних времен христианства служил выражением взгляда церкви на литературу: церковь, издавая его (в католической церкви — *index librorum prohibitorum* — этот обычай сохранился до сих пор: еще недавно был издан такой *index*, куда внесены были сочинения Э. Золя, например «*Lourd*»), перечисляла книги преимущественно еретические и сектантские, запрещая их распространение и чтение среди православных, то есть объявляя их «апокрифами». Но эти запрещения мало влияли на судьбу книги: она либо пряталась, становилась «сокровенной», либо, изменяя заглавие и внешнюю форму, ходила свободно, не признаваемая за запретную. Так было и на Руси, куда этот обычай издавать индексы перешел из Византии еще в XI–XII вв. (подробнее см. Н. С. Тихонравова, Соч., I, стр. 138–155); митрополит Макарий (XVI в.) внес не одну запрещенную книгу в свои Четы-Минеи, а патриарх Никон в XVII веке запрещенные «жидовские» «Аристотелевы врата» подарил в свой монастырь (Новый Иерусалим): они не сумели узнать запрещенное писание, изменившее свою внешность: Макарий не узнал книгу Еноха в ее отрывке, им найденном, Никон не признал апокриф под иным заглавием («глав» вместо «врат»). Ряд любопытных фактов для иллюстрации борьбы с вредной книгой, попыток регулировать книжное обращение в старой Руси собран в небольшой книжке С. В. Бессонова «Надзор за книгой» (Опыт систематизации материалов о цензуре в допетровскую эпоху. М., 1916). Подбор фактов в ней интересен, но освещение их часто неудовлетворительно с историко-литературной точки зрения.

некоторые из них и в наших старинных рукописях. Так, в числе таких писаний Зосима отметил (а за ним повторили с дополнениями и другие писатели и памятники XVI в., Максим Грек, «Стоглав») следующие памятники литературы жидовствующей: 1) «Мартолой» (иначе: астролог, астрономия) — одна из популярных средневековых западных книг, вошедшая впоследствии в состав календарей; 2) «Звездочет двенадцати звезд» — также астрологического характера; 3) «Шестокрыл» — книга, хорошо знакомая уже Геннадию, еврейская гадательная по фазам Луны, сочинение Эммануила бар Иакова, испанского еврея XIV в., названная так потому, что делилась на шесть «крыл», то есть глав; 4) «Альманах» — западноевропейский календарь со всякими астрологическими предсказаниями; 5) «Аристотелевы врата» — трактат об управлении царством, изложенный в виде послания Аристотеля к Александру Великому — арабское произведение X в., переведенное на еврейский и западноевропейские языки.³⁰² Кроме того, мы знаем, что в связи с деятельностью жидовствующих или прямо пропагандистов-евреев XV–XVI вв. стоят: 1) «Лунник» — «От жидовских книг» — гадательная книга; 2) «Космография» (не Меркатора); 3) «Логика» — перевод с еврейской обработки труда арабского ученого аль Газаллия (XI–XII в.);³⁰³ 4) «Луцидариус» — трактат о различных вопросах, между прочим о мироздании (о нем ниже);³⁰⁴ 5) быть может, «Лопаточник» (гадание по лопатке барана) и др.³⁰⁵ Кроме того, мы знаем, что евреи и жидовствующие имели свои переводы книг священного писания, сделанные с еврейского (кажется, не без помощи южнославянских текстов). Нам известны книга Есфири, пророка Даниила, притчи Соломона, плач Иеремии. Все эти памятники литературы жидовствующих объединяются по своему происхождению и языку: 1) все они сделаны либо с западноевропейских оригиналов («Мартолой», «Звездочет», «Альманах», «Космография», «Луцидариус»), либо с еврейских («Шестокрыл», «Лунник», «Логика», «Аристотелевы врата», часть книги священного писания; сюда же надо отнести упомянутый выше молитвенник «Махазор», так называемые «псалмы» в переводе Феодора-еврея), что видно из еврейских слов, оставшихся не переведенными; 2) все они по языку перевода показывают не московского грамотника, владевшего хорошо условным тогдашним славяно-русским книжным языком, а человека, которому этот язык в значительной степени чужд или даже совсем чужой (может быть переводчиками были частью даже не русские, а евреи, усвоившие разговорный русский язык, и то лишь в пределах ограниченных); этот плохой русский язык пестрит западноруссизмами, то есть указывает, что пере-

³⁰² «Аристотелевы врата» изданы и обследованы мною: «Из истории отреченных книг», IV (СПб., 1908), изд. Общества любителей древней письменности.

³⁰³ Несколько подробностей о ней, ее источниках и текстах см. П. К. Кокорцева, К вопросу о логике Ависафа» («Журнал Министерства народного просвещения», 1912, V, 114 и сл.). Один из ее текстов (впрочем, отрывочный, западнорусского письма XV–XVI в.) издан *Неверовым*, Логика жидовствующих («Киевские университетские известия», 1909 г., № 7).

³⁰⁴ Русский текст «Луцидария» издан в «Летописях русской литературы и древностей» (изд. Н. С. Тихонравова), I (1859), стр. 40 и сл.; по более полному тексту (две части, у Тихонравова лишь первая) — И. Я. Порфирьевым в «Апокрифических сказаниях о новозаветных лицах и событиях» (СПб., 1891). — Сборник отделения русских древностей и словесности Академии Наук, т. 52), стр. 417 и сл. См. Сочинения Н. С. Тихонравова, I (М., 1898), стр. 300 и сл.

³⁰⁵ См. А. И. Соболевский, Переводная литература Московской Руси (СПб., 1908) — перечень и указания на оригиналы и издания текстов, связанных с движением XV–XVI вв.

воды либо шли из Литовской Руси, либо делались выходцами оттуда. А это наблюдение, совпадая с известиями, что первые еретики и еврей-пропагандисты пришли из Киева, из Литвы, подтверждает западный характер и всего еретического движения, согласуясь и с ролью Новгорода, как передаточного пункта западного влияния в литературе Московской Руси. Все эти переводы (кроме, конечно, священного писания) отмечены одной чертой и в содержании: они несли научное или, по крайней мере, наукообразное, во всяком случае иное, нежели московско-византийское, миропонимание — они будили мысль, привлекали своим рационализмом, идя таким образом навстречу народившейся потребности мыслить людей, которых уже не удовлетворяли догма и авторитеты, проповедуемые консервативной московской книжностью: недаром первыми прозелитами ереси оказались как раз «попы», то есть наиболее образованные люди того времени, и придворная среда в Москве.

МОСКОВСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Московское же византийское течение в эпоху полемики с жидовствующими дошло уже до крайнего пункта своего развития: дальше идти по этому пути было некуда. Как только рационалистическое течение стало обнаруживать свою силу, привлекать симпатии, хотя бы своей новизной, старое направление тотчас зашевелилось, открыло борьбу против него, стало принимать свои меры к тому, чтобы парализовать это течение. Представители старого течения для поддержания его ищут опоры в своей церковной литературе, в политических условиях тогдашней Руси. Это, вместе с условиями времени и создало движение в этом лагере, а вместе с движением передовой литературы составило основную черту литературной и общественной жизни всей второй половины московского периода: рядом с борьбой против ереси, XV и XVI вв. были решительными веками и в политической и социальной русской жизни, а следовательно, и литературной. Изучить эти новые течения, их взаимоотношения и выработку ими в борьбе нового мирозерцания, новых культурных и литературных типов и составляет задачу истории этого времени.

Москва ясно уже сознала свои политические и государственные задачи, видела и ценила свой рост, свое могущество, как государства. Все шло к тому, что в Москве должен был водвориться абсолютизм. К этому времени, то есть к первой половине XVI в., кончает свое существование Великий Новгород как отдельная самобытная область (1570). Борьба с Литвой, Польшей и Ливонией приходит к определенному разрешению. Западные и южные области Руси остаются отделенными на время от Москвы. Москва, однако, уже действуя иначе, все же простирает на них свои аппетиты и достигает того, что ко второй половине XVII в. снова значительная часть их возвращается в состав русских областей, объединяемых теперь Московским государством. Отношения Руси к Востоку разрешаются окончательно. Зависимость от татар не только падает, но Москва из оборонительного положения переходит в наступательное. Объем Московского государства в XVI в. быстро растет; в этом веке мы присутствуем при процессе поглощения Москвой последних ближайших инородческих областей. Московская государственная идея

достигает полного развития. Прежняя культурная и церковная зависимость от Византии окончательно замирает: уже в XV в. русская церковь фактически самостоятельна; оставалось только оформить московскую церковную независимость.³⁰⁶ При водворившемся абсолютистском строе устанавливается своеобразная идея московского единодержавия — идея, которая окончательно формируется в литературе XVI в. Эта идея есть не только идея Московского государства, но в то же время идея Русской земли. Таким образом, идеология старой Киевской Руси и новой — Московской — сближаются, так как с этого времени самодержавная власть является уже национальной властью. Внешним образом это выразилось в том, что московский государь принимает титул царя. Очень характерно этот процесс сложения государства отразился и в тогдашней литературе.

С одной стороны, идея государства формулировалась в виде положения, что Москва — третий Рим, то есть что Москва имеет преемственную государственную власть не только от Византии (второго Рима), а через нее и от старого Рима, и даже более того, от исконных царей — древних царей Востока. Русский старый книжник не только говорит нам, что был древний Рим и новый — Византия, но он идет и дальше: он говорит, что ветхий Рим пал за нарушение истинного православия (действительно, в средние века Рим утрачивает свое бывшее политическое значение, заменяясь западными империями), и второй Рим — Византия — пал за то же самое, за то, что также изменил чистоте православия (здесь имеется в виду Флорентийская уния и 1453 г. — падение Константинополя). Возникал вопрос, чем греки провинились перед христианством? Ответ на это книжник давал следующий: они нарушили чистоту православия тем, что в XV в. стали сближаться с Западом, но не как народ, а как государство, участвовали в Флорентийской унии, Базельском и Флорентийском соборе (а это участие трактовалось как измена православию). Это для книжника наглядным образом подтверждается фактом падения греческого государства. Греки, политически павшие и материально обнищавшие, не могли сохранить своего прежнего авторитета в глазах Московской Руси. Они являлись теперь сюда не как представители господствующей церкви и носители истинной власти, а как простые просители, ходатайствующие «о милостыне» у богатого московского, притом православного государя. Процветание же Москвы приводило книжника к мысли, что, значит, Москва возлюблена Богом. За что же? Ответ ясен: конечно, за твердое сохранение истинной веры, — рассуждает старый русский книжник.

Такая идея, сложившаяся в мыслях тогдашних русских людей, нашла себе отражение и в литературе. На Москву стали смотреть как на третий Рим, прибавляя: «а четвертому не быть», то есть смотрели на Москву как на вечный Рим, на вечный оплот православия и славы Христовой.³⁰⁷

Сложившаяся так в умах русских людей XVI в. идея о Москве — третьем Риме получает естественно особенно ясное выражение в литературе правительственного характера, — литературе консервативной группы общества.

³⁰⁶ Что и совершилось введением патриаршества в 1586 г.

³⁰⁷ Истории этой московской идеологии посвящена большая работа В. Н. *Малинина*, Старец Филофей, Елезарова монастыря (Киев, 1901 г.). См. также небольшую работу Н. И. *Ефимова*, Русь — новый Израиль (Казань, 1911).

ХРОНОГРАФЫ, ЛЕТОПИСИ

И в истории литературы прежнего периода намечается самосознание, мысль о единстве Руси, но лишь в идеале. Это сознание представлялось, между прочим, древней летописью. Летопись эта, перейдя на северо-восток, начинает значительно отличаться по тону от летописи киевской, отличаясь, как мы видели, отношением к личности князя. В то время, как в киевской летописи господствовали демократические, племенные начала, в летописи Московской Руси ничего подобного уже не было: в ней преобладает идея русского государства. Выражение новой сложившейся идеи нового государства не подлежит никакому сомнению. В литературе XVI в. появляются и новые памятники, проводящие эту новую идею. В XVI в. нет летописей даже в духе суздальской летописи. В этот период появляются, с одной стороны, мировые хроники или «Хронографы», и с другой — «Степенная книга» взамен прежних летописей. Правда, материал здесь отчасти тот же, что и в летописях, но план, по которому расположен этот материал — другой, иное и понимание событий; старый материал получает иное значение при новом плане, служит новой идее. Старым типом «хронографа» является так называемый «Еллинский и римский летописец». Теперь является «Русский Хронограф» первой редакции.³⁰⁸ Старый «Еллинский Летописец» составлялся из различных греческих хроник, библейских книг и т. д. и дополнен различными сведениями летописного характера, взятыми из греческих же и южнославянских источников. Эта редакция не затрагивает почти русской истории. В русском же «Хронографе» (окончательная редакция которого относится к 1512 году) включается, как видный элемент, и русская история: ей отведено составителем сборника довольно большое место; мировая же история изложена в нем сравнительно сжато, многие из фактов, занесенных в «Еллинский Летописец» (служивший для «Хронографа» источником в его «мировой» части), выпущены. Ясно, что это совершилось под влиянием изменения взгляда на мировую историю и на свою: история Руси должна получить теперь место в мировой истории, как видная ее часть.³⁰⁹ Знаменательно и то, что эта редакция «Хронографа» во всех ее разновидностях завершается сказанием, притом русским сказанием, о падении Цареграда. С этого времени исчезает представление о Константинополе как о мировой державе. Роль Константинополя принадлежит теперь Москве. «Хронограф» подробно рассказывает о падении Константинополя; в рассказ об этом событии вошли выписки из апокрифического «Откровения» Даниила и аналогичных византийских его редакций, которые связывали падение, кончину мира с падением Византии, Константинополя. Но мир в 1453 г. не пал, христианство не исчезло: старая власть Цареграда, истинная вера оказались лишь перешедшими в Москву — ей принадлежит отныне мировая роль.

³⁰⁸ Издан по нескольким рукописям Археографической комиссией в серии «Полного собрания русских летописей», т. XXII, 1 (СПб., 1911).

³⁰⁹ Состав «Хронографа» подробно проанализирован в труде А. Н. Попова, Обзор хронографов русской редакции (М., 1867), вып. 1. Новейший труд о происхождении «Хронографа», вносящий иные, нежели до сих пор было принято, взгляды на этот вопрос, принадлежит А. А. Шахматову, К вопросу о происхождении хронографа (СПб., 1899) — Сборник отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. 66.

Этим-то «Откровением» Даниила и воспользовался вдохновленный величием Москвы составитель «Повести о взятии Константинополя». По пророчеству Даниила выходило, что Константинополь будет вновь освобожден от неверных «русским родом» (Θαυρὸν γένος),³¹⁰ у нашего автора уже вышло «русским» родом, то есть получилось уже указание на роль Москвы в будущем, как освободительницы христианства от власти иноверцев.

И собственно летописное дело в Москве XV в. принимает новое направление и проявляется с двух сторон: во-первых, в переработке старых летописей в так называемые поздние своды, и, во-вторых, в выработке нового типа истории («Степенная книга»). Дело в области собственно летописи ограничивается тем, что делались новые летописные своды: старший материал объединялся, в состав летописных сборников постепенно входили местные летописные (новгородские, чаще всего суздальские, рязанские, нижегородские и т. п.), входили отдельные «сказания» и «повести» исторического характера³¹¹ — частью московского, частью же немосковского происхождения; все заполнилось известиями московскими, преимущественно княжеского семейного, церковного, а позднее и политического характера; таким образом возникали большие своды, получившие в науке название «Полихронов» (так они названы были А. А. Шахматовым). Наиболее типичными такими уже «Московскими» сводами XVI в. являются дошедшие до нас Летопись Никоновская, две «Софийских»; таков был, например, еще старый, реконструируемый научным анализом дошедших текстов «Полихрон Владимирский», возникший в шестидесятых годах XV столетия и заканчивающийся двадцатым годом следующего столетия; общая переработка этих сводов производилась по определенному плану: факты группировались около идеи единства Русского государства. События южные теперь чем позднее, тем находили еще меньше места, нежели прежде.³¹² Таким образом, и Московские своды, подобно старому Киевскому общерусскому, становятся в значительной степени центром, притягивавшим в свой состав, ставившим с собою в связь литературу, развивавшуюся и зарождавшуюся вне их; но теперь принцип объединения иной: не единство русского племени и единство княжеского рода, а единство русского государства и единое правящее княжеское рода.

«СТЕПЕННАЯ КНИГА»

Второй тип истории, принадлежавшей по идее и по времени возникновения несомненно XV в., есть «Степенная книга». Последняя пользовалась в общем летописным материалом, житиями, повестями (также бывшими ис-

³¹⁰ Повесть эта издана архиепископом *Леонидом*: «Повесть о Царьграде» (Общество любителей древней письменности, СПб., 1886 г.), по иной редакции *А. Н. Поповым*: «Изборник статей, внесенных в хронографы (М., 1869 г.)», стр. 83.

³¹¹ О них см. ниже, стр. 374 и сл.

³¹² Конспективное изложение летописного дела в XIV–XVI вв. см. в статье *А. Е. Преснякова* «История русской литературы до XIX в.», изд. т-ва «Мир», I (М., 1916), стр. 248–270. Подробный анализ развития летописей за то же время см. у *И. Д. Тихомирова*, «Обозрение состава московских летописных сводов» (Летопись занятий Археографической комиссии, X (СПб., 1895), стр. 1–84); ср. также Отчет о сороковом присуждении премий Уварова (СПб., 1898) — отзывает А. А. Шахматова.

точниками и летописных сводов), хотя по своей идее выходила за пределы летописи. Основную идею «Степенной книги» можно усматривать в самом названии: «Книга степенная царских родов». Книга эта излагает не историю Руси, даже не русского государства как политического организма, а дает генеалогическую схему царских родов, правящей династии и историю русской церкви, в истории которых и заключается, по взгляду «Степенной книги», сама русская история, как государства, так и народа. План «Степенной книги» такой: помимо хронологической последовательности в основу взята генеалогия русского правящего царского рода, который в глазах составителя является потомком святого князя Владимира и первой христианки св. княгини Ольги. Отсюда становится ясным отношение составителя «Степенной книги» к источникам, которыми он пользовался: летописные старые источники считались им важными постольку, поскольку подтверждали главенствующую роль предков ныне царствующих князей и царей; но этого одного источника недостаточно, поэтому туда включался и ряд новых памятников: легенды, отдельные рассказы, жития и отдельные сказания из других памятников, раз они служили этой заглавной цели, говорили о святых или угодивших Богу создателях Московской державы. Историю «Степенная книга» начинает не с разделения земли между потомками Ноя, как делает летописный свод: статьи о княгине Ольге и о князе Владимире являются первыми крупными главами в памятнике, и понятно почему: от этого «святого кореня» ведут свой род князья и цари московские. От Ольги и Владимира составитель сборника переходит довольно скоро к Владимиру Мономаху, как к крупному представителю и носителю той же «самодержавной», по взгляду составителя, власти на Руси; учитывая деятельность этих лиц, составитель находит, что деятельность эта отличается прежде всего христианско-государственным характером. Идея истинного христианства и идея государства в «Степенной книге» неразрывно связаны. Поэтому крупным материалом для составления «Степенной книги» автору послужила и история русской церкви. Автор долго останавливается на росте Русского государства как христианского, православного; жизнеописания митрополитов, епископов, жития святых сплетаются в «Степенной книге» с описанием жизни князей. Ввиду всего этого «Степенная книга» и должна была далеко отойти от своего основного источника-летописи: она — регулятор нового идейного строя, как он формулировался постепенно к XVI в., результат сознания тесной связи самодержавия и православия как основ Московского государства.

Составление «Степенной книги» не было делом частным, а скорее было государственным; правда, и летопись имела еще в киевское время характер отчасти государственный, общественный (так как при решении разных споров принимались в расчет ссылки на летописные заметки), но летопись была все-таки в этих случаях документом частноправовым; ей верили, а потому на нее ссылались; «Степенная книга», наоборот, была делом чисто официальным. Вот почему и лица, принимавшие участие в составлении ее, оказывались людьми, занимавшими высшие иерархические ступени государства. Обыкновенно, по преданию, составителем ее считают московского митрополита Киприана, преемника митрополита Алексея. На первых порах служения

(болгарин по образованию, кажется, серб по народности) Киприан был противником Московского государства. На митрополичью кафедру он был поставлен по протекции литовского князя. Однако Киприан очень скоро перешел на сторону московского государя. Почему Киприан принялся за составление «Степенной книги»? Объяснение этому можно видеть в том, что идея «Степенной книги» близка была представителям высшей духовной власти — власти, всегда находившейся в союзе с правительственной. Правда, в памятнике прямых указаний на авторство Киприана нет (а если есть, то только косвенные). Правильнее полагать, что если не сам Киприан участвовал в составлении «Степенной книги», то, во всяком случае, она вышла из той школы, одним из старших представителей которой был Киприан. Эта школа, главным образом южнославянская, результат влияния литературы «второго» болгарского царства: недаром «Степенная книга» так близка по духу и стилю к панегирическим житиям школы Пахомия Логофета, одного из видных деятелей русской агиографии XV в., составивших эпоху в нашей житийной литературе. Указывают также имя митрополита Досифея как составителя или редактора «Степенной книги», имя Дорофея, одного из монахов Чудовского правительственного монастыря: результат тот же для характеристики «Степенной книги». Несомненно, во всяком случае, что «Степенная книга» получила свое происхождение в XV в., и несомненно, что она находилась в связи с распространенными тогда государственными идеями,³¹³ завершилась вместе с окончательным установлением и формулировкой идеи московского самодержавия (при Иване Грозном); дошедшие до нас ее тексты представляют последовательное развитие памятника по тому же направлению.

ПОВЕСТИ

Другими памятниками того времени, выразившими ту же идею Московского государства и московского православия, является ряд повестей исторического и quasi-исторического характера. К первым, то есть историческим, относятся повести, частью сохранившиеся отдельно, чаще же в некоторой переработке, иногда и целиком, вошедшие в «Московские» летописные своды, каковы: «Житие митрополита Алексея», «Повесть о Митяе», «Сказание о Мамаевщине» и многие другие. Особенно многочисленными оказались повести исторического характера, сохраненные преимущественно в летописных сводах Воскресенском и Никоновском: в первом их насчитывается свыше двадцати, во втором — еще более десятка сверх тех же, что в Воскресенском.³¹⁴ В числе их, правда, находятся и отдельные произведения неповествовательного характера в узком смысле слова (каковы «Послание Фотия митрополита о Григории Цамвлаке», «Прощальная грамота» митрополита Киприана, определения собора на новгородских еретиков-жидовствующих, «Послание» Вассиана Ростовского к Ивану III), повести религиозного

³¹³ О «Степенной книге» есть специальная монография: *П. Г. Васенко*, Книга степенная (СПб., 1904 г.). «Степенная книга царского родословия» впервые издана была в 1775 г. Г. Ф. Миллером; новейшее вполне научное издание вошло в Полное собрание русских летописей: т. XXI, 1 (СПб., 1907) и 2 (СПб., 1913).

³¹⁴ См. у И. Д. Тихомирова в указ. выше его сочинении.

характера (каковы житие Сергея Радонежского, Алексея митрополита, митрополита Фотия, сказание о кончине епископа Арсения Тверского — все преимущественно в Никоновском своде); но они не нарушают общего исторического характера «летописных» повестей, понимаемые составителями сводов в качестве источника исторического, наравне со строго историческими повестями. Эти же последние уделяют много внимания событиям жизни Московского государства, преимущественно боевым, военным, каковы «Сказание о Мамаевом побоище» и тесно связанное с ним «Житие и кончина великого князя Дмитрия Иоанновича», повести о нашествиях Тахтамышша, Темир-Аксака, Едигея, Мазовши, повесть о взятии Царьграда турками, «Сказание о войне великого князя Василия Васильевича с Улу-Махметом» и др. Все эти повести, отмечая собой действительно важные, существенные события в жизни Московской Руси, проникнуты идеей постепенного роста Москвы как государства; по типу, как литературные произведения, представляют дальнейшее, уже своеобразное во многом, развитие старшей, «киевской» воинской повести исторического характера, может быть, прямее — повести эпохи татарщины, отражая иногда и направление литературной школы того или иного времени, каково, например, «Сказание о житии и кончине великого князя Дмитрия Иоанновича», риторическое по духу, полное цитат из священного писания и религиозной литературы (например, из «Слова» Илариона Киевского), составленное ученым, начитанным лицом духовным; такова же повесть об осаде Пскова Баторием (1577 г.); с другой стороны, «Сказание о взятии Царьграда турками» (1453 г.), история о завоевании Казани — обе несут на себе яркие черты поэтической воинской повести с ее стилизованными характеристиками героев, схематическими описаниями битв, характерными эпитетами и т. д.³¹⁵ Остальные повести исторического характера, излагая события, близкие к церковно-общественной жизни (Повесть Симеона о Флорентийском соборе, о перенесении Смоленской иконы Божией Матери в Москву, чудо Александра Невского и др.), в значительной степени сближаются с житиями и воинскими повестями по тону и стилю, проводя ту же «государственную» идею, отливая ее в торжественную, почти панегирическую форму изложения. В значительной степени картину московской исторической повести, ее идейного содержания, дорисовывают и упомянутые выше повести quasi-исторического характера, каковы «Повесть о белом клобуке», «Повесть о Вавилонском царстве» и «Повесть о шапке Мономаха» и др.

«Повесть о белом клобуке», явившаяся, может быть, не без участия Д. Герасимова, человека, принимавшего, как мы уже знаем, деятельное участие в политических и религиозных делах того времени и, несомненно, одного из носителей государственной идеи, — повесть эта проникнута ясной тенденцией своего времени:³¹⁶ она желает оправдать исторически, путем

³¹⁵ Подробности см. у А. С. Орлова, «О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв.» (Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук, VIII (1908), кн. 4).

³¹⁶ Ближайший ее иноземный оригинал неизвестен, хотя в рукописях она считается переведенной из «Римских историй»; может быть, она и на самом деле составлена на основании чужеземных (в том числе и латинских) источников и, может быть, Дмитрием Герасимовым, который и в Риме бывал, и латинский язык знал.

доказательства преемственности, наследственности, то положение, которое русская церковь к этому времени заняла: уже с XV в. зависимость ее от Византии была более номинальной (после Фотия митрополиты избираются уже великим князем, который лишь извещает патриарха об избрании, и посвящаются собором русских архиереев). Теперь надо доказать, что власть русского архиепископа есть власть преемственная от древней церкви, и получение ее через Византию есть только осуществление давно принадлежавшего и без того русской церкви права. Дело в «Повести о белом клобуке и крещатых ризах», которые носят новгородские епископы (а это понимается как привилегия патриарха — право носить не черный, а белый клобук, а на ризе нашивать кресты), автор повести объясняет так: Константин Великий (а родственную связь с ним московских государей доказывают другие повести, какова, например, о Мономаховой шапке) в благодарность за исцеление от глазной болезни и за крещение «жалует» белый клобук и крещатые ризы православному еще папе Сильвестру; это облачение, когда папы отпали от православия, чудесным образом переносится в Царьград, став, таким образом, достоянием православного патриарха. Патриарх Филофей, извещенный чудесным знамением о грядущем отпадении греков от православия (разумеется Флорентийская уния) и гибели Константинополя, спасая клобук, отправляет его новгородскому владыке Василию и таким образом передает ему в наследие свою власть, как русскому сохранившему православие архиерею.³¹⁷ И действительно, на соборе 1564 г. в Москве это право признано было за новгородским архиепископом: настолько эта идеология получила кредит...

«Повесть о Вавилонском царстве»³¹⁸ принадлежит по своему содержанию к повестям, составившимся из соединения в переработке бродячих международных сюжетов. Ближайший ее оригинал неизвестен. Содержанием ее является рассказ об основании в Вавилоне Навуходоносором царства, о запустении этого Вавилона и о добывании византийским императором из него царских регалий;³¹⁹ в старом Вавилоне мор; заболевших изгоняют в соседний лес, где изгнанники живут, получая пищу от горожан, оставивших ее на окраине леса. Вавилоняне после смерти царя Аксеркса, умершего от той же чумы, вслед за тем прекратившейся, не зная, кого взять себе в цари, идут в лес и находят в нем младенца, над ним сову, рядом козу (очевидно, вскормивших его). Когда найденыш (это был Навуходоносор) проходит сквозь городские ворота, на воротах воскипает рог с елеем, подвешенный гражданами для узнания избранника в цари. Навуходоносор поставлен царем; он повелевает строить новый великолепный город — Вавилон, повелевает на всех предметах изображать змеев, окружает город стеной в виде огромного змея, свившегося кольцом, делает себе чудный меч-самосек, царствует со славой над всей вселенной до самой своей смерти. Сын его и наследник Василий оказывается уже последним царем

³¹⁷ Издание «Повести о белом клобуке» см. в Памятниках старинной русской литературы, изд. Кушелева-Безбородко, I (СПб., 1860), стр. 287 и сл.

³¹⁸ Специальное исследование о ней: И. Н. Жданов, Русский былевой эпос (СПб., 1895), стр. 1-151.

³¹⁹ Два текста ее изданы в Памятниках старинной русской литературы, I, стр. 391; другие тексты, изданные и неизданные, см. в исследовании И. Н. Жданова (см. предыдущее примечание).

Вавилона; к нему перешел по наследству и меч-саморуб, замурованный Навуходоносором перед смертью в стену, причем было указано, что меч должен быть употреблен в дело только при крайней надобности, как царству будет грозить погибель. Далее в повести описывается нападение врагов, обступивших Вавилон со всех сторон. Решают извлечь заповедный меч. После ряда колебаний он был вытасчен и пущен в дело, но, по-видимому, преждевременно. Враги были действительно истреблены, но меч не переставал действовать, убил самого царя Василия, потом начал рубить его подданных; сверх того, оживают все сделанные всюду Навуходоносором знаменья змеев, доканчивают запустение, пожирая народ; стена, бывшая в виде великого змея вокруг города, превратилась также в живого страшного змея, заградившего всякий доступ кому бы то ни было в Вавилон. Город окончательно запустел, оброс кругом дремучим лесом. В Вавилоне осталась корона царская — «царя царей» — Навуходоносора, бармы (оплечье) и прочие царские регалии, а также мощи отроков Анания, Азарии и Мисаила. Много лет спустя византийский царь Лев, «в крещении Василий», хочет во что бы то ни стало достать эти драгоценности, чтобы получить право считать себя преемником величайшего царя Вавилонского, собирает войско, идет к Вавилону, останавливается не доходя до него. Далее идет сам рассказ о царских инсигниях и их добывании. От греческого царя Алевуя (он же Лев) отправляются три посла в Вавилон, чтобы взять эти инсигнии. Совершив ряд труднейших подвигов, они достигают, наконец, цели своего путешествия — приходят к Вавилону. Вавилон весь оброс дремучим лесом, полным змей, но они все спят по случаю Христова Воскресения. Великого змея находят они также спящим и, перелезши через него, входят в город. Там в «церкви соборной» они находят царский венец, бармы, другие регалии и мощи святых отроков. Забрав все это, они отправляются домой. Но только что они успели выбраться из города, как просыпается великий змей, в соседнем лесу также оживают змеи, готовые поглотить смельчаков. Но послы всего этого ухитряются избежать: они благополучно возвратились к царю Льву и вручили ему регалии. Этим, собственно, и кончилась, по-видимому, первоначальная повесть. Но в XV в. рассказ получает своеобразное русское продолжение: в нем среди добывавших священные предметы появляются не только прежние греки и грузины (обеzy — абхазцы), но и «русин». Царь греческий посылает в подарок Владимиру Мономаху (так как он «от крови царской») эти символы царской власти. Все это должно было показать наглядно русским людям того времени, что власть московских царей унаследована с Востока: из Вавилона власть перешла в Византию, а из Византии на Русь.

Приблизительно в то же время (вторая половина XV — начало XVI в.) нарождаются в литературе и другие сказания с той же тенденцией;³²⁰ таковы: «Повесть о шапке Мономаха» и «Повесть о князьях Владимирских»;

³²⁰ И здесь есть возможность предполагать отзвуки «второго» (см. ниже) южнославянского влияния: генеалогии, ведущие происхождение южнославянских государей от древних, например, от Константина Великого, очень распространены в так называемых поздних сербских летописях (это — не столько летописи в нашем смысле, сколько перечни событий, имен различных сербских владетелей и краев Балканского полуострова; целый ряд таких «летописей», начиная с XV в., издан Люб. В. Стояновичем в «Споменике» Сербской академии наук, вып. III).

повести эти носят другой, не сказочный характер и претендуют более на исторический. Они хотят установить родство русских князей не только, так сказать, символически, но и на международной, будто исторической почве генеалогически связать современного московского самодержца с исконными представителями царской власти, иначе — доказать, что не только иерархически, но и по наследству цари — князья московские — преемники во власти древних настоящих царей.

Первая из этих повестей «Послание о Мономаховом венце» (по всей вероятности, представляющее литературную обработку ходячих уже легенд, сделанную ученым Спиридоном — Саввой, бывшим митрополитом Киевским в семидесятых годах XV в.) рассказывает историю той шапки Мономаха (которая с XVI в. стала считаться в числе регалий московского царя) чуть ли не со времени Ноя: перечислив великих властителей, царей египетских, Александра Македонского, Юлия Цезаря, повесть останавливается на Августе. Август в Египте коронуется инсигниями древних царей и Александра Македонского; он уже увенчал себя «венцом Римского царства» и стал владыкой вселенной; брат Августа Прус владеет по его поручению на берегах Вислы; потомок прямой этого Пруса — Рюрик, приглашенный Гостомыслом, воеводой Новгородским, родоначальник русских князей, предок Владимира Всеволодовича (Мономаха), а через него князей Владимирско-Московских, великих государей и самодержцев. Таким образом, московский самодержец, по рассказу повести, — преемник древних царей, Александра и др., потомок кесаря Августа; власть его не только законная, но и наследственная. Но повесть дает и другие, не менее ценные для человека XVI в. сведения: она сообщает историю и Мономаховой шапки (на этот раз по сюжету примыкая к русской версии сказания о Вавилоне); шапка — достояние византийского царя, наследника древних царей Вавилона и вместе Августа: Владимир Всеволодович, подражая древним князьям Олегу, Игорю, ходившим войной на Царьград и бравшим с него богатую дань, предпринимает поход против греческого царства, завоевывает Фракию. Византийский царь Константин Мономах, чтобы умиловить победителя, посылает дары Владимиру: в числе их — «венец царский, крабица сердоликова, из нея же Август кесарь веселяшеся, ожерелие, иже на плешу своею ношаше», то есть инсигнии царские, византийские. С этих пор и Владимир стал зваться Мономахом и царем, а его преемники князья Владимирские (они же Московские) стали этими инсигниями венчаться. Таким образом рассказана и история перехода власти от Византии к Москве. Повесть уже известна была до 1523 года, при отце Грозного.

Ту же приблизительно генеалогию дает и «Сказание о князьях Володимирских», и эта генеалогия получила официальное признание; ей верили настолько, что Иван Грозный ссылается на это свое родословие в дипломатических актах («мы родством от Августа кесаря ведемся», — пишет он шведскому королю), вырезает его текст на своем царском месте (так называемый трон Грозного в Успенском соборе);³²¹ это сказание входит в исторические хроники («Степенную книгу»), хронографы и т. д.

³²¹ О нем см. в статье В. Н. Щепкина в Отчете Исторического музея в Москве за 1909 г.

Таким образом, власть московских князей в идеологии XV–XVI вв. является наследственной, ни много, ни мало от самого кесаря Августа, а то и от «древних царей» и, конечно, и Византии. Легенда о Вавилонском царстве, история шапки Мономаха и легендарная генеалогия сходятся в XV–XVI вв. в одном типичном для этого времени воззрении: оправдании и обосновании уже прочно сложившегося московского абсолютизма.

Идеи эти не только были книжными, отвлеченными построениями, литературными, имевшими известную ценность для правительственного класса, но они отчасти вошли и в сознание масс: отражение «Сказания о Вавилонском царстве» мы можем найти и в устной словесности, распространенной и в низших слоях общества; под его влиянием создается сказка о Федоре Борме, совершающем тот же подвиг, что и послы Льва Василия; только Борма идет не от греческого царя, а уже от русского государя Ивана Грозного. По своим главным чертам герой Борма оказывается тем же «русином», о котором говорит русская версия «Сказания», только конец сказки прямее и проще проводит основную тенденцию: придя с царскими инсигниями в Константинополь, он нашел там междоусобия, падение православия; поэтому, не передавая их греческому царю, он захватывает с собой регалии и несет их в Москву. Событие это сказка, следовательно, относит, таким образом, к эпохе Грозного.

Отзвуки той же идеологии, того же взгляда на происхождение власти московского царя находим и в исторической песне эпохи Грозного, конечно, со своеобразным приурочением — к Казани, а иногда, согласно сказке о повести, — к Царьграду.

В былине об убиении сына Грозный заявляет:

*Есть чем царю мне похвастати:
Я повынес царенья из Царя-города,
Царский костыль себе в руки взял.*

В других песнях царь хвастает:

*Казанское царство мимоходом взял,
Царя Симиона (казанского) под мир склонил,
Снял я с царя порфиру царскую,
Крестил я порфиру в каменной Москве,
Эту порфиру на себя наложил,
После этого стал Грозный царь.*

Таким образом, мы видим, что идея прославления московских государей получает широкое распространение.³²²

Откуда же взялась сама эта идея Московского царства, и как она вылилась в ту форму, в которой мы видим ее в XVI в.? Возникла она конечно, главным образом, в связи с внешними условиями политического роста Москвы, ее государственности, из сложившегося к XVI в. абсолютизма: он уже дан в жизни Московского государства и требовал лишь формулировки, чтобы стать политическим догматом. Что же касается литературной формулировки этой

³²² Подробнее обо всех указанных повестях см. у И. Н. Жданова, Русский былевой эпос (СПб., 1895), I. Сказку см. также у Д. Н. Садовникова, Сказки и предания Самарского края (СПб., 1894), № 3).

идеи, то и она имела здесь место в основах литературных течений. Идеи об исключительной роли Москвы и ее самодержцев в обществе формировались в значительной степени под влиянием старых литературных течений, объединяемых консервативным византийско-московским направлением: в этой литературе уже давно было понятие о роли Царя-града как хранителя чистой веры (эту идею, конечно, давно постарались уже привить нам сами наши просветители-греки, не предвидя, разумеется, ее толкования в будущем), византийские императоры считали себя носителями власти древних царей, владыками «вечного», хотя уже и «второго» Рима — Царя-града — все это давно было уже в литературе ходячей и на Руси. События XV в. (падение Константинополя, Флорентийская уния, с одной стороны, возвышение Москвы в качестве политического центра, ее освобождение от зависимости от Константинополя в церковном отношении, падение татарского ига, завоевание Новгорода — с другой) сами толкали на тот порядок идей, какой мы видим в Москве в XV–XVI вв. В то же время можно предполагать, что сама формулировка этой идеи слагалась не без влияния южного славянства, которое несло материал для этой формулировки и сам метод обработки его в определенную литературную форму.



ВТОРОЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКОЕ ВЛИЯНИЕ

В XV в. мы встречаемся на почве московской литературы с такими новыми явлениями в области литературы и языка, которые не могут быть выведены путем эволюции из западного рационализма, ни объяснены как результат самостоятельного развития; а явления эти, характерные и новые для нас, и по содержанию и по форме явно выдают, между тем, свое южнославянское происхождение. Старого южнославянского влияния, имевшего место в киевское время, в явлениях этих видеть также нельзя, потому что и сам источник влияния, старое южное славянство, когда-то давшее нам многое, переживало уже с конца XIV в., в XV и XVI в. эпоху упадка. Но в XIV в. этому упадку предшествовала эпоха южнославянского возрождения, время второго Болгарского царства в политической жизни, эпоха «Евфимьевская» — в литературе. Эпоха эта получила такое название от одного из крупнейших деятелей ее — патриарха болгарского Евфимия. Литература этой-то Евфимьевской эпохи и дошла до нас в XV в., а в конце его и дала, по-видимому, средства консервативной литературе Московской Руси воспринять и отлить в своеобразную литературную форму накопившийся материал политического и отчасти национального самосознания (выражением которого, конечно, и была указанная выше идеология). Ввиду важности этого второго южнославянского влияния для понимания не только политической, но и вообще общественной, идейной стороны московской литературы XV и XVI вв., этой Евфимьевской эпохи должно быть уделено место и в нашем обзоре.

После падения в XI в. Симеонова царства со второй половины XIII, главным образом, в начале XIV в. начинается новое политическое возрождение Болгарии под главенством новой туземной династии Шишмановичей. Это возрождение начинается борьбой с Византией, в этот промежуток времени (XI–XIV вв.) успевшей не только культурно, но и политически подчинить себе Болгарию.

В XIV в. на Балканском полуострове на некоторое время вершительницей судеб, на смену сербских Неманичей (XI–XII вв.), явилась освободившаяся и ставшая крупной силой Болгария, границы которой теперь доходят

уже до Солуня и даже почти до Константинополя.³²³ Вместе с политическим возрождением Болгарии началось в ней и возрождение литературное. На почве Болгарии появляется значительное литературное оживление, воскресившее отчасти и бывшие еще в эпоху первого болгарского царства литературные предания, но отразившее и результаты более позднего византийского влияния XII–XIV вв., испытанного Болгарией за время ее подчинения Византии.

Во главе литературного движения стоит патриарх Евфимий, типичный представитель современной византийской образованности XIII–XIV вв. на славянской почве. Он пробует применить результаты византийской школы своего времени к славяно-болгарской литературе, в то же время переработать на новый лад староболгарский литературный материал. При нем оживают и народные элементы старой литературы, хотя и не отражающие стремления Евфимия. Мы снова встречаемся с богомилством, хотя не совсем тем, которое было раньше. Основы современного Евфимию богомилского течения переработались уже под сильным влиянием византийских мистических, философских течений. В Болгарии является при Евфимии же попытка восстановить старославянскую церковную литературу как выражение воскресения национальной традиции. Но восстанавливаемые кирилловские традиции носят в Евфимьевскую эпоху характер, так сказать, уже археологический. Это, с одной стороны, усиленная деятельность по исправлению, на основах современных Евфимию литературных взглядов, богослужебной литературы, начиная со священного писания, усиленное пересаживание в виде переводов богословских сочинений современной Византии с ее своеобразным религиозно-политическим и рационалистическим направлением — с другой стороны. Эти течения спустя 60 лет начинают сказываться и в русской литературе.

Причины такого сравнительно позднего отзвука этого течения в России лежали в условиях и характере сношений русского северо-востока с Болгарией. Сношения эти были медленными и неоживленными в силу известных уже нам географических условий, а также разницы культур северо-восточной русской и южнославянской, долгое время развивавшихся уже независимо одна от другой.

Как бы то ни было, отзвуки этого болгарского течения сказываются у нас в XV и XVI вв. Течение это подготавливалось и поддерживалось еще в XIV в., главным образом при помощи довольно многочисленных выходцев с юга славянства, работавших или подолгу живших в России, а также путешествиями русских людей, которые, в свою очередь, подолгу заживались среди южных славян в центрах образованности, каковыми были Афон и Константинополь, и возвращаясь, приносили с собой и новые южнославянские переводы и исправленные по-новому старые, приносили новые литературные навыки, формы. Некоторых из этих русских людей, усвоивших новую южно-

³²³ Политическую, отчасти литературную историю Болгарии этого времени см. *А. Н. Пыпин*, *История славянских литератур* (СПб., 1881), I; *Ф. И. Успенский*, *Образование второго болгарского царства* (Одесса, 1879), и особенно *К. Ф. Радченко*, *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием* (Киев, 1898); важны также труды *П. А. Сырку*, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* (т. I, вып. 1, СПб., 1899; т. I, вып. 2, СПб., 1890).

славянскую школу, мы знаем по имени; таков был, например, Афанасий Высоцкий, ученик преподобного Сергия, игумен Серпуховского монастыря (восьмидесятые годы XIV столетия), были и другие. Знаем мы достаточно и южных славян, оставивших след в русской письменности и литературе этого времени: начиная с митрополита Киприана († 1406), получившего образование в Болгарии, и Григория Цамвлака³²⁴ († 1419), также типичного представителя образованности этой эпохи, плодовитого ратора, к нам приходит много южан, которые принимают видное участие в нашей литературе, каков, например, серб Пахомий Логофет, от которого ведет свое начало у нас целая школа писателей житий на византийско-болгарский риторический манер. Эти-то лица могли помочь нам обработать наш материал в ту типичную горделивую форму, в которую (конечно, идейно) отлились наши патристическо-политические воззрения, о которых была речь выше: эту же в основе (но не по выражению) идеологию мы знаем из Византии и Болгарии XIII–XIV вв. С ее отзвуками мы встречаемся и позднее. И в остальной нашей письменности конца XV и XVI вв. мы постоянно должны считаться хотя с затемненными, но все же еще угадываемыми откликами того же порядка мыслей.

В связи с южнославянскими идейными политическими течениями, кроме указанных выше повестей «генеалогического» характера надо рассматривать, по-видимому, и наш Хронограф русского состава (окончательно первая его редакция сложилась в 1512 г.), излагающий по византийской схеме мировую историю: он вмещает в себе и данные по южному славянству на основании южнославянских источников и заканчивается знаменательным для южных славян рассказом о падении Царьграда (1453). Есть даже возможность связать этот хронограф (в его первой редакции) с именем определенного лица, именно, упомянутого Пахомия Серба.³²⁵ В той же связи с югом славянства стоит у нас появление списков Кормчей с толкованиями Аристина, Вальсамона и Зонары, знаменитых византийских канонистов XII в., переведенными вскоре на юге у славян, а также «Синтагмы» церковного права Матфея Властаря, афонского канониста XIV в., в том же веке переведенной на сербский язык и ставшей быстро и у нас популярной. В это же время на Руси появляются вновь в массе рукописи, несомненно

³²⁴ О Григории Цамвлаке специальная работа: А. И. Яцимирский, Григорий Цамвлак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности (СПб., 1904). Григорий Цамвлак, отдельный митрополит южной Руси, особенно не был популярен на северо-востоке, но все же его сочинения были известны и на северо-востоке, главным образом благодаря южнославянским выходцам.

³²⁵ См. А. А. Шахматова. К вопросу о происхождении Хронографа (СПб., 1899, в Сборнике отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. 66). Автор этого ценного исследования приходит приблизительно к таким выводам: Хронограф в своем первоначальном виде составлен в России южным славянином, сербом Пахомием Логофетом в 1442 г.; главными его источниками были: Еллинский летописец второй редакции, исторический сборник вроде сборника Московской духовной академии, № 230 (XV в.), летопись Манасси (сходная с рукописью Ново-Софийской библиотеки, № 1497), русский летописец, сходный с Ростовской летописью и др.; с течением времени на основе Хронографа Пахомия 1442 г. вырабатываются позднейшие его редакции, именно: 1491, 1496, 1506, 1508, 1512 годов (эта последняя псковского происхождения), затем: 1520, 1533 гг. и др. От редакции 1520 г. происходят, с одной стороны, редакция 1533 года (она — новгородская) и первая редакция так называемого Хронографа, не деленного на главы (середины XVI века), от которой идет вторая редакция такого же хронографа, возникшая в конце XVI или начале XVII в. Таким образом, последние две редакции, считавшиеся старше редакции 1512 года, оказываются теперь моложе ее.

южнославянского происхождения.³²⁶ В самих русских текстах этого времени мы замечаем зарождение особой школы правописания — школы, представляющей как бы возвращение (конечно, лишь с внешней стороны) к старой традиции церковнославянского письма. Представители письменности XVI в., как истые люди с преобладанием формального мышления, часто обращают внимание только на внешность: черты русского правописания начинают принимать окраску среднеболгарскую; в области графики, например, снова появляется уже отживший свой век в русской письменности большой юс (Ж), для употребления которого теперь создаются особые правила чисто графического характера; в русских рукописях стали писаться подряд две нейотированных (в противоположность основному закону русской фонетики) гласных; какое-нибудь слово «добрая», «добрыя» стало писаться так же, как и в среднеболгарской рукописи, с твердой второй гласной: «добраа», «добрыа» и т. д. Все эти черты встречаются уже в конце XV и в начале XVI вв.: на это время, главным образом, падают русские рукописи подражательного южнославянского характера.³²⁷ Это внешним образом отмечает наличие отзвуков Евфимьевской школы.

Южнославянское влияние нашло отражение и в идейном складе нашей литературы. В этом случае южные славяне оказались еще раз посредниками между нами и Византией, сами впитав (и довольно усердно) элементы культурного движения Византии XII–XIII вв., они перенесли их, конечно, уже в измененном и сильно сокращенном, подчас искаженном виде и к нам. Ознакомление, хотя бы и в самых общих чертах, с этим культурным движением Византии проливает свет и на некоторые явления русской жизни XV–XVI вв.³²⁸

В конце XII в. в самой Византии начинается временное оживление в литературной деятельности. Происходит нечто вроде возрождения. Ученые богословы вновь обращаются к классической древности и обнаруживают стремление к освежению душевной атмосферы схоластических, проникнутых церковностью приемов, к расширению кругозора, материала для своего богословствования. Одним из средств для достижения этой цели они

³²⁶ Подробнее см. *А. И. Соболевский*, Переводная литература Московской Руси (Сборник отделения русских древностей и словесности ИАН, т. 74 и отд. СПб., 1903), стр. 1–38. по-видимому, роль центра для писателей южных славян или их русских сторонников играл близкий к Москве Троице-Сергиев монастырь, который и до сих пор сохранил в своей библиотеке ряд текстов, писанных либо южными славянами, либо на южнославянский манер. Появляются в это время и новые памятники, связанные с южным славянством; таковы, например, «Правило о верующих в гады» (изд. *С. И. Смирновым*, Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (М., 1912), стр. 143 и сл. и 401 и сл.), вероятно, «Лопаточкин» (изд. *М. Сперанским*, Из истории отреченных книг, III (СПб., 1900), стр. 21–22).

³²⁷ Такие приемы графики, взятые из южнославянской (болгарской) рукописи, конечно, будут крайне искусственны, условны в применении к русской фонетике и морфологии, не будут вытекать из живой русской речи; поэтому, чтобы писать так, как следует, этой искусственной манерой, надо знать ряд правил; эти правила и излагались в специальных руководствах, идущих также с юга славянства и приспособленных к русской рукописи, в так называемых «Простословиях», «Буквидах» и т. п. Эти «правописательные» руководства в большом количестве изданы *И. В. Ягичем* в его «Рассуждениях южнославянской и русской старины о церковнославянском языке» (Исследования по русскому языку, изд. Академии Наук, I, СПб., 1895).

³²⁸ Помимо области литературных явлений, это «второе» южнославянское влияние надо признать, по-видимому, и в других областях русской жизни, например в живописи (миниатюре рукописей, их орнаментике (см. ч. I), фреске, иконе) конца XIV — первой половине XV века (см. *Н. П. Лихачев*, Манера письма Андрея Рублева (СПб., 1907), стр. 83), в искусстве вообще (ср. *И. А. Шляпкин*, Древнерусские кресты. I. Кресты новгородские (СПб., 1906), стр. 34).

считали обращение к античной литературе, более глубокое и широко философское ее истолкование в применении к христианскому мировоззрению. Этот интерес переходит в увлечение, доходит до полного иногда отрицания различия между античной мыслью и христианской; видя в первой из них лишь затемненное божественное откровение, сопоставляют, например, таким образом оракул и пророчество, веру в магию и чудеса, дар прозрения и гадания и т. д.

Другим средством этого освежения скудеющей мысли был пересмотр, но критический на этот раз, принятых форм самого византийского христианства, стремление устранить формальное отношение к вере, заглянув в ее сущность, восстановив эту сущность и согласив с ней саму внешнюю форму религиозных отправления, хотя бы ценой отрицания привычной оболочки религиозной мысли и ее проявления. Это своего рода рационалистическое направление, которое немного спустя мы видим и на западе Европы и еще позднее у нас. Очевидно, везде средневековый уклад жизни и миропонимание старого времени отживают свой век: везде — попытки выйти из заколдованного круга схоластики. Поэтому-то, не имея прямых данных доказать преемственную связь между западом и востоком в этом отношении, мы должны, по крайней мере, констатировать факт: одинаковые причины привели к одинаковым последствиям, а также при несомненной общности форм средневековой мысли и настроения средневековья, сходное по форме проявление нового настроения на востоке и на западе. На Руси мы имеем несколько иную картину: и свои те же причины, но также влияние запада и южного славянства с Византией обуславливали картину идейного и литературного оживления в конце XV и начале XVI вв. Общие условия, условия влияния запада мы видели; остается обратиться к Византии и южному славянству, чтобы выяснить в основном картину идейного движения в нашей литературе XV и XVI вв., по крайней мере в известной ее части.

Представители византийского возрождения желали использовать античные богатства духа и формы, приспособить античную литературу к христианской.³²⁹ Правда, связи между ними найдено было мало, ее искали, с одной стороны, в христианской философии, с другой стороны, в христианском мистицизме; в реальной же обстановке эта связь рисуется, с одной стороны, в чудесных элементах античного мира, с другой — в современных суевериях и чудесах христианства. Появляются писатели, которые желают осмыслить на этой почве античное мирозерцание, как они сами его понимали. Они говорили, например, что все древние волхования и оракулы вполне возможны и заслуживают признания с точки зрения современности, если только «правильно» их понять; а «правильности» понимания мы достигнем, думали ученые-византийцы, если эти волхования и оракулы поймем как затемненное но все же божественное откровение, даваемое Богом, непрестанно пекущемся о мире и т. д.; рядом с этим идет опять увлечение Платоном, которого считают чуть не выше отцов церкви; а рядом — вера в мифы, как откровение, но только своеобразное, являвшееся в особой форме

³²⁹ Интерес к античной (конечно, греческой) культуре и литературе то в виде борьбы с ней, то в виде увлечения ею, никогда не замирает в Византии; теперь он только вновь оживился.

применительно к миросозерцанию античного грека. Подобное увлечение не замедлило принести свои результаты. «Возрождение» еще более увеличило ту душную атмосферу, в которой жила византийская мысль, запутывая ее в средневековые тенета мистики и формализма. Византийские ученые снова принимаются за свою схоластику, подкрашенную теперь лишь новым материалом, взятым из древности (каков, например, Григора), ищущую в нем под формальной оболочкой слова сокровенный, таинственный смысл.

Описываемое византийское мистическое течение получает отражение и в Болгарии, отлагаясь на почве старых богомильских верований. «Чернокнижная» литература и здесь получает новое развитие. Богомильство, утрачивая свой национальный характер, становится сухой доктриной и делается своего рода кабалистикой.

Развитие византийской литературы получает вместе с тем новое направление, главным образом формальное. В новой редакции той же византийской схоластики, направленной теперь на разработку языка, формы, наступает период риторики — риторики антично-христианской. Речь становится до невозможности вычурной, расплывчатой, полной словесных ухищрений, содержание отступает еще дальше, чем в IX–XI вв., на второй план, заменяясь утрированно развитой символикой, погоней за краской, образностью речи.

Из Византии этот взгляд на литературную форму перешел к южному славянству, на почву болгарской литературы. Ученые Болгарии, охваченные этим антикварным стремлением, поклонением перед формой, вспоминают деятельность Кирилла и Мефодия, хотят вернуться к старой литературе, ее формам, ее языку, видя в ней национальную старину, как греки эту свою старину видят в античном мире. Но как те, так и другие эту старину понимают лишь внешним образом, формально. Отсюда — то внимание, высокая оценка «буквальности» в переводах сравнительно с подлинником, которые чужды были кирилло-мефодиевской литературе, отлично понимавшей соотношение между мыслью и ее словесным выражением, чувствовавшей всю жизнь национальной живой речи, дух языка. Для болгарина XIV в. язык старославянский IX–X вв. не был уже живым языком; кроме того, в основе литературного языка Евфимьевской эпохи лежал диалект не юго-западный (как в старославянском), а восточный, стоявший уже на другой стадии развития (так называемой «среднеболгарской»); это еще более увеличило трудность восстановления и самого понимания правильного языка Кирилла и вело еще к большим условностям и искажениям. Это формальное стремление болгарских ученых XIV в. выразилось в новых буквальных переводах и исправлениях старых, ведущих к той же буквальности в передаче греческого оборота на славянский, и в изысканности стиля современных литературных произведений, воспроизводивших старательно утрированную форму и стиль своих греческих образцов. Первенствующая роль в этом движении, как мы уже не раз говорили, принадлежала патриарху Евфимию, ставшему главой национальной автокефальной болгарской церкви; при его участии появляются так называемые «тырновские»³³⁰ изводы священного писания,

³³⁰ Они так называются по городу Тырново, столице царства и резиденции болгарского патриарха.

исправленные «по-тырновски» богослужебные книги, новые переводы старых произведений, новые редакции старых переводов, начиная со священного писания. Появляются в это время, например, «Хроника» Георгия Амартола, переведенная теперь вновь взамен старого перевода X в.; появляется болгарский перевод «Пчел»; древние церковные уставы и церковные книги пересматриваются или переводятся вновь. В сущности, все движение сказалось, если можно так выразиться, в перечистке старых форм литературы. Отличие новых переводов от старых заключается в том, что старые переводы были более близки к языку живому, к его духу, чем переводы новые. Ученые Евфимьевской эпохи, несмотря на то, что церковный язык далеко отошел от живого языка, желают восстановить старую традицию и в языке. В связи с этим видим развитие грамматических учений, стилистики: все это должно было осмыслить старую, но уже плохо понимаемую традицию, научить применять ее в новое время. Здесь-то и сказалось византийское влияние: перенесенная на Русь, эта сторона болгаро-византийского движения, естественно, шла навстречу и без того в ту же сторону формальности развивавшемуся в Москве византийскому старому влиянию (см. выше). В этом случае южные славяне поддерживали наших консерваторов и буквалистов в литературе. Так, если Кирилл и Мефодий при переводе священного писания стремились к точной передаче мысли, то теперь эту точность понимают в смысле буквальности, дословной точности передачи слов подлинника. Руководители переводов боятся изменить греческую конструкцию речи, сложное греческое слово стремятся передать сложным же славянским; если же его не было — его сочиняют; если они не знают, как передать какое-нибудь греческое слово равносильным ему по форме славянским, то они оставляют грецизм, не рискуя передать его славянским словом, не соответствующим по форме оригиналу. В старой болгарской (старославянской) письменности грецизмы тоже имели место, но они были там естественны, так как в IX–X вв. не хватало еще славянских слов для обозначения новых тогда понятий, отсутствовавших еще в самой жизни народа; теперь же грецизмы существуют не по необходимости идейной, не ради того, что греческое слово ничем перевести нельзя, а потому что боятся, как бы не исказить букву писания, передав словом в форме иной, нежели в греческом подлиннике.

Представителями такого «буквалистического» и в то же время схоластико-риторического направления являются у южных славян, не говоря уже о самом патриархе Евфимии,³³¹ многие писатели, как болгарские, так и сербские, быстро усвоившие этот стиль и эти приемы творчества, каковы, например, ближайшие ученики Евфимия: Иоасаф Бдинский (Виддинский), Феодосий, автор ряда житий, затем Константин Костенчский, Владислав Грамматик (оба уже позднее — в Сербии) и другие, по именам не известные. Это направление вскоре получает отзвуки и у нас: и здесь мы видим и непосредственных учеников школы Евфимия и позднее последователей ее.

³³¹ Литературные его труды (кроме указанных выше литургических, изд. П. Сырку) изданы *Э. Калужняцким* по лучшим рукописям с обширным введением: *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (Wien, 1901); ср. его же работу — *Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven*. Об учениках и последователях Евфимия на юге см. несколько слов у *А. Н. Пыпина* и *В. Д. Спасовича*. История славянской литературы, изд. 2, т. I, стр. 92 и сл.

Так, упомянутый выше митрополит Киприан, родом серб, но воспитанник Евфимия, еще в конце XIV в. является автором типичного уже в этом отношении жития митрополита Петра: его уже не удовлетворяло кратко и просто написанное житие митрополита Петра (приписываемое Прохору, епископу ростовскому), явившееся вскоре после кончины Петра († 1326), и он переделывает его в высоком стиле, распространяя, но не фактическими данными, а чисто стилистически, рассказывая со всевозможными украшениями, многословием то, что у Прохора заняло несколько строк, вставляя стереотипные формулы, имеющие лишь кажущийся характер фактичности: в начале — витиеватое вступление, в конце — похвальное слово, внутри — ряд рассуждения автора «по поводу» и без повода о разнообразных вещах и т. д.; в результате — объемистое сочинение со скудным, однако, содержанием на тему; житие из исторического и дидактического отчасти произведения превратилось в панегирик, что, по собственному заявлению автора, и составляло настоящую цель его труда.³³² Вскоре после Киприана появляются, надо думать, и уже русские любители этой панегирической житийной литературы; таков, по-видимому, русский монах Троице-Сергиева монастыря Епифаний по прозвищу «Премудрый», живший в начале XV в.; человек он, несомненно, очень начитанный, искренне увлекающийся своим делом и героями своих произведений, крупный литературный талант; он уже доводит до высокой степени совершенства этот искусственный пышный стиль, многословие; риторика его сделала бы честь любому византийцу; в общем, это уже типичный «перелагатель» в духе южнославянско-византийской школы: таковы составленные им большие жития Стефана Пермского и Сергея Радонежского. По-видимому, и в идейном отношении Епифаний уже кое-что воспринял от учителей: принципы смирения, всепрощения, снисходительности к ближнему, нестяжательность характеризуют у Епифания идеал инока (в данном случае Сергия).³³³ Самым же плодотворным и типичным представителем панегирико-риторической школы был во второй половине XV в. выходец Пахомий Логофет, серб, почти 50 лет проживший в России (умер около 1480 г.):³³⁴ от него остался ряд «переложений» житий, где риторико-панегирическая сторона окончательно задавила фактическую сторону, личное настроение автора; верх взяло бесконечное, по временам звучное, чаще трескучее словесное излишество: за прилепами, украшениями не стало видно самого здания. Благодаря усердию и плодотворности Пахомия, созданная им житийная литература (он дал жития многих русских святых: Сергия, Алексия митрополита, Варлаама Хутынского, Моисея Новгородского, Евфимия, Саввы, Кирилла Белозерского и др., частью написав вновь, частью (как Сергия) переделав ранние) надолго осталась с характером «укра-

³³² Ср. В. О. Ключевский, *Жития святых как исторический источник* (М., 1871), стр. 84 и 85.

³³³ *Житие Сергия* — труд Епифания — издано не раз, например, арх. *Леонидом* в «Памятниках древней письменности» (Общество любителей древней письменности) за 1885 год; литература о житиях Сергия — у *Е. Голубинского*, Преподобный Сергий Радонежский и созданная им лава (М., 1909, в Чтениях Общества истории и древностей); см. также *А. П. Кадлубовского*, *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых* (Варшава, 1902, из Русского филологического вестника), стр. 178 и сл.

³³⁴ Главные монографии о Пахомии: *И. С. Некрасов*, Пахомий Серб, писатель XV в. (Одесса, 1871) и *В. Яблонский*, Пахомий Серб и его биографические писания (СПб., 1908).

пенного» жития, особенно в центрах литературы: ее отзвуки ясны еще в половине XVI в. в деятельности митрополита Макария.

Но литературное движение в Болгарии получает еще под византийским влиянием и идейную, именно мистическую окраску. Возникновение мистического настроения в Византии находится в связи с пересмотром старых вопросов, с притоком вновь поднятого античного элемента, неудовлетворенностью средневековой мыслью. Оно находит себе объяснение отчасти в схоластическом, риторическом направлении, а главное, в общем течении готовой, но не могущей замереть мысли в Византии. Чем формальнее относились к новым вопросам, тем более возникало новых искусственных толкований, построенных на тонкостях схоластики. Дело неминуемо вело к взрыву порабощенной мысли. Так дело вышло с одной из крупнейших христианских идей — с идеей аскетизма. Так ли понимался аскетизм или не так? — говорили раньше. Теперь же говорят иначе: точно он определен или нет? По вопросу об аскетизме церковь высказалась за то, чтобы признать его за высокий вид проявления христианского благочестия. Теперь сам вопрос об аскетизме сомнениям не подвергается; но на разрешение ставят новый вопрос: как достигается идеал аскета, какова форма этого идеала и т. п.? Свидетельства об этом получают различные толкования. Таков, например, вопрос о значении самоуглубления, созерцания, которое должно вести к единению, слиянию с Божеством: в чем выражается это единение, доступно ли оно человеку, какими средствами это самоуглубление ведет к созерцанию, постижению Божества, каково должно быть созерцание как один из видов самоуглубления и т. д., в чем должно видеть это осуществленное общение человека с Богом и т. д.? Как частный случай, обсуждению подлежал вопрос о вещественности и невещественности проявления этой связи: понимать ли это общение реально или лишь отвлеченно, мистически или символически и т. д.? Таков вопрос о так называемом «Фаворском» (при Преображении) свете: был ли он материальным, чувственным, или лишь духовным, мистическим? Вопрос этот получил особое значение: от решения его в ту или иную сторону зависело понимание самой сущности, свойств Божества, а следовательно и самой веры. Это разделило византийскую богословскую мысль на два враждебных лагеря: варлаамитов и паламитов. Вопрос по своему характеру был схоластический, частный, но дошел до крупного вопроса — вопроса о том, возможно ли реальное непосредственное общение человека с Богом или нет? Положительный ответ на этот вопрос привел к развитию мистицизма. Варлаамиты (названные так по имени ученого монаха) в подтверждение своей мысли, что общение с Божеством возможно, приводили ряд примеров из истории христианской церкви и даже из истории античной Греции. Паламиты, последователи другого толка (ученики Григория Паламы), предлагали понимать это символически, духовно, иносказательно.³⁸⁵ Богословский вопрос в своем стремлении к обобщению связывался с народными суевериями, которые получали в руках ученых «научное» толкование и становились «ученым» аргументом, наравне с мифами древности, христианской легендой. Кроме того, вопрос этот получил также

³⁸⁵ О них подробнее у К. Ф. Радченко, указ. соч., главы I и II.

характер и практический. Под влиянием его развиваются два воззрения на аскетов. Представители одного воззрения утверждали, что, раз целью монаха-аскета является единение с Божеством, то чтобы достигнуть этого, монах должен стоять в благоприятных жизненных условиях, освобождающих его силы и время для главного подвига, основной цели — единения с Божеством. Монах-аскет, по воззрениям этой школы, полезен уже тем одним, что является образцом человека, приблизившегося к Божеству. Это приближение к божественному идеалу важно как для монаха, так и для общества, которое через такого монаха получает откровение о христианской жизни и высокий образец этой жизни с ее конечной целью. Отсюда вывод, что общество должно позаботиться, чтобы поставить монаха при выполнении его трудной задачи в возможно выгодное положение. Монах должен быть освобожден от всех тех телесных пут, которые удерживают его при его стремлении к осуществлению идеала. Единственное настоящее дело монаха-аскета — самосовершенствование путем самоуглубления, проникновения в смысл деятельности Божества. В силу такой задачи он должен быть освобожден от всяких мирских забот. Мир должен дать ему пищу, питье и жизненную обстановку. Только при таких условиях монах может в конце концов достигнуть познания Божества: тогда он достигает душевного просветления, живет «ангельским житием», а иногда получает еще при жизни дар чудотворения; это заживо прославленный святой. Это первый тип аскета, если можно так выразиться, тип эгоистический: он прежде всего заботится о себе, о своем совершенстве и уже этой заботой полезен, необходим людям, живущим в мире: пример его их возвышает.

Другой тип, противоположный эгоистическому — тип альтруистический, рисуется иначе. Исходя из вопроса, где труднее спастись, в миру или в монастыре, приходили к заключению, что в миру, полном соблазна, спастись труднее; а раз так, то человек, достигший чистоты жизни в миру, должен цениться выше, чем монах-аскет, живущий вне мира, защищенный монастырской стеной; подвиги его должны считаться ценнее. Отсюда вывод: истинный аскет должен жить в миру и здесь соблюдать свою чистоту, жить жизнью на благо общества. Общество, выражая по-мирскому свою заботу о таком монахе, будет жертвовать ему монастыри, скиты, земли и пр. Подвиг монаха заключается в его деятельности, активной работе на пользу ближнего: эта именно работа его совершенства приближает к Богу.

Таким образом, на вопрос, каковы средства для достижения идеала аскета, необходимые для богопознания, давалось два различных ответа: представители обоих аскетических направлений, сходясь в признании одного источника для достижения идеала — изучения священного писания, богословской литературы — расходились в вопросе, как нужно пользоваться этим источником. Аскеты-эгоисты говорили, что священное писание является орудием постольку, поскольку оно может помочь в возвышении человеческого духа. По отношению к священному писанию, говорили они, нужна свободная критика, разумное понимание внутреннего смысла, постижение его смысла путем тщательного изучения, размышления над ним. Представители альтруистического аскетизма, наоборот, утверждали, что священное писание нельзя критиковать по-своему, его нужно лишь исполнять, понимая его так,

как понимали авторитетные святые древние. Церковная литература — по их мнению — обязательна также в том только виде, в каком понимали ее святые отцы. Святоотеческие творения должны являться для аскетов руководством при понимании священного писания, а не предметом для критики.

Только что указанные сейчас два вида аскетизма из Византии перешли в Болгарию. Как там, так и здесь тотчас возникают две партии: 1) схоластиков, или формальных альтруистов, и 2) рационалистов, или аскетов-эгоистов.

Отзвуки этого второго, болгарского отчасти и византийского непосредственно, возрождения мысли начинают долетать и до русской земли. На Руси замечаются родственные черты в понимании типа аскета; здесь тоже он двоятся, и здесь видим и представителей формально-схоластического толкования идеи аскетизма, а рядом представителей рационализма в области аскетизма. Ввиду этой аналогии возникает вопрос, не стоит ли русское движение в связи с византийским или южнославянским течениями, по крайней мере касательно вопроса о значении и форме аскетизма? По вопросу о связи русского движения с южнославянским или византийским существуют два различных взгляда. Одни исследователи говорят, что русское движение стоит в зависимости от движения южнославянского, причем в подтверждение своего взгляда приводят свидетельства современников, утверждавших, что на Руси и на юге славянства движения были тождественны; другая группа исследователей признает только аналогию между этими двумя фактами, которые не находились — по их мнению — в причинной связи между собой: эти факты на Руси — самостоятельное явление и сложились в силу одинаковости культурных условий Руси и Болгарии. Ответить на вопрос, какой из этих двух взглядов правильнее, довольно трудно. Первого взгляда держались такие историки литературы, как Порфирьев, второго — Пыпин. Правда, как часто оказывается, по-видимому лежит посередине. При решении вопроса и здесь, как и всегда, нужно отличать содержание от формы. Для точного установления аналогии между указанными фактами должно пристально всматриваться всякий раз, когда говорим о влиянии у нас рационализма западного и рационализма южнославянского, в общий характер того и другого. У Нила Сорского, в ереси Косого и Башкина в отдельных вопросах присутствует элемент то как будто западный, то как будто восточный, южнославянский. Так, если речь идет о способе понимания священного писания, богословской литературы, то большая аналогия окажется между представлениями у Нила и ересью жидовствующих — ересью, которая была происхождения западного, рационалистического. Когда же у Нила Сорского идет речь об его взглядах на старохристианские, аскетические идеалы, а также о различной ценности церковной письменности — священного писания, отцов и учителей церкви — у него являются черты, связывающие его с представителями Востока, Византии. Вопрос об отношениях черного духовенства к государству у него трактуется с точки зрения византийских начал, но по характеру, по способу применения их Нил Сорский сближается с западным течением, хотя о непосредственной связи его с нашими рационалистами-западниками говорить едва ли можно, если даже сходство по внешности чувствовали современники Нила — люди консервативного лагеря.

Таким образом, мы имеем дело, может быть, с комбинацией на русской почве двух пришедших почти одновременно течений: восточного (византийского) — рационалистического в области религиозной мысли, и западного — рационалистического же, но по характеру мирского, научного, но в то же время прилагавшегося у нас, в силу знакомого нам уже средневекового миросозерцания, между прочим, и в области религиозной мысли. Эта общая характерная основа и западного и восточного движения — рационализм — и вела, быть может, к тому, что современники XVI в. на Руси, при их преимущественно формальном образе мышления (главным образом представители консервативного лагеря), оба эти течения не различали ясно, почему и обвиняли Нила и его единомышленников, черпавших свой рационализм из восточного (византийского, южнославянского) источника, в «жидовстве», то есть в увлечении западным рационализмом. Аналогия эта могла появиться тем легче, что тот и другой рационализм и по своему проявлению оказывались близкими: и тот и другой вели борьбу на русской почве со старым укладом, тот и другой чуть не в одинаковых словах требовали признания свободы разума.

Но, несмотря на это внешнее сходство, разница между рационализмом западноевропейским и рационализмом восточно-византийским, столкнувшись на русской почве, была, несомненно, настолько значительна, что и здесь, на Руси, по существу рационалисты-западники и рационалисты восточного типа не могут смешиваться: они чуждались друг друга, различно смотрели на применение рационализма к жизни: западники-рационалисты только потому обращались к области религиозно-церковной, что на этот путь толкали их противники-консерваторы, для которых все проявления жизни покрывались средневековым религиозно-церковным кругом; вне же этой полемики западники пропагандировали, как видно из переводов, связанных с «жидовством» (см. выше), произведения отнюдь не церковного характера, а научного (или, скорее, наукообразного); рационалисты же византийского типа, наоборот, сами шли в область религиозную, церковную, стремясь внести туда разумное отношение к вере и христианскому быту. Причина такого различного приложения рационалистического настроения объясняется, надо полагать, именно в связи с различием по характеру рационализма западного и восточного: западный вырос на почве обращения к античному миру как основе миросозерцания, отличной от средневекового, а потому и могущего обновить, создать противовес этому последнему; поэтому он тесно связан с гуманизмом и лишь косвенно, как направление боевое, является критикой религиозной сферы, как отрицающей права разума, не признающей научной основы знания; рационализм восточный вырос из сопоставления современного ему религиозного состояния общества с ранней эпохой христианства, отклонением от которого являлось современное понимание христианства: такова сущность споров XII–XIV вв. в Византии. Рационализм западный в его недоразвитой, преломленной отчасти в специфической сфере еврейства, стадии воспринимают наши жидовствующие, рационализм восточный, как протест против формально-схоластического направления византийской догмы, в ее московской обработке, усваивает Нил и его «заволжские старцы». Поэтому понятно, почему ни жидовствующие, ни Нил не считали

себя союзниками, единомышленниками, и только консерваторы, противники рационализма, могли их поставить на одну доску, что было явным недоразумением. Таким образом, обе ветви рационализма (взяв обратное отношение) являются объединенными по форме в аналогичных случаях и в общем потому, что оба, борясь со средневековым укладом, стремятся внести в жизнь свежую струю разума, критики окружающего и сближаются, но оставаясь самостоятельными, всякий раз, когда вопрос переходит в сферу религиозной жизни — один прямо, другой косвенно.

Действительно, если бросим беглый взгляд на новые культурные течения в это время (XV–XVI вв.), то увидим в них одну общую черту, именно: во всех этих течениях проявляется рационализм, критическое отношение ко всему окружающему, как в жизни, так и в литературе. Правда, в Византии рационализм проявляется менее резко, чем на Западе. На Западе он шел крупными шагами и решительно, о чем свидетельствуют неоднократно упоминавшаяся нами эпоха Возрождения и ее ближайшая предшественница — эпоха «черной смерти».³⁸⁶ В Византии он стремится не к перевороту, а скорее к поправке мирозерцания. Эта различная степень интенсивности рационалистического течения может наблюдаться и на отразившемся рационализме того и другого вида и на Руси.

На Руси также можно предполагать самостоятельно возникавшие попытки освободиться от душной формальной обстановки, каковы так называемые еретические движения, нами отмеченные. Рационализм рос и у нас, как результат протеста против односторонности общего средневекового созерцания. Его индивидуальная форма всегда отражала и у нас на себе черты времени, когда он вспыхивал, и круг житейских вопросов, где был применяем. Но формы и силы этим вспышкам давали у нас веяния, проходящие извне.

На это время падает на западе и на востоке Европы увлечение идеями древнехристианской эпохи, литературой первых веков, противопоставляемыми современной. На Востоке (в Византии) это увлечение сказывается в развитии литературы риторической, своеобразной, построенной на изучении древнегреческих писателей, схоластической, а на Западе появляется также стремление к изучению классической литературы. У нас же на Руси, где к античному миру обращение было невозможно, так как нас не связывало наше прошедшее с ним, процветала примитивная логика и старый схоластический формальный способ мышления и формальное же отношение к мысли. Этим методом пользовались представители консервативной литературы (ср. Иосифа Волоцкого), а отчасти и представители либерального направления (ср. средневековую схоластическую «Логикку» аль Газаллия в переводе жидовствующих).

Да иначе, собственно, и быть не могло. Стоит только Нилу Сорскому изменить чисто внешний логический метод — отступить от формального мышления, потребовать внутреннего, сознательного отношения к священному писанию и к богословским произведениям, как высшая правительственная

³⁸⁶ Подробнее см. В. Э. Гартполь Лекки, История возникновения и влияния рационализма в Европе, I, перевод А. Н. Пыпина (СПб., 1871).

и духовная власть, не могшая различить двух разных по источникам рационалистических течений, не замедлила обвинить его в склонности не только к ереси, к искажению основ христианства, но и в «жидовстве», как более наглядной и доступной современной форме рационализма. Кроме Нила Сорского в том же самом обвиняли и Максима Грека. Его сочли до известной степени разделяющим взгляды ереси жидовствующих. Ясно, что в разбираемом тогда вопросе представители консервативного направления не разграничивали также идейного содержания от методов изложения. Но в этом споре об основах христианства, о его понимании заключались сами основы того крупного литературного движения, которыми характеризуется XVI в.

Какова же была роль южнославянского течения и какова была роль течения западноевропейского в этом движении? Роль их сказалась, главным образом, на определении характера литературы консервативно-официальной и литературы неофициальной, отрицаемой правительственной и духовными властями. Но дело, конечно, не исчерпывается одним определением содержания литературы того и другого лагеря: формулируются совершенно ясно два течения литературы, каждое со своеобразной физиономией, своеобразным положением в обществе, со своеобразными последствиями в позднейшее время. Эта эпоха — критическая для московского периода. Здесь-то и сыграли роль оба указанных выше движения: западное, шедшее через стригольников и жидовствующих, и византийско-южнославянское, характеризованное выше и имевшее место у нас во второй половине XV и начале XVI в. Применение их на русской почве получилось сообразно с местными условиями, главным образом, на почве развития всего того же рационализма и борьбы со схоластизмом. Западное течение, несшее зачатки научного мышления, сближается на русской почве с идеалистическим рационализмом, составлявшим, как мы видели, одно из проявлений умственного движения в Византии и Болгарии (исихазм — созерцательный аскетизм); второе же византийское течение — риторическо-формальное — естественно, сближается с нашим (шедшим от византийского же, но старшего, нами односторонне переработанного направления) консервативным течением, усиливая его и тем помогая этому течению еще более отлиться в неподвижные, негибкие формы, служить оправданием и тому идейному складу, который в виде религиозной и политической исключительности является мирозозерцанием правящих сфер и опирающихся на практике на правящие сферы представителей консерватизма. Представителями первой ветви византийского влияния и западного (уже избавившегося от специфических черт брожения жидовствующих) является в XV–XVI вв. Нил Сорский, наиболее чистый представитель византийского идеалистического аскетизма, его ученик Вассиан Патрикеев, Башкин, затем (условно) Максим Грек, его и Ниловы сторонники — князь А. Курбский, старец Артемий и др. Рядом с ними стоят прямые последователи бывшего «жидовства», культивирующие самостоятельность мирской, «научной» мысли, тогда как первые культивируют независимость мысли в религиозно-богословской области. Против них стоят московские «византисты» старого пошиба и нового риторико-схоластического метода и правительственные идеологи: Иван Грозный, митрополит Даниил, Макарий, автор «Стоглава», автор «Домостроя» и др. Есть между ними и

люди, старающиеся (может быть и не сознательно), если не примирить, то во всяком случае согласить оба лагеря по отношению к отдельным сторонам жизни — таков, например, Иван Пересветов. Эти течения, создавшиеся на почве борьбы двух миропониманий, попыток применить их к жизни, имеют своим результатом крупное общественное движение в московской жизни XVI в., отразившееся в литературе оживленным движением мысли в направлении общественном, выразившемся в своеобразной публицистике XVI в.

С главными представителями этого движения, представителями того и другого направления, и следует познакомиться: это познакомит нас и с самим литературным движением XVI в. в Московской Руси.

Нил Сорский. Начнем с Нила Сорского. Он известен нам, главным образом, как писатель-мыслитель в области религиозных и этических вопросов. Он занимался разрешением вопросов общего характера, понимания христианской веры вообще, и в области аскетизма в частности.³³⁷ Его сочинения (главным образом устав и ряд посланий к разным инокам)³³⁸ показывают, что это был человек, искренне относящийся к христианству, человек, проникнувшийся до глубины души идеей христианства. Эту идею он понимал не так, как понимали ее представители консервативного направления. По его мнению, главным в христианстве является внутреннее убеждение человека; а для того, чтобы убедиться в истинности христианства, нужно, думал он, сознательно отнестись к его источникам, которые человек изучает, вдумываясь глубоко в писание, в саму жизнь христианина, относясь критически к этому писанию ради постижения самой идеи христианства. Поэтому Нил относится иначе, нежели Иосиф Волоцкий, к «божественному писанию» (а его консерваторы понимали очень распространено: для них всякое «писание», то есть писание церковное, было «божественное», «святое»; таким образом, понятие о нем не было отграничено от священного писания в собственном смысле слова резкой гранью, по временам сливалось с ним): оно для него не было безразличным авторитетом;³³⁹ отрицание авторитета в таком смысле не было, однако, отрицанием уважения к писанию, тем более, к священному писанию; напротив: он между «божественными» писаниями делает различие по их церковному, религиозному значению, причем в основу этой классификации кладет разум: «писания многа, — говорит он, — но не вся божественна суть»... «наипаче, — продолжает он, — испытую божественныя писания, прежде заповеди Господни и толкования их, и апостольския предания, таже (то есть затем) жития и учения святых отец, и тем внимаю яже согласна моему разуму, к богоугождению и пользе души, преписую себе». Таким образом, вместо слепого механического отношения к букве писания и рабского благоговения перед фразой и написанным, Нил рекомендует разумное, самостоятельное изучение писания, не исключая и священного писания; иначе: в основе миропонимания Нила лежит принцип

³³⁷ Краткое его жизнеописание у А. Н. Пыпина, История русской литературы, II, стр. 104–106. Специальная монография: А. С. Архангельский, Нил Сорский и Вассиан Патрикеев (СПб., 1881, Памятники древней письменности, XVI).

³³⁸ Перечень их у Архангельского, ук. соч., стр. 48–62; содержание, стр. 63–127.

³³⁹ Крайнее развитие понятия этого авторитета можно себе представить по старообрядческому изречению: «что написано, то свято».

критический. Таким образом, этот истинный христианин, высокий идеалист, аскет оказался представителем рационалистического течения в области богословской науки XV–XVI вв.

Сам путь, по которому пошел Нил Сорский, ясно отличается от пути представителей старого консервативного лагеря, исходивших из априорного положения о святости и боговдохновенности написанного: по Нилу Сорскому «верить» значит «понимать», а у них «понимать» значит «верить». Поэтому всю литературу церковную Нил Сорский разбивал на ряд групп, одну из которых он считал более важной, а другую — менее важной для основной цели изучения — благоугождения Богу и пользы душевной; и это его отличает в идейном отношении от представителей консервативного лагеря, полагавших, что вся церковная литература одинаково важна и необходима для пользы душевной. Применение этого принципа — критического — к такой области, как само священное писание, совершенно было недопустимо для представителей слепого авторитета; в этом они увидели посягательство на само священное писание, богоухульство. За это люди консервативного лагеря старались обвинить Нила Сорского в богоотступничестве и записать его в ряды сторонников ереси жидовствующих: они не поняли, но почувствовали близость его к западникам-рационалистам, не сумев отделить основы от ее оболочки. Таким образом, в Ниле Сорском мы видим первую попытку мыслящего человека критически отнестись к стареющим идеям времени. Возникает вопрос, откуда у него появился этот критический метод? Из западных исканий, которые тоже требовали этого права для разума и применения этого права на деле, или из византийской школы? Ответить можно только так: и оттуда, и отсюда, но по существу, все-таки, из византийской школы. Из Византии идет у него критическое отношение, как результат потребности самоуглубления «умного» христианина, облекается же оно, пользуется методами, данными и Востоком, и нашими «западниками». Оно и понятно: рационализм, как мы видим, не был ни исключительно западным, ни исключительно восточным, а общим признаком времени падения средневекового миросозерцания, предвозвестником нового. Религиозный рационализм Нила Сорского, перенесенный на Русь, нашел уже подготовленную почву на Руси в движении наших западных рационалистов. Этим объясняется та степень его влияния, которая обнаружилась, например, на соборе против жидовствующих 1490 г., когда в ответ на свирепую проповедь казни еретиков со ссылкой на Льва Катанского, Зосима ответил Иосифу Волоцкому: «мы от Бога не поставлены на смерть осуждать, но грешныя обрати на покаяние». А дело ведь шло о еретиках, рационалистах, которых, только убедив «от разума», можно было обратить на истинный путь. Нил несомненно поддерживал митрополита, почему Иосиф готов был и Нила обвинить в еретичестве. Видно это из того, что Нил, далеко не стремившийся, в силу своего понимания аскетизма, вмешиваться в церковно-общественные дела, оказался главой и вдохновителем «заволжских» старцев, убежденно проводивших идеи Нила, какковы Вассиан Косой, Паисий Ярославов, все вологодские и белозерские старцы, неизвестный автор «Валаамской беседы» и др. Что же касается вопроса, был ли Нил Сорский еретиком, то на него, разумеется, нужно

ответить отрицательно. Он не был жидовствующим, но усвоил только метод рационалистического понимания — метод, употреблявшийся и жидовствующими; идейное же содержание его произведений не имело характера ереси. Современники этого понять никак не могли, и сочли его еретиком.

Нил Сорский, видевший в монашестве наиболее высокую степень приближения к Божеству — цели истинного христианства, является представителем особого, строгого, «умного» аскетизма, ставившего первой и прямой целью монашества самоуглубление человека, ведущее к единению с Божеством. Постоянное размышление о душе, Боге — вот только что может привести к общению с Богом, по мнению Нила Сорского. Это понимание он изложил по частному вопросу, волновавшему общество начала XVI в. Тогда именно возник вопрос о монастырских имуществах, прежде всего о праве, согласии с целями монашества владеть землями, притом заселенными людьми. Нил Сорский стал за полную нестяжательность монахов. Монах, по словам Нила Сорского, должен сам трудиться, а не надеяться на заботы о себе со стороны общества; труд ради насущного хлеба, заботы о себе не должны быть отвергаемы иноком, а сведены к *minimum*'у настолько, чтобы дать монаху свободу и независимость — условия, необходимые для главного его занятия — «умного делания», то есть самоуглубления, изучения писания, что ведет к познанию, общению с Богом. Этим воззрением на идеал монаха-аскета Нил Сорский коренным образом отличается от обычного византийского и в то же время московского воззрения, по которому монах имеет право на заботы о нем со стороны общества, имеет право обставлять себя известными удобствами, ибо-де все время монах должен быть занят мыслью о Боге. Нил же Сорский утверждал, что о себе он имеет право помышлять только постольку, поскольку это необходимо для поддержания воздержной жизни. Таким образом, Нил Сорский является представителем так называемого скитского³⁴⁰ устава. Он стал не за монашескую коммунистическую общину, где должно быть все общее — и труд, и молитва (устав монастырей «общежительных»), он был сторонником индивидуализма, основанного на христианской морали в ее глубоком духовном смысле. Нил Сорский не придавал значения внешним предписаниям иноческих уставов (разработанным с большими деталями к XVI веку), сосредоточив все на «умной», «сердечной» работе самосовершенствования, борьбе со страстями и дурными помыслами. Этой борьбе и посвящено главное сочинение Нила: «Устав, или предание о жительстве скитском».³⁴¹ Нил Сорский ставил самоуглубление в связь с умственным развитием монаха, не превращающего себя в бессмысленного фанатика или блюдущего все мелочи устава формалиста-монаха, а деятельно и сознательно совершающего свой подвиг — спасения души. Изучение священного писания у Нила Сорского идет параллельно с физическим трудом. Тщательное изучение священного писания и церковной литературы превращало монашескую келью в богословский кабинет.

³⁴⁰ Основы скитского устава в отличие от общежительного изложены в Уставе Нила Сорского; см. А. Н. Пыпина, ук. соч., стр. 107–108.

³⁴¹ Изложение его см. у И. Я. Порфирьева в Истории русской словесности, I, 496; анализ — у А. С. Архангельского, ук. соч.

Сам Нил, в силу такого значения, какое он приписывает этому внутреннему самосовершенствованию, является по своему времени замечательным психологом, хотя и анализирующим лишь «греховные помыслы», то есть страсти: этот анализ очень детален, вдумчив, тонок; не забыто даже соотношение «страсти» и физической природы человека. Мысли Нила Сорского имели огромное влияние на значительную часть северного монашества; особенно ревностными последователями его являлись знаменитые, так называемые «заволжские старцы». Может быть, в прочной и точной выработке типа «заволжского старца» играли роль и местные особенности — наследие Новгорода — свобода, независимость; иноки, конечно, свои задачи понимали на севере глубже, непосредственнее и иначе, нежели в Москве, где сильное влияние оказывала близость иночества к правящим сферам.

Этот порядок мыслей, носителем которого является Нил Сорский, и сказался в споре о монастырском землевладении. Вопрос о монастырском землевладении имел большое значение не только государственное и экономическое, но и литературное. Возник он на чисто реальных основах. Со времени монгольского ига монастыри становятся привилегированными учреждениями, даже в глазах татар. Роль монастырей в русской жизни в период татарщины и позднее, вообще говоря, громадна. Колонизация глухих мест Руси почти исключительно обязана монастырям своим осуществлением. С XIV в. они начинают появляться на севере десятками,³⁴² несут сюда первые зачатки более высокой культуры, просвещения. Возникал монастырь обыкновенно очень просто и естественно. Уходил религиозно настроенный человек от мира в дремучий лес, которых тогда было сколько угодно, даже в центральных областях северо-востока, при общей редкости населения, и которые так манили идеалиста-подвижника к себе своей величавой глушью и суровой тишиной, подвигом — борьбой с дикой природой; строил себе человек в лесу хижину, шалаш и жил в нем в неустанной борьбе и созерцании. На такого человека смотрели и все, кто о нем узнавал, как на подвижника: и действительно, борьба с природой, подчас суровой, идет рука об руку с духовным самовоспитанием, подвигом духовным. Ищущие уединения и нравственной помощи приходили к подвижнику и селились поблизости. Так возникала община, которая постепенно все пополнялась новыми пришельцами. Потом строили церковь, устраивали в ней богослужение при помощи местного архиерея, и таким образом возникал монастырь. Место под постройки приходилось расчищать, заботиться о возделывании земли для своего пропитания, все делать самим. Принцип неустанного труда входит в сознание, в обиход; разработка естественных угодий обыкновенно продолжалась и тогда, когда она уже не являлась насущной потребностью, монастыри начинали вести промышленные предприятия уже не только для удовлетворения лишь насущных потребностей, так что нередко становились богатыми, превращались в сплоченные рабочие артели, оказывающие большое культивирующее влияние на всю страну. В XV и XVI вв. монастырские колонии появляются уже на далеком севере, на берегу Белого моря и даже

³⁴² О роли монастырей в это время подробности см. у П. Н. Милькова, *Очерки по истории русской культуры*, I, стр. 52 и сл.; ср. также у М. М. Богословского, *Земское самоуправление на Русском Севере*, I (М., 1909), гл. VI, стр. 79 и сл.

на островах (Соловецкий монастырь, например). У монастырей было, с одной стороны, много важных привилегий государственного характера: они, как религиозные учреждения, не платили податей, не отбывали воинского тягла и пользовались самоуправлением; монастырские дела подлежали не общему, а духовному суду. Теми же преимуществами в значительной степени пользовались и миряне, селившиеся на монастырской земле и таким образом попадавшие в привилегированное положение и в зависимость от монастыря, являющегося представителем и их интересов. Эти преимущества привлекали к монастырю массу мирских людей, которые вступали в монастырь по мотивам, имеющим часто лишь далекое родство с мыслями о спасении души, в лучшем смысле с мыслью, что работа на монастырь, как дом Божий, есть дело богоугодное. Сюда тянуло и оседлое население, образовывавшее монастырские слободы, посадки. Затем между монастырями и городами начиналась своего рода экономическая борьба, из которой первые выходили победителями. Монастыри сделались экономическими центрами, монастыри богатели, чему в значительной степени способствовали также и обильные жертвы благочестивых людей. Многие жертвовали во славу Божию и на помин души в монастыри не только крупные капиталы, но и земли и целые обширные вотчины. Монастыри богатели землей, владения их расширялись. В XV в. количество монастырских земель и значение их стало так велико, что великие князья Иван III и Василий III не могли уже с ними не считаться. Количество монастырских земель в общей сложности оказалось больше, нежели количество земель, принадлежащих непосредственно государству, великому князю. Военные государственные потребности Руси страдали от такого количества привилегированного населения, не несущего государственного тягла, а это ложилось особенно тяжело на остальное население. Князьям приходится запрещать боярам жертвовать в монастыри земли, населенные людьми, а монастырям принимать их в дар. Жертвы после этого, правда, уменьшились, но это не могло сломить могущества монастырей, так как они успели запастись средствами уже раньше. Кроме того, несмотря на правительственное запрещение, монастырские земельные владения все же увеличивались, так как вместо пожертвования совершались фиктивные продажи земель монастырям, что законом не было предусмотрено. Когда вопрос о монастырском землевладении достиг особого напряжения при Иване III, правительство прямо поставило на разрешение вопрос, насколько монастырское землевладение по своей идее совпадает с идеей монашества вообще. Вопрос этот стал обсуждаться и в литературе. Представители консервативного, правительственного духовенства во главе с митрополитом Даниилом, Иосифом Волоцким и другими высказывались за то, что они не видят в монастырском землепользовании ничего противоречащего идеалу монаха. Свои мысли они старались обосновать на фактах прошлого, на авторитетных примерах из византийской государственной жизни, где императоры всегда жертвовали монастырям земли, деньги и прочее. Но если мы посмотрим в эти рассуждения, то ясно увидим, что здесь собственно нет ответа на поставленный вопрос. Ведь вопрос-то заключался в том, согласно ли пользование земельной собственностью с идеалом монаха, а указанные лица, уклоняясь от прямого ответа на этот именно вопрос, ссылались на то,

что такой порядок был в Византии, что так до сих пор делалось во славу Божию и прочее.³⁴³

Нил Сорский в силу своего образа мыслей, в частности воззрения на иночество по поднятому вопросу, естественно, высказался резко отрицательно: земельная собственность была противна идее монаха-аскета. По мнению Нила Сорского, монастыри не должны владеть имуществом, особенно земельным и заселенным, кроме самого необходимого для жизни (которое, разумеется, должно принадлежать монастырской общине, а не отдельным монахам). Монастырь не должен являться собственником богатств, а тем более рабовладельцем. На это мнение представители консервативного направления, возражая, указывают, что никакого рабовладения в монастырях нет. Население монастырских вотчин — не рабы монастыря, а его монастырская паства, и монастырь лучше заботится об их благе, не только материальном, но и духовном (а это важно), чем всякий владелец...

Далее Нил Сорский отрицает политическое значение монаха, оставляя за ним значение лишь духовное, религиозное: монах ушел из мира, его цель — спасение своей души. Между тем Иосиф Волоцкий стоит за то, что монах — деятель и общества, потому что из монастыря выходят духовно-общественные деятели — епископы. «Если не в монастыре, этой школе жизни, то где бы, — спрашивает Иосиф Волоцкий, — епископ мог научиться управлять человеческими душами, проходя низшие степени священства?» Как видно из сказанного, и здесь не было прямого ответа на поставленный вопрос, потому что оба противника имеют различные исходные точки: Нил, ставя на первое место религиозный подвиг, общественное значение инока считает лишь независимым (пассивным) следствием этого духовного подвига; Иосиф, наоборот, исходит из общественных, государственных потребностей, подчиняя им саму деятельность духовную. В этом отношении у Иосифа Волоцкого были свои горячие сторонники и последователи, преимущественно воспитанники его монастыря или же монастырей, близко лежащих к Москве; таков брат его Вассиан Санин, написавший в «иосифлянском» духе житие Пафнутия Боровского,³⁴⁴ митрополит Даниил, видный представитель «публицистики» консервативного лагеря, Нил Полев и др.

Единомышленниками Нила Сорского по этому вопросу были упомянутые выше «заволжские старцы». Последних консервативная правительственная партия обвиняла потом в отступничестве от православия, в противогосударственных стремлениях; старцы эти настаивали исключительно на духовном значении монаха, почему настаивали и на сознательном духовном понимании христианства, внутреннем понимании, что доступно было лишь при критическом и разумном («от разума») изучении писаний;³⁴⁵ поэтому их

³⁴³ Иосиф приводил даже такой аргумент в пользу монастырского землевладения: «аще у монастыря сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? ... А коли не будет честных и благородных старцев, ино вере будет колебание».

³⁴⁴ Издано А. П. Кадлубовским в Сборнике историко-филологического общества при Институте в Нежине, II (1898); ср. его же «Очерки по истории древнерусской литературы житий святых» (Варшава, 1902), стр. 209 и сл., также 329 и сл.

³⁴⁵ Этим, конечно, не отрицалась святоотеческая литература, много потрудившаяся над истолкованием священного писания, но лишь устанавливалось критическое отношение и к ней при пользовании ею для понимания священного писания.

и обвиняли в рационализме, который объясняли, в свою очередь, отсутствием уважения к издревле установленному обряду, форме, а это для православных русских византистов было почти все в деле веры.

Впоследствии, лет через 30–40, к такому же заключению, как и Нил, по данному вопросу пришел и знаменитый Максим Грек, который основывал свои решения также на данных того же порядка, подкрепляя их своим представлением о характере христианства вообще. Тех же взглядов держится и ученик Нила Вассиан Косой в своем «Слове ответном противу клеветующих истину евангельскую и о иноческом житии»; еще резче выражается против монастырского землевладения и оправдания его Иосифом Волоцким, так называемая «Беседа Валаамских чудотворцев Сергия и Германа», сверх того энергично выдвигающая требование, чтобы монах воздерживался от всякого вмешательства в мирские и правительственные дела; это тоже направлено ясно против Иосифа и его школы.³⁴⁶

Новые веяния, представителем коих был Нил и его школа, коснувшаяся таких крупных вопросов, как отношение к святому писанию, конечно, не могли заглухнуть: они вызваны были самой жизнью. Поэтому отражение этих веяний, равно как и Запада, оказалось богато последствиями в литературе.

В XVI в., под влиянием второго южнославянского течения у нас на Руси, как мы знаем, уже формулируется идеология, получившая широкое распространение даже в массах. Но там же отражаются и иные течения: сама жизнь ставит новые вопросы и запросы. Консервативное московское течение было связано с идеей государства. Представления о государстве, о роли в нем царя получают на Руси облик религиозный. Ему ищут и находят оправдание и в политической, и богословской литературе: идея абсолютного строя в государстве мыслится как идея религиозного порядка. Западное течение, в свою очередь, в связи с развитием государства в XVI в. получило уже настолько большое значение в самой русской жизни, что заставило людей старого уклада бороться с ним всеми своими силами и средствами души. Уже первое столкновение обоих течений на почве литературы показало, что борьба против новшеств при помощи старых средств и методов не достигала цели. На стороне представителей консервативного направления были крупные литературные силы и богатые материальные средства, и государственная власть; но зато у представителей прогрессивных течений в распоряжении было умение, научная подкладка мысли и сознание, что их образ мыслей и действий более соответствует росту самосознания, культурным задачам общества. Поэтому борьба становится острой и в то же время затяжной: еще в XVII и отчасти даже в XVIII в. мы видим отзвуки этой борьбы.

Указанные до сих пор в общих чертах течения русской жизни XVI в., прогрессивное и консервативное, выполнением своих отношений в литературе и самой жизни заполняют XVI в., захватывая из предыдущего времени еще конец XV в. и переходя в последующее время в XVII в. и даже в отдельных случаях в XVIII в. Отражение этого мы и называем для литературы

³⁴⁶ «Валаамская беседа» наиболее удовлетворительно издана в «Летописях занятий Археологической комиссии», вып. X (1890).

движением в Московской Руси XVI в., когда отношения этих течений впервые выясняются определенно. Поэтому было бы ошибочно думать, что московская литература XVI в. была выразительницей застоя. Неправ и односторонен поэтому А. Н. Пыпин, который говорит, что XVI в. — век застоя русской литературы. Движение вперед было, и довольно сильное, хотя и не везде равномерное. Правда, если посмотреть на жизнь XVI в. с внешней, преимущественно официальной ее стороны, особенно в сопоставлении с западом Европы XVI в., с эпохой полного развития Возрождения, его идей (как это и делает А. Н. Пыпин) — покажется на первый взгляд, что как будто на Руси нет никакого стремления идти вперед, выйти из рамок средневековья; при ближайшем же рассмотрении мы убеждаемся, что дело обстояло вовсе не так безнадежно: мы видим, что даже консервативная партия сознавала необходимость движения вперед и по-своему искала новых путей. Это сказалось среди представителей консерватизма в сознании необходимости пересмотра старых основ; а про прогрессивную часть общества, конечно, не может быть и речи. Это стремление к пересмотру старых основ с конца XV в. носит определенный характер, который окончательно выясняется в XVI в., например, на Стоглавом соборе: необходимость реформы была высказана совершенно определенно на этом соборе Иваном Грозным в его речи к отцам собора (1551). Но необходимость какой реформы? Целью Стоглавого собора было изыскание средств, необходимых для устранения великих русских «нестроений», явившихся в значительной степени следствием того брожения, которое выливалось в так называемые «ереси», сознания несоответствия отживающей старины запросам современности. Иван Грозный предложил отцам собора ряд вопросов, касающихся того, что в русской жизни «поискаталось», и спрашивал (подсказывая в то же время и ответ), каким путем должны быть совершены реформы, которые введут жизнь опять в колею. Иван Грозный высказал в своей речи в сущности лишь то, что давно чувствовалось и сознавалось представителями определенной группы русского общества, консервативной. Все это хронологически, даже раньше речи Грозного получило отражение и в литературе: «шатание», по его взгляду, есть результат забвения должествующих быть незабываемыми древних канонов жизни и мысли, высказанных отцами церкви. Но насколько эти каноны отвечали насущной потребности жизни, насколько они были в ней применимы? Этого вопроса, как априори уже решенного в положительном смысле, Грозный и его сторонники не ставили, тогда как с этого и естественно было начать.

Еще со времени Ивана III начинаются оживленные сношения с Западом в области искусства, политики, торговли. Это показывает, что потребность сближения с Западом была признана определенно в части русского общества, близко стоявшей к запросам жизни. Сближение это выразилось, прежде всего, в привлечении на Русь разного рода мастеров, военных, инструкторов, ремесленников, художников и пр., то есть это сближение вызвано было прежде всего практическими потребностями самой государственной жизни, отношениями к соседям... И уже бывшее резкое, презрительное отношение к Западу начинает на деле понемногу смягчаться, а кое у кого и вовсе пропадать, если теоретически еще и проповедуется.

В религиозной церковной литературе тоже отразилось это столкновение с Западом определенным образом, как это мы знаем. Познакомившись, хотя и поневоле, с просвещением Запада, Русь понемногу должна привить его и у себя: другого исхода нет; уже Дмитрий Герасимов, политический и литературный деятель XV–XVI вв., стремится перенести с Запада нужные для домашних целей (например борьбы с жидовствующими) произведения западной литературы; им же переведена была в числе других книг первая западноевропейская грамматика, затем приспособленная для русского церковного языка. Кроме этой работы Дмитрий Герасимов переводил еще некоторые не строго литературные руководства (военные, финансовые и пр.). Характерно то, что переводы делались в кружке Дмитрия Герасимова, составлявшем не оппозицию правительству и господствующему течению, а связаном с правительственными сферами.

ИСПРАВЛЕНИЕ КНИГ

На той же почве необходимости на сцену выдвигается вопрос первой важности, вопрос об исправлении книг. Это вопрос не только литературный, а общегосударственный для того времени, если иметь в виду практическое значение его в борьбе с ересью, борьбе, ведшейся уже на более или менее научной почве. В XVI в. он стал литературным вопросом по преимуществу, так как касался преимущественно церковной литературы, ее пригодности для выдвинутых жизнью запросов. В среде консервативной партии также находились, таким образом, люди, признавшие необходимость реформы, а в том числе и литературной. Сквозит убеждение, что старая литература действительно обветшала, стала уже не вполне пригодной для своих целей. Еще в конце XV в., например, житийная литература подвергается переработке в школе Пахомия, стремившейся придать ей более приличествующий изменившимся (под влиянием южного славянства, роста государственного самосознания) вкусам. Точный же правильный текст книги, особенно церковной, является и для консервативной партии практической необходимостью при той борьбе за чистоту и истинность самого догмата, которая шла через весь XVI в. Однако первые попытки проверить тексты в желательном направлении убедили, что такое литературное дело, даже в таком частном случае, обстоит на Руси не совсем-то благополучно. На деле в священном писании не было единства чтений, наоборот, было крайнее разнообразие текста. Это был результат его истории, способов его распространения. Вопрос об исправлении книг, прежде всего священных, становился, ввиду их важности, первостепенным. А как нужно было исправлять, представители консервативного направления, хотя и сознавали всю важность иметь текст единообразный, терялись в бесплодных попытках: пробовали применить сравнение со старейшими текстами, стало быть, более близкими к первоначальному переводу, а потому не успевшими еще значительно исказиться — метод не совсем неудачный, но как единственный — неудовлетворительный. В самих древних текстах смущала их уже видимая разность чтений. Даже в таком авторитетном, оберегаемом памятнике, как Евангелие, мы находим значительное количество различных чтений. Эти различия были разного происхождения; мы теперь уже знаем, как это произошло:

историческим путем. Несмотря на то, что текст священного писания тщательно охранялся христианином, он не мог не отразить прежде всего на себе жизни языка; переводной смысл оставался тот же, но слова употреблялись другие. Это имеет место уже в греческих текстах; хотя текст, например, Евангелий, в Византии тщательнее других оберегается от изменений, все же в результате мы и в нем получаем массу разночтений.³⁴⁷ В славянском тексте изменения должны были идти еще дальше, особенно в России. Не говоря уже о том, что кирилловский перевод священного писания попал не в культурную область знатоков, а просто начитанных людей, древнеболгарский язык его ко времени московского периода стал уже сильно разниться от русского живого языка. Насколько переводы отходили от прежнего текста, даже в области более близкой к первоисточнику, видно в той же Болгарии по переводам в Евфимьевскую эпоху, когда предпринята была специальная работа — сличение славянских текстов с греческими, так как старые тексты уже не удовлетворяли (правильно или нет, иное дело). Характерной чертой переводов и направлений того времени являлось рабское отношение к букве. Так возникли «Тырновские» изводы священного писания. Путь в основе своей — сличение с греческим — был безусловно правилен; но на деле выполнить сличение с греческим было нелегко при разнообразии самих греческих текстов: с какой редакции был сделан славянский первоначальный перевод? А этот вопрос получает ответ лишь в наше время у филологов; и то еще полного ответа не дано... А к XVI в. и в византийском тексте выработался целый ряд вариантов. Возникновение их можно объяснить таким образом: у исправителей Тырновской школы была под руками не та первоначальная греческая редакция, которая была у Кирилла и Мефодия, а обычные тексты, современные исправителям, приблизительно XIII–XIV вв. Полного соответствия не было. С одной стороны, появляются уклонения в пользу новшеств, с другой стороны — в пользу старого текста. Кроме того, как мы видели, само соотношение между оригиналом и переводом теперь понималось иначе, нежели в эпоху Кирилла и Мефодия; основу этого воззрения составляет буквальность в передаче подлинника словесная, а не смысловая.

Тексты Евфимьевской эпохи в XV в. переходят на Русь. Здесь они сталкиваются с русскими изводами переводов Кирилла и Мефодия: между ними оказалась еще бóльшая разница, нежели между старыми русскими и более поздними русскими же, вследствие чего ряд недоразумений только растет. А кроме того, в русских текстах находится ряд и своих искажений, результаты домысла (не всегда удачного) переписчиков, которые желая осмыслить или непонятный, или до них искаженный текст, исправить испорченное, по своему разумению, без греческих текстов, им по языку недоступных, вносили поправки, увеличивая таким образом дальше эту пестроту чтений. Тут мы наталкиваемся на крайне любопытное явление: с одной стороны, боязнь писца изменить букву, с другой — желание исправить ошибку, так как эта ошибка уже признана. Сами писцы сознавали, что допускали погрешности в тексте; поэтому они часто в конце приписывали от себя несколько строк

³⁴⁷ Для примера достаточно указать на современное нам известное научное издание Евангелий — К. Тишендорфа, попробовавшего объединить наслоившиеся разночтения, притом ограничиваясь древнейшими лишь (унциальными, уставными) списками: здесь разночтения занимают чуть ли не две трети каждой страницы; а выбраны они лишь из древнейших (V–XI вв.) текстов.

оправдания, в которых просили, чтобы читатель не проклинал их, а исправил бы допущенные по слабости человеческой ошибки. Неудобство разночтений прежде всего сказалось при полемике: у одной стороны текст священного писания читался не так, как у другой, а спор основывался как раз на правильном истолковании твердо установленного одного и того же текста. Исправление книг было, таким образом, необходимостью даже ввиду момента, переживаемого русским обществом XVI в. Забегая немного вперед, кстати можно вспомнить, что само возникновение в Москве книгопечатания (середина XVI в.) стоит в значительной степени в зависимости от этого сознания в необходимости исправления книг: стремление иметь всюду однообразный правильный текст священного писания и богослужебных книг побудило московское правительство устроить в Москве печатное дело, как о том гласит послесловие первой московской печатной книги (Апостола 1563–1564 гг.).³⁴⁸

Ввиду всего этого великий князь Иван III решил попробовать сначала домашнее средство для исправления книг, установление единообразия чтений — проверить по древним русским же текстам. Но оказалось, что и в древних текстах не было единства чтения, не было совпадения; решить же, какое чтение правильнее при этом способе работы нельзя; нужно было, стало быть, обратиться к иноземным книгам. Обратились, конечно, к православным греческим, а не к латинским, так как на последние смотрели как на не заслуживающие доверия. Однако тут пришлось считаться с новой бедой: многих греческих книг не оказалось совсем ни в княжеской библиотеке, ни тем более в частных руках. При всем этом не было и надежных подходящих для перевода лиц, которые бы знали настолько хорошо греческий язык, чтобы могли справиться с делом даже при наличии греческих книг. Ослабление, уже давно начавшееся, непосредственных связей с Византией (самостоятельность русской церкви, падение Константинополя) отразилось на знакомстве и интересе к греческому языку; при отсутствии же научных запросов изучение греческого языка также отсутствовало.

У Ивана III, женатого на Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора, был повод обратиться к грекам с просьбой прислать переводчиков. Были и свои непосредственные связи с греками, прежде всего с греками-афонитами: Иван III числился покровителем и защитником христиан, живших уже под властью турок, прежде всего покровителем афонских монастырей. Его преемник, Василий Иванович, избрал последний путь: решил просить у греков-афонитов переводчика. Таким переводчиком и явился известный литературный деятель Максим Грек (род. ок. 1480, ум. в 1556 г.).³⁴⁹

³⁴⁸ Подробнее см. хотя бы в общедоступной книжке «Государев печатный двор», Синодальная типография (М., 1903), стр. 7–12. Не обошлось и в данном случае без южнославянского влияния: послесловие того же Апостола 1563–1564 гг. оправдывает введение книгопечатания примером южных славян (сербов), уже раньше (то есть в конце XV в.) начавших это дело.

³⁴⁹ Из жизнеописаний Максима Грека и очерков его деятельности наиболее обширным является труд В. С. Иконникова «Максим Грек», Киев, 1866 г. (из Университетских Известий, 1865–1866 гг.), вышедший в Киеве же в 1915 г. в новом, сильно переработанном и расширенном виде (свыше 600 страниц) под заглавием «Максим Грек и его время»; ср. небольшой о нем отзыв в «Библиографической летописи», III (СПб., 1917), стр. 37 и сл.; обстоятельна также статья А. В. Горского, «Максим Грек-святогорец», М., 1859 г. (из «Прибавлений к Творчеству св. отец в русском переводе», т. 18) Из более новых популярных статей можно указать Ф. Ф. Неллидова, «Максим Грек» в «Десяти чтениях по литературе», М., 1895 г.; кроме того, см. Макария, История церкви, т. VI и Е. Голубинского, История церкви, II, стр. 865 и сл.

МАКСИМ ГРЕК

Внешним поводом для приглашения Максима Грека послужило (если верить позднее (в XVII в.) явившемуся сказанию о Максиме Греке) желание великого князя использовать книжные богатства своей библиотеки, среди которой было много нерусских книг (греческих и латинских), читать которые в Москве не могли найти сведущего человека. На деле же главным мотивом приглашения Максима Грека была сознанная потребность сделать новые переводы некоторых нужных церковных книг, поставить более или менее правильно дело исправления русских церковных и духовных книг. Пользуясь связями с Афоном и его главными монастырями — Ватопедом и Пантелеймоновым — великий князь просил прислать в Россию грека-старца Савву, знавшего, как то было известно великому князю, и славянский язык: Савва уже два раза был на Руси.³⁵⁰ Монахи Ватопеда, однако, почему-то решились не отпускать просимого старца, а вместо него послали грека Максима (1518 г.), ссылаясь официально на то, что Савва стар и болеет. Выбор Максима был удачен.

Максим Грек — человек исключительный по тому времени в России, и во всяком случае незаурядный человек. Искренний сторонник и знаток византийской культуры, истинно православный, Максим Грек был образованным по тому времени человеком. Он помимо своей византийской науки (преимущественно религиозно-богословской) владел западноевропейской образованностью эпохи Возрождения, хотя и оценивал ее с точки зрения идеалов византийского православия. Такое сочетание западной образованности и убежденности в правоте православной науки и восточной веры — явление довольно редкое в XVI веке в самой Греции. По данным его биографии видим, что Максим Грек по окончании учения на родине уехал продолжать образование на Запад: во Флоренцию, Феррару, Падую, Милан. Падение активной жизни в Византии оказало влияние и на Запад. Греки искали себе и своей культуре спасения на Западе, преимущественно в Италии, и переселяясь сюда, несли свою образованность, свои греческие рукописи, знание древнегреческого языка и литературы, то есть то, что нужно было и Западу в эпоху Возрождения. Им многим обязаны, например Боккаччо, выучившийся греческому языку у заезжего грека, кардинал Виссарийон, основатель эллинистической школы в Венеции. Известно, что и Максим Грек в бытность свою в Венеции ходил для «книжного дела» в кружок знаменитого классика типографа Альдо Мануччи, был знаком или по крайней мере видал и слушал многих представителей гуманизма. Есть предположение, и вполне вероятное, что Максим Грек был некоторое время и в Париже, который в XVI в. был также одним из центров гуманистической учености, в частности греческой (во главе парижской школы стоял ученый грек Ласкарис).

Итак, Флоренция была первым городом Запада, в котором пришлось более или менее долго прожить греческому ученому монаху (около пяти лет). В это время Флоренция была крупнейшим в Италии умственным и

³⁵⁰ В грамоте, посланной по этому поводу, он назван «переводчиком книжным» — еще подтверждение истинной цели приглашения ученого человека с Афона.

научным центром гуманизма (время Медичи). Максим Грек в своих сочинениях часто потом упоминает и про Флоренцию, и про Венецию, и про тогдашнего знаменитого флорентийского проповедника, борца против крайностей гуманизма, папства — Савонаролу. Иероним Савонарола в последние годы своей жизни и славы (около 1498 г.), может быть был учителем и Максима Грека, во всяком случае не остался без влияния на взгляды Максима Грека на отношения древнего христианства к современному. Савонарола — истинный аскет, высокообразованный человек, глубоко верующий, отметил наглядно разницу между старым идеальным христианством и односторонним его истолкованием в современной ему папской Италии. Он первый увидел крайности эпохи Возрождения — крайности, нашедшие отражение, например, в сложившемся тогда анекдоте о причислении Платона к святым или в противоположении христианства (конечно, в тогдашнем его понимании) античному миру не в пользу первого... Идеал Савонаролы лежал позади — в древнем христианстве. Савонарола настаивал на необходимости восстановления христианства как силы духовной, моральной, долженствующей служить противовесом институту папства с его светской властью, развращенностью, служением мирскому и т. д. Папа Александр IV, против которого шел Савонарола, обвинил его в ереси и приговорил к сожжению на костре, хотя Савонарола, в сущности, еретиком не был, а был только обличителем недостатков папства и отрицательных последствий увлечения античным миром в его истолковании XV в. У Савонаролы и Максима Грека, правда, прямых точек соприкосновения не видим (хотя о нем Максим Грек и вспоминает с большим уважением),³⁵¹ но все-таки весьма возможно, что влияние первого сказалось на втором. Хотя московская среда XVI в.³⁵² и не давала много поводов для применения возвышенного мирозерцания, будучи слишком элементарной для образованного на Западе грека, но все же иногда Максим высказывался о своих идеалах в положительной форме, причем обнаруживал, что между ним и Савонаролой есть некоторая общность. Эти точки соприкосновения касаются общих представлений о христианском аскетизме, восходящих к идеалу первых веков христианства. Кроме того, Савонаролу и Максима Грека роднила искренняя вера, стремление постичь дух христианства, а не его внешность (как это было в Москве, а в значительной степени и на средневековом Западе). Однако влияние Савонаролы сказалось не только в этом, но, по-видимому, и во всем складе научных воззрений Максима Грека; впрочем, это влияние может быть отнесено к равным правам и на долю Савонаролы, и гуманизма вообще, поскольку представителем его был и Савонарола. Приемы, посредством которых Максим Грек доказывал справедливость своих православных воззрений, несомненно стоят в связи с западной наукой; стало быть, эта связь между ними

³⁵¹ «Я бы с радостью сравнил их (Савонаролу и двух его учеников), если бы они не были латиняне верою, с древними защитниками благочестия», — вспоминает Максим Грек (См. соч., III, стр. 194). Вопросу об отношениях его к Савонароле посвящена заметка В. И. Дунаева в Древностях — Трудах Славянской Комиссии Московского археографического общества, IV, стр. 56–58.

³⁵² Для ознакомления со средой, с которой пришлось иметь дело Максиму Греку, помимо пособий общего характера, можно отметить также книгу И. Преображенского, «Нравственное состояние русского общества в XVI веке по сочинениям Максима Грека и современным памятникам» (М., 1881).

может объясняться и на общей почве влияния этой стороны гуманистической науки на того и на другого.

Легко понять, что по приезду на Русь (1518 г.), где Максим на первых же порах должен был встретиться со всякими «нестроениями» и почти чуждыми ему миросозерцанием и житейской обстановкой, необычно низким уровнем книжного образования в большинстве господствующего класса, ему при всем его благодушии и религиозно-примирающем настроении пришлось чуть не тотчас же прийти в столкновение с новой для него средой. Представители официально признаваемой литературы, которые ютились около людей власть имущих, в значительной степени были принципиальными, в лучшем случае практическими противниками чужого, подрывавшего своим появлением их авторитеты и выгоды пришельца, хотя и вызванного и поддерживаемого самим великим князем; по своим взглядам, схоластически формальным, по своему ничтожному образованию — скорее начитанности — и развитию, Максиму Греку эти люди были, разумеется, чужды; к тому же и само дело, для которого его и позвали на Русь, по самому своему смыслу едва ли было ему подходящим, особенно в первое время. Дело это (перевод и исправление русских богослужебных книг, книг, нужных для обихода русских читателей) прежде всего требовало хорошего знания не только греческого, но и языков старославянского и русского книжного, а Максим Грек этих языков не знал (о чем писали и пославшие Максима святогорцы) в первое время пребывания в России; самое большее, чего можно было ожидать от него — знания самых общепринятых житейских оборотов, усвоенных им на пути в Россию, и в лучшем случае кое-какого знакомства со славянской книгой, полученного еще в Афоне, где среди греческого монашества было и славянское (как предполагают некоторые биографы Максима).

Когда Максим Грек прибыл в Москву, то он был принят великим князем с большой честью. Ему, как человеку ученому (говорит позднее сказание XVII в.), была показана великокняжеская библиотека, которая, якобы, поразила Максима Грека своим богатством; по его, якобы, словам, ни Греция, ни Италия не имели такого богатства. Эта библиотека, по мнению Пыпина и других исследователей, состояла, вероятно, из книг, получавшихся в виде подарков с Востока, отчасти собранных прежними князьями, отчасти вывезенных в Москву из Греции и Рима, особенно при царице Софье Палеолог.³⁵³ В этой библиотеке находилась, будто бы, и та греческая «Толковая Псалтырь», которую поручено было Максиму Греку перевести в качестве первой ученой работы по его приезду в Москву.

Перевод этот считали нужным в Москве ввиду важности самой книги для православных: в данное время борьба с жидовствующими еще продолжалась, а псалтырь (особенно «Толковая») играла видную роль как материал для этой борьбы; старые же тексты «Толковой Псалтыри» (так называемое Феодорство, Афанасьево толкования), бывшие в славянском переводе

³⁵³ Вопрос об этой библиотеке (где ее искать, сохранилась ли она) вызвал целую литературу. Наиболее обстоятельные труды: *Н. П. Лихачев*, Библиотека и архив Московских государей XVI в. (СПб., 1894 г.); *С. А. Белокуров*, О библиотеке Московских государей (М., 1899 г.); особенно полная и ценная работа; автор ее склонен отрицать даже само существование такой библиотеки, а во всяком случае библиотеки, богатой иноземными книгами (см. стр. 316–317).

на Руси уже в XI–XII вв., давно уже не удовлетворяли при новых условиях, создавшихся под влиянием этой борьбы в XV–XVI вв. Так как Максим мало разумел церковно-славянский язык, первому знакомству с которым он был обязан скорее всего спутникам-славянам, которые сопровождали его по югу Руси, то ему в помощники дали русских «книжных людей»: известного Д. Герасимова и некоего Власия, хорошо знакомых с латинским языком, которым, конечно, владел и Максим, учившийся в Италии; были также прикомандированы к нему и писцы: монах Сергиева монастыря Силуан и Михаил Медоварцев. Максим Грек, сев за работу перевода «Толковой псалтыри», пользовался латинским языком: он переводил толкования с греческого на латинский, а его помощники уже с латинского на славяно-русский, то есть тогдашний церковно-славянский литературный язык. При таком положении дела, разумеется, контроль перевода со стороны главного переводчика Максима был невозможен. Все это не могло обещать безусловно хороших результатов. Тут-то и начинаются столкновения Максима Грека с русскими книжниками, кончившиеся так печально для Максима Грека. Дело, кроме того, естественно, шло медленно при таком двойном переводе. Труд перевода «Толковой Псалтыри» занял год и 5 месяцев. Этот труд вызвал уже недовольство даже среди сотрудников Максима Грека. Указывали на то, что Максим Грек слишком смело изменял местами текст св. книги, хотя на самом-то деле это были лишь просто исправления грамматических и стилистических ошибок или же удаление явных несообразностей, вкрапившихся в славянский текст после ряда копий без сверки с подлинником. Максим смотрел на свое дело с точки зрения филологической и научно-критической, а его окружающие с буквалистической, то есть попросту не понимали оснований его исправления. Но первое столкновение сравнительно благополучно кончилось для Максима Грека. Великий князь передал труд Максима Грека на рассмотрение митрополита Варлаама. Церковные власти отозвались о труде Максима Грека с великой похвалой, Максим Грек получил награду и «великую мзду». Спутники Максима Грека с подарками были отпущены на Святую гору, сам же Максим был удержан для других трудов.

Теперь ему было поручено митрополитом несколько других более ответственных работ: перевод сводного толкования на «Деяния апостольские», исправление книг богослужебных, прежде всего Триоди, Часослова, служебной (праздничной) Миней и других. Здесь он в славянском тексте опять нашел важные ошибки, которыми искажалась даже сама христианская догматика, о чем откровенно и убежденно заявил своим заказчикам. Благодаря самому способу перевода, то есть тому, что Максим Грек говорил по-латыни, а его помощники переводили уже на русский литературный язык, если одни несообразности были удалены из книг, то вкрались и некоторые, действительно, ошибки, хотя и незначительные, на этот раз уже сделанные Максимом Греком вследствие ненормальных условий работы; к тому же надо прибавить, что эти исправления относятся еще к начальной поре пребывания Максима, не успевшего достаточно овладеть русской речью; а при подобной работе точное и отчетливое знание языка, разумеется, одно из главных условий ее успеха. Московские туземные начетчики, благоговевшие

(искренне или нет) перед буквой, у которых, благодаря Максиму, дело теперь уходило из-под рук, постарались раздуть значение этих ошибок, обвинили Максима Грека в еретичестве, в умышленной порче книг, всячески стараясь очернить его, выставить опасным человеком, доходя даже до обвинения его в сношениях с врагами христианства — турками,³⁵⁴ и т. д. Дело, таким образом, принимало для Максима Грека дурной оборот, особенно когда Максим лишился поддержки великого князя и митрополита.³⁵⁵ Решено было созвать собор (1525). Перед собором Максим оправдывался от обвинения его в ереси, которую видели в его суровом отношении к славянским текстам, искаженным временем и переписчиками; оказался он виноват и в том, что на монастырские владения, как аскет, смотрел иначе, нежели собор, составленный из иосифлян; он просил прощения, но безуспешно, с ним торопились расправиться, уничтожить его; он был осужден, заточен в монастыре своих принципиальных противников — в монастыре Волоколамском. Таким образом, первые же труды Максима Грека, не понятые и не оцененные в Москве, стали прежде всего источником для его гонений и заточений со стороны людей, боявшихся его влияния и дрожащих за свое значение. В заточении он написал, однако, ряд обличительных посланий, касающихся русского духовенства, нравственного состояния Руси, ее вельмож и т. д.; это только подливало масла в огонь. В 1531 г. его опять вытребовали на собор по тому же делу, снова обвинили в порче священных книг и ересях, в неблагоприятном отношении к русским порядкам, к монастырским порядкам (Максим Грек был против монастырских владений, а у власти были иосифляне), вновь осудили еще суровее: верующего человека лишили права причащения. Его пересылают из одного монастырского заключения в другое, — из Волоколамского монастыря в Тверской Отрочь — и только под конец жизни (в 1551 г.), когда уже сошли со сцены люди, погубившие его. Максим переведен был в Троицкую лавру, где он и умер в 1556 г. глубоким старцем, измученный в заточениях, обремененный недугами. Но Максим, несмотря на все гонения, не отказался от своих убеждений, — и большая часть его многочисленных сочинений писана им во время этих заточений; он успел уже овладеть русским литературным языком, хотя пишет на нем стилем довольно тяжелым и своеобразным; он неустанно работает, борется за свои идеи, против мрака невежества на Руси, против порядков стареющего московского консервативного режима. Большинство его работ носит характер обличительный, боевой.

Переходя к литературной деятельности Максима Грека, мы должны сказать, что она направлена была, главным образом и прежде всего, на пере-

³⁵⁴ Дело в последнем случае было проще: Максим вошел в сношения с членами посольства, состоящего в значительной степени из его земляков-греков, что вполне понятно; посольство же прибывало из Турции. Несколько подробностей в этом отношении см. в статье *Б. И. Дунаева*, Преподобный Максим Грек и греческая идея в XVI веке (М., 1916 — оттиск из вып. 2, т. IV Древностей, Трудов Славянской Комиссии Московского археографического общества).

³⁵⁵ Великий князь охладел к Максиму после того, как Максим неодобрительно отозвался о намерении великого князя развестись с прежней женой (Соломонией) и жениться на Елене Глинской; митрополитом в это время стал уже Даниил, из школы Иосифа Волоколамского; а с этой партией Максим Грек, как увидим, сойтись не мог по убеждениям; если он и стал к кому ближе, то к «заволжским старцам», к которым близок был и предыдущий митрополит Варлаам; лично Максим был знаком и с Вассианом Патрикеевым; это несомненно усугубляло его «вину» в глазах стоявших у власти «иосифлян».

смотреть, на приведение в порядок той части русской литературы, на которой покоилось старое мирозерцание — это труды по исправлению и переводу книг; о них была речь выше.

Вторая группа его сочинений касается, главным образом, религиозной стороны русской жизни, современного ее состояния: это сочинения, направленные против суеверий, распространенных не только в массе, но и среди более или менее начитанных и даже передовых людей, и суеверной литературы, как старой, так и ему современной, как консервативной, так и либеральной, приносимой рационалистами-западниками, против неправильного понимания церковных обычаев, искажавшего само внутреннее понимание веры, против сильно пошатнувшихся нравов и обычаев современного, преимущественно черного духовенства.

Третий ряд работ Максима касался общественных отношений, поскольку они обуславливали общее неудовлетворительное состояние московского общества: это его сочинения о самом строе русского государства, настроениях в нем.

Наконец, четвертая группа касалась просвещения и образования в России: это долженствовавшие иметь практическое назначение труды Максима Грека по правильной постановке изучения греческого языка в России, по русской грамматике и т. п.³⁵⁶

Перед Максимом Греком, при появлении его в России, было, как мы знаем, два главных лагеря: консервативный и прогрессивный. К какому же из этих двух лагерей примкнул Максим Грек? Судя по сочинениям, Максим Грек до известной степени представляется поборником старой, консервативной партии, но притом, конечно, он не может быть сочтен ортодоксальным ее сторонником, ее активным деятелем. Он служил в отдельных случаях ее интересам, но служил постольку, поскольку допускало его собственное мирозерцание; в то же время он еще чаще резко критикует те убеждения этой партии, которые он считает несогласными с его пониманием истин христианства и православия. Сама степень образованности Максима не позволяла ему идти с этой группой. В то же время мы видим, что он не перешел и на сторону наших западников и вообще рационалистов, то есть не являлся и сторонником прогрессивной партии. Он столь же энергично обличает то, что вносимо было у нас нашими западниками, раз это расходилось с теми же его убеждениями; он относится отрицательно к латыни «с ея прелестью», хотя, ясно, и пользуется методами современной европейской науки. Ближе, нежели к этим группам, стоит Максим к «заволжским старцам» (оно понятно: его и их аскетические взгляды идут из одного источника — византийско-афонской аскетической школы); но если, как аскет, как человек, изучающий сознательно Писание, он сближается со старцами, то как публицист, общественный писатель, Максим не стоит в связи с заволжцами: последние область публицистики считали для себя почти чуждой. Ясно, что

³⁵⁶ Довольно подробное изложение главнейших работ Максима Грека см. в Истории литературы *И. Я. Порфирьева*, I, стр. 515–535; также у *Е. В. Петухова*, Русская литература древнего периода (изд. 2), стр. 165 и сл. Сочинения Максима Грека (хотя и не все) изданы были в Казани, 1859–1862 гг., в трех томах; есть и русский их перевод, изданный также в трех книжках Троицкой Лаврой в 1910–1911 гг.

Максим Грек оставался вполне самостоятельным среди этих русских партий; причиной этого было то, что ни прогрессисты, ни консерваторы не могли удовлетворить Максима по целому ряду весьма существенных вопросов, прежде всего в религиозной области, но также и общезетической, не давали ответов в том именно духе, какой подходил к его мирозерцанию. Гуманизм также не увлек Максима Грека: он давал ему только материал, научный метод, но по существу оставался ему чужд: Максим Грек оставался православным византийцем, греком-патриотом.³⁵⁷ Гуманизм помог ему лишь глубже заглянуть в православие, найти для него новую опору в науке, возводя его до проникновения в самую суть христианства (ср. Нила Сорского). Как православный, глубоко и сознательно верующий, Максим, конечно, не мог противопоставлять христианство гуманизму, как на западе противопоставляли ему католицизм (разумеется, папский), но симпатий к гуманизму он не питал, а к «латинству» питал лишь антипатию, как православный византиец; не мог он симпатизировать и нашим западникам, бравшим рядом с рационализмом и средневековую, суеверную книгу Запада. Также мало его, духовного христианина, конечно, могла удовлетворить и московская формалистика, обрядность.

Когда Максим Грек прибыл в Москву, то он застал здесь спор между течением не чисто западным, а чуть-чуть лишь проникнутым идеями Запада (или правильнее — предшественником раннего гуманизма), именно, жидовствующими рационалистами и течением старовизантийским, схоластическим, дошедшим до крайности в своем формальном отношении к окружающему и прежде всего к делу веры. Светлым пятном на этом темном фоне русской жизни были знаменитые «заволжские старцы», Нил Сорский со своими единомышленниками. Максим Грек в общем своем образовании стоял, разумеется, много выше нашей западной партии, получившей из Западной Европы уже отсталые элементы; видел ее отрицательные стороны ясно. В сочинениях Максима Грека есть относительно этого указания. Такова, например, его статья об «Луцидариусе», чтением которого (тогда только что явившегося в переводе) увлекался один из знакомых Максима Грека, какой-то «кир Георгий». Для Максима «Луцидариус» был отсталым памятником в научном отношении и неправильным с точки зрения христианского мышления; и действительно, «Луцидариус» был устарелой, для своего времени грубой (в научном отношении), полународной средневековой книгой.³⁵⁸ Максим Грек пишет затем ряд сочинений против астрологии, против гадательной литературы, отчасти принесенной жидовствующими, отчасти проникавшей с отзвуками литературы эпохи Возрождения. А литература эта, как дававшая нечто новое для новичка-русского, даже научное (на деле — quasi-научное), была в большом ходу у прогрессистов, жаждавших выхода из московского заколдованного круга. Это для Максима Грека было в то же время протестом против того, что он видел и на Западе. Там в истории

³⁵⁷ Подробнее об этом см. *Н. К. Гудзий*, Максим Грек и его отношение к эпохе итальянского Возрождения (Киевские университетские известия за 1911 г.).

³⁵⁸ Подробнее о нем см. у *Н. С. Тихонравова*, Соч., I, стр. 304 и сл., и *А. С. Архангельского*, К истории древнерусского Луцидариуса (Казань, 1899); Луцидариус переведен на русский с немецкого; немецкий же оригинал его восходит к схоластическому латинскому трактату XI–XII вв.

развития гуманизма замечается между прочим одна, на первый взгляд довольно странная черта: рядом с освобождением человеческого мышления от церковной схоластики, рационализмом, увлечением классическим миром, мы видим развитие того же средневекового начала, которое выражалось в астрологии, особенно процветавшей как раз среди наиболее убежденных сторонников гуманизма; герцог флорентийский, ярый последователь идей гуманизма, например, имел целый штат астрологов, без совета с которыми не делал ни одного шага; составление гороскопов, прогностиков является чуть не государственным делом. Объяснение этого странного явления нужно искать в психологии человека XV–XVI вв.: подорвана старая религиозная основа, питавшая его ряд столетий, ставшая привычной, а новая еще не найдена, — является пустота; мысль в беспомощности ищет опоры, привычной поддержки, хотя бы и неосновательной и неавторитетной. Таким критическим периодом перелома между средними и новыми веками, по-видимому, и была эпоха гуманизма.³⁵⁹ К нам на Русь приходила не та астрология, которая была на западе у гуманистов, облеченная в форму науки (хотя и не научная в основе), а в значительной степени упрощенная, старая, средневековая, грубая, каковы, например, «Альманахи» или «Звездочетцы», памятники, подправленные специфической еврейской окраской (попавшие впоследствии и в индекс книг ложных). Стремление заполнить пустоту видим и у нас на Руси, хотя эта пустота создалась и иначе, но перелом мирозерцания начался и у нас; вера в непреложность старой религиозной догмы пошатнулась, для научного, в прямом смысле слова, мирозерцания основ не было. Для Максима Грека предметом отрицания явилась сама сущность астрологической науки, а не то обстоятельство, что то или иное явление пришло с Запада; поэтому он, полемизируя против Николая Немчина, распространявшего у нас астрологическую «науку», полемизирует не против западника, а против «звездосказания», «звездозрительных прелестей». Косвенно же его политика является направленной против несимпатичного ему Запада: отсюда ведь шла эта богопротивная, враждебная христианству книга.

Как человек, воспитавшийся на христианских истинах, Максим Грек еще на Западе отнесся отрицательно к развитию астрологической литературы.³⁶⁰ Против нее выступал на Западе и знаменитый Савонарола. Таким образом, по вопросу о преследовании астрологических книг Максим Грек оказался солидарным с консервативной партией. Но консервативная партия высказалась прежде всего против астрологии, как науки, пришедшей к нам с ненавистного Запада и с формальной стороны бывшей под запретом церкви. Максим же Грек выступал против нее, как человек, видевший противоречие между христианским представлением о Промысле Божьем и использованием

³⁵⁹ Подробнее об этом в книге Н. В. Сперанского «Ведьмы и ведовство» (М., 1906).

³⁶⁰ Хотя, насколько можно судить по собственным намекам Максима Грека в его сочинениях (ср. Иконникова, ук. соч., изд. 2, стр. 281), он и сам первое время пребывания своего в Италии не был чужд увлечения этой «наукой»; поэтому тем энергичнее он против нее восставал, избавившись от этого увлечения; быть может, в деле отрезвления Максима Грека не обошлось без влияния того же Савонаролы. Среди сочинений Максима Грека направленные против астрологии занимают видное место: целых семь посланий Максима посвящены этому предмету, не считая отдельных мест в других его писаниях, где он мимоходом или по связи мыслей касается того же предмета (перечень см. у Иконникова, ук. соч., стр. 270–271).

гадательными астрологическими книгами: если звезды управляют судьбой человека, то как допустить участие Промысла во всем, совершающемся в мире? Таким образом, Максим Грек не стоял на почве старорусской консервативной партии, если и сходилась с нею в отрицательном взгляде на то или иное явление. Это видно и из того, что он не считался с тем, откуда шло ложное воззрение. Рядом со статьями против «Луцидариуса», «Альманаха» и прочих стоят его статьи против давно существовавших в русской литературе и пользовавшихся доверием у начитанных русских людей воззрений, которые он также осуждал, как несогласные с правильным пониманием христианства. Таковы, например, статьи его о существующих на Руси различных поверьях, вроде мнения о том, что на Пасхе всю неделю солнце не заходит, что умершие на пасхальной неделе попадают прямо в рай, независимо от своих достоинств и пр. Все эти суеверия опирались на легендарную двоеверную литературу, издавна распространенную на Руси, а потому и пользовавшуюся кредитом. Максим Грек выступил и против таких апокрифов, как «Повесть Афродитиана персиянина» о рождении Спасителя, давно уже существовавшая и весьма популярная. Эта причудливая смесь христианской легенды с восточными, христианских воззрений с языческими вызвала энергичный протест со стороны Максима.³⁶¹ Все это показывает, что Максим Грек не держался воззрений какой-либо из русских тогдашних партий, руководился в своей деятельности лишь своим убеждением; в то же время и его методы защиты своих воззрений и полемики против того, что он видел, резко отличают его от московских консерваторов.

Сочинения Максима носили, естественно, характер преимущественно полемический, обличительный. Они были направлены, во-первых, как мы видели, против астрологической, гадательной литературы. Рассуждения Максима Грека по этому поводу приблизительно в общем таковы: раз Бог управляет миром, то верования, будто на жизнь человека оказывают влияние планеты, звезды, погода и прочее, не должны иметь места. Ведь возникал вопрос: кто же тогда является господином в природе? По-видимому, кроме Бога, надо признавать и еще какую-то темную силу. Вот против признания этой темной силы и восставал Максим Грек.

В своей полемике он применил новый для русских книжников XVI в. прием; он состоит в том, что не сопоставляет суеверия формально прямо с учением Христа, указывая на их противоречие с ним и таким образом отвергая мнение, противное учению, а подходит к ним с научной точки зрения: он ищет подтверждения этому несоответствию вне области догматики. В эпоху Возрождения получают признание методы мышления, забытые или полузабытые средневековой схоластикой, формальной стороной мышления; эти методы вели к строго установленному, чисто научному мышлению. Их-то и усвоил Максим. Взяв, например, «Луцидариус», он спрашивает себя: нет ли внутри его, в самом его содержании, погрешностей против основных законов мышления, нет ли внутренних логических противоречий? Если противоречие оказывалось, то это служило ясным

³⁶¹ Об этой повести см. П. Е. Щеголев, Очерки из истории отреченной литературы. Известия отделения русского языка и словесности ИАН, IV, 1, 3. Повесть была отмечена и индексом ложных книг.

знаком несостоятельности самой мысли, лежащей в основе сочинения; отсюда необходимость отвергнуть и само произведение как противное логике. В XVI в. на Руси господствовало полнейшее преклонение перед авторитетом священного писания, притом в расширенном понимании этого термина — вплоть до церковного писания вообще (а других писаний, кроме таких, было немного). Писание, таким образом, оставалось совершенно свободным от прикосновения критики. Но Максим требовал и здесь применения хотя бы элементарных правил критики, основанной на законах логики. В самой вещи мы не можем прямо уловить ошибки мысли, так как, если и обе предпосылки были ложны, то ложь вывода не может быть ясной для нас: вывод может быть построен правильно относительно посылок; поэтому следующая ступень критики — проверка правильности мысли путем проверки тех посылок, на которых строится заключение. Данные факты должны сопоставляться с фактами из другой области, и только тогда они могут быть пригодными и для дальнейшего заключения. Разбирая принесенные в нашу литературу рационалистами книги, например «Аристотелевы врата», Максим Грек указывал на то, что в сочинении этом есть глава астрологическая: в ней рассказывается о том, как царь, выступая против врага, должен узнавать заранее о возможном результате битвы, применяя при этом гадание по буквам имени своего и своего противника. Максим Грек выступает против такого совета узнавать будущее. Ему указывают, что книга эта не ложная, потому что написана для известного царя Александра Македонского знаменитым Аристотелем, также лицом историческим. Максим Грек, возражая, говорит: «Где же можно найти указания на то, будто бы Александр Македонский одерживал победы, благодаря гаданиям?» История этого не указывает. Не говорит о чем-либо подобном вообще и священное писание. Отсюда тот вывод, что, значит, факт не подтвержден, положение о пользе гадательных книг принято быть не может; следовательно, и все сочинение «Аристотелевы врата» — ложь. Возникал вопрос об авторитете священного писания: старый книжник говорил о боговдохновенности священного писания; это убеждение было им перенесено и на писание святых отцов и учителей церкви, а потом и вообще на всякую церковную письменность; Максим же Грек говорит, что трудно применить критический метод к элементам веры, но не применять этого метода нельзя. Хотя священное писание и авторитетно, но мы все же должны, чтобы понимать его, критически к нему относиться. Несмотря на требования староконсервативной партии не подвергать критике священное писание как предмет, достойный необычайного уважения, святой, стоящий выше покушений ума человеческого, Максим Грек принес и сюда свой смелый научный метод. С этой точки зрения Максим Грек не мог быть понятен для тогдашних людей. С другой стороны, эти старые люди измеряли Максима Грека старой же меркой, критиковали его при помощи формальных методов, в результате чего и получилось взаимное непонимание.

В результате, и всего направления Максима Грека у нас на Руси в XVI веке не понимали, а потому заслуг его современники в массе не оценили. Максим Грек — моралист-критик по преимуществу. Это обстоятельство еще более усугубляло его тяжелое положение.

Необходимость реформы чувствовалась всеми, даже далеко не передовыми людьми; она прямо-таки, можно сказать, висела в воздухе. Умственное и политико-общественное состояние Руси XVI в. ясно показывало невозможность оставаться долее в прежнем положении: люди прогрессивного порядка чувствовали непригодность старых устоев, дряблость современных традиционных начал и бессознательно шли к отмене старого мирозерцания, ища источников обновления и видя их в западной жизни и культуре, конечно, далеко еще не будучи в состоянии критически разобраться в том, что давал Запад; оттого рядом с действительно культурными прогрессивными началами (например, в области науки) приобретались и отжившие: выросшее на тех же старых основах, но при иных условиях, принималось за новое, прогрессивное (астрология, средневековая наука). Люди консервативного направления также чувствовали ненормальность современного положения, но причину этой неурядицы видели в искажении старых основ, считавшихся ими незыблемыми и вечными; поэтому, не отрицая необходимости реформы, они средства ее видели в прошлом, которое должно быть лишь вновь правильно понято, и это правильное понимание должно быть вновь проведено в жизнь. Иначе, с одной стороны, смелость смысла, с другой — боязнь ее; с одной стороны, готовность порвать с традицией, с другой стороны — старая искажившаяся традиция, лишавшая мысль силы в понимании этой же самой традиции. Но обе стороны, одна — сильнее, жизненнее, другая — слабее, вялее, чувствовали, однако, что реформа, перестройка современности необходима. Нужно было глубокое понимание русской жизни, независимость мысли, серьезное образование, чтобы суметь провести эти реформы. Максим Грек, не связанный русской традицией, хотя и родственной ему, византийцу по происхождению, но чуждый той уродливой односторонности, до какой она дошла на Руси, не связанный и западной наукой, как грек, сохранивший в основе богословско-национальное отношение к Западу и католицизму, Максим Грек мог отнестись объективно на Руси и к русским явлениям жизни; а это неминуемо вело его к критическому отношению к окружающему на основе тех идеалов, которые вынесены были Максимом Греком из его занятий наукой, а в частности богословской, прежде всего наукой православно-греческой. Ввиду того, что Русь и ее современная жизнь не были явлениями только национального порядка, но столько же христианско-православного, для него создавалась возможность беспристрастного отношения. А такого отношения не могло быть ни у консерваторов, ни у прогрессистов на Руси, как русских: и те и другие делали национальное дело (конечно, понимала каждая сторона его по-своему). В своих сочинениях общественно-политического характера, благодаря своей беспристрастности и правдивой смелости, Максим задевал и патриотические чувства русских, не могших стать на его точку зрения и требовавших признания своей, и задевал не только национальные чувства, но и религиозно-этические в понимании русских.

Мы знаем, что люди известного направления уверовали в необычайное высокое предназначение Московского государства и русского народа, этого нового избранника Божия. Это должно было вести к так называемому патриотическому квиетизму, бессознательному оправданию всего, что связано с этим

идеалом. Максим Грек со стороны видел, что реформа, если и совершится, не может быть коренной, а будет касаться только второстепенного, только одних частных, а стало быть, будет безрезультатной: разница идеалов Максима Грека и русского общества была слишком велика. Если появляется ряд «Слов» Максима Грека против магометанства,³⁶² то в этом случае Максим Грек близко сходил с русскими, традиционно (от тех же греков) усвоившими резко отрицательное к магометанству-агарянству и в действительности имевших своими и политическими и национальными врагами магометан-татар: яркое изображение страданий христиан-греков под властью агарян-турок, которое дает здесь Максим, и в котором вылилась скорбь не только христианина, но и христианина-грека, это изображение вполне было симпатично русским, и они видели здесь лишь гнет агарян-еретиков на православных христиан. Но когда Максим Грек от критики магометанства переходит к критике современного положения русского государства,³⁶³ отношение к нему, конечно, резко меняется, особенно со стороны лиц, поведение и образ мыслей которых он имеет в виду; а лица эти — господа положения, правительство и его агенты. Так, в «Слове о нестроении и бесчинии царей и властей» Русь аллегорически, но совершенно ясно, рисуется царственной женщиной, находящейся на распутье, облеченной в траурные ризы, плачущей и стонущей безутешно; ее со всех сторон окружают лютые звери: львы, медведи, волки. Автор ее спрашивает: «Чего ради при пустым сем пути сидит, и какова вина плача и скорби есть?» Жена (то есть Россия), имя ее Василия (по-гречески — Царство), отвечает, что скорбь ее не только «неудобь сказуема, но и неисцельна от человеков, ибо ее, дочь царя и владыки», стараются подчинить себе все славолубцы и сластолюбцы, которые, одолеваемые сребролюбием и лихоимством, лютейшим образом морят поданных всякими истязаниями; забыв страх Божий, они — «сущие во властях — беззаконно пируют со всяким смехотворением, сквернословием и бусловием». В других «Словах» Максим прямо указывает на русские порядки: неправосудие, мздоимство, фарисейское лицемерие вместо истинного христианства, разбой, грабежи, чинимые сильными над слабыми, властями над подвластными. Картина получается внушительная, но так мало похожая на изображение «Москвы — третьего Рима», рисовавшееся воображению русских патриотов, властных консерваторов. Не лучшей в глазах Максима представляется и церковная жизнь и ее представители — духовенство: грубое невежество духовенства, фарисейство, внешнее понимание христианства ему, философу-догматику, бросаются в глаза, как это видно из «Словес Божиих к тверскому епископу Акакию» (Соч. М. Г., II, 260). Поводом к «Слову» послужило то, что когда Максим Грек находился в заточении в Тверском Отрочем монастыре (в 1537 году), в Твери случился страшный пожар, уничтоживший собор, все его имущество, массу домов. Максим Грек пишет

³⁶² Это «Слово обличительно на агарянскую прелесть и умыслившего ея сквернаго пса Моамефа», Слово второе о том же, «Ответы христианом противу агарян»; напечатаны в Сочинениях Максима Грека, I, стр. 63, 106, 122.

³⁶³ Это его Слова: «О промысле Божии, благодати и человеколюбии; в том же и на лихоимствующих», «Слово, пространнее излагающее с жалостью нестроения и безчиния царей и властей последнего жития». Изложения Слов см. у Порфирьева, I, стр. 527–535, издание — в Сочинениях Максима Грека, II, стр. 185, 319.

послание: «Какия речи рекл бы убо к Содетелю всех епископ Тверский (по случаю пожара), и како отвещает ему боголепне всех Господь»... В виде разговора епископа с Богом Максим Грек указывает на совершенно ложное понимание веры (и это людям, считающим себя единственным народом, сохранившим чистоту веры): епископ, постигнутый несчастьем, в недоумении: за что его постигла кара Божия (пожар)? он ведь никогда не допускал нерадения к службе (строго исполняя обряд), всегда соблюдал праздники, украшал храмы, иконы, заботился о «доброгласных» и звонких колоколах? Господь отвечает, что все это приятно Ему только тогда, когда все это приносится «от законных снисканий и праведных трудов», сопровождается истинно добрыми делами; иначе это вызывает лишь Его гнев: вот причины кары, Им ниспосланной на город Тверь и его епископа. «Вы, — продолжает от лица Господа говорить Максим, — книгу словес моих (Евангелие) снаружи и внутри обильно изукрашаете, а силы заповедей моих, в ней написанных, не принимаете и не только не исполняете, но и поступаете противно им»...

Ясно, что подобные памфлеты против готовых успокоиться в самодовольстве и самохвалении представителей общественной и религиозной мысли не могли привлечь симпатий к Максиму Греку; за эту откровенность Максиму мстят по-своему люди, забывшие или не желавшие помнить даже того, что, по их мнению, он сделал для них хорошего. Определенность в указаниях оскорбила русских людей, которые, разумеется, не хотели сознаться в своих недостатках, особенно чужеземцу-греку, на которого они с высоты своего величия смотрели едва-едва снисходительно, особенно после падения Царьграда.

Таким образом, искренне преданный служению своим высоким идеалам, выношенным христианской мыслью, и научно подготовленный Максим Грек откликнулся по-своему на все волновавшие его время вопросы русской жизни, так мало соответствовавшей этим идеалам. Отсюда — его боевое настроение, неуклонная твердость, настойчивость при всех гонениях и непонимании со стороны окружающих. В этом не только историческое, но и высокое моральное значение сочинений и личности Максима Грека: он, откликаясь на все крупнейшие явления русской жизни, является для нас одним из главных источников при изучении культурного и умственного состояния и движения в Московской Руси XVI в., а для современников — вдохновителем и учителем той лучшей части русского общества XVI в., которая вынесла на своих плечах в значительной степени всю тяжесть борьбы за обновление Руси; у Максима оказался, несмотря на все препятствия со стороны консервативной группы, ряд учеников, горячих поклонников.

Все эти вопросы этики, религии, просвещения, занимавшие Максима, поднимались, правда, и много раньше того времени, когда писал Максим. Еще в XV в. при появлении жидовствующих Геннадий показал, каково было образование среди русского духовенства: Геннадий первый почувствовал необходимость образования для низшего духовенства. Попытка опереться в борьбе с ересью на духовенство показала ему, какая пропасть лежит между наличным развитием русского священника и налагаемыми на него его саном обязанностями. Среди духовенства почти совсем не оказалось даже элементарно образованных лиц. Правда, яркий пример, приводимый Геннадием,

представляет крайность, которую не следует обобщать. Но и в общем-то дело образованности было немногим выше картины, нарисованной Геннадием. Все образование сводилось к тому, чтобы при помощи памяти охватить как можно большее количество текстов, прежде всего потребных для практики, чаще — богослужения. Но при этом отсутствовало сознательное критическое отношение, хотя бы в самых элементарных формах, к запоминаемому. Самый главный деятель эпохи Геннадия — Иосиф Волоцкий, как мы уже видели, не был научно образован, а был только человеком замечательно начитанным. Если такого рода «образование» было у столь видных деятелей, каким был Иосиф Волоколамский, что же сказать о разных каких-нибудь писцах? Образование последних не шло дальше простого умения механически копировать. Недостаток образования этих служителей просвещения привел к порче книг, а затем — к необходимости исправления их и к приглашению Максима Грека. Такое положение дела не могло, конечно, остаться незамеченным им. Поэтому в числе других трудов Максим счел себя обязанным приступить и к составлению русской грамматики, как средства помочь делу в борьбе с порчей книги. Для правильной передачи списываемого текста, конечно, нужны были хотя бы элементарные грамматические познания. Так как и таких знаний на Руси почти не было до Максима Грека, не было даже практически годной грамматики, Максим же Грек обладал такими знаниями (но по греческой грамматике), и первая русская грамматика принадлежит ему. Переводные грамматики были уже, правда, и до Максима; например, существовал перевод (якобы) Иоанна Экзарха приписываемого (ложно) Иоанну Дамаскину сочинения под названием «О восьми частях речи». В первой четверти XV в. писал славянскую грамматику в Сербии Константин Костенцкий, последователь Евфимьевской болгарской школы XIV в. Но его руководство не достигло желаемой цели, хотя и было известно в извлечениях и на Руси. Граматику он составил применительно к болгарской письменности, стремясь придать ей архаическо-церковно-славянский облик, между тем как русская письменность значительно отошла уже от древнеславянской и сам древнеславянский язык уже далеко не везде был понятен. Была попытка помочь делу путем перевода западной грамматики: таков перевод Доната, присваиваемый известному Дмитрию Герасимову. Поэтому, несмотря на присутствие у нас грамматик, практическое применение их незначительно.³⁶⁴ В русской письменности начала XVI в. под влиянием южного славянства утвердились было архаизирующие приемы письма, то есть стремившиеся к такому типу письма, чтобы рукопись и по внешности возможно более напоминала старую, для чего вносят юсы и другие вышедшие из употребления буквы, вводится целая условная система знаков, правил, как писать то или иное слово и т. п. Дело усвоения этого искусственного письма становилось делом нелегким, что еще более затрудняло и без того не сильного в грамоте писца. Максим Грек хочет создать нечто вроде грамматического практического руководства, главным образом для этих писцов, хочет поместить в свою грамматику такие правила общего

³⁶⁴ О грамматических трудах Древней Руси и славянства вместе с изданием самих текстов существует капитальная работа *И. В. Ягича*, *Рассуждения старины о славянском языке* (Исследования по русскому языку, изд. И. А. Н., I, 1895 г.; см. стр. 289–1023).

характера, которые бы защитили писца от ошибок в письме. Правда, Максим Грек потерпел в этом случае неудачу, потому что хотел соединить научное сознательное отношение к речи, как оно выработалось в схоластической греческой письменности, и соблюдение условностей старой письменности, то есть соединить грамматику и пропись. Кроме того, Максим не имел средств для осуществления своей цели; единственное средство — обращение к живой речи было немислимо: литературный язык Московской Руси — язык не живой, а условный. Если Максим овладел русской речью, литературным языком, то все же у него не могло выработаться чисто научных филологических взглядов на чужую ему славянскую речь. Его грамматика вышла переделкой старых греческих грамматических руководств с явным желанием подогнать русскую литературную речь под греческие правила. Несмотря на свою неудачу в смысле создания действительно практического руководства для писцов и исправителей церковных книг, грамматические труды Максима Грека, ввиду общей скудости и слабости научного и практического изучения русского литературного языка, еще в XVII в. являются источником первой (правда, столь же малоудачной) русской печатной грамматики Мелетия Смотрицкого (1648 г.), которая стоит в тесной зависимости от Максима Грека. Все же факт сознания Максимом необходимости грамматического руководства представляется очень важным: Максим Грек старался практически осуществить эту цель.³⁶⁵

Пропагандировал он в тех же целях и изучение греческого языка, как языка, на котором написаны источники для русских книг: без обращения к греческой книге немислимо было само исправление книг славянских. Необходимость изучения грамматики, изучения греческого языка отмечается не раз Максимом в его сочинениях по другим поводам.³⁶⁶ Кроме грамматики, с именем Максима Грека соединяется еще маленькая статья, характеризующая жалкое положение образования на Руси в то время. Статейка эта предназначена была для экзамена учителей греческого языка. В описываемую эпоху в самом обществе чувствуется уже потребность в изучении греческого языка: на практике убедились, что без греческого языка не обойтись в деле исправления книг. Появились и люди, имеющие желание поучиться греческому языку. В связи с этим появляются целые толпы учителей-даскалов (то есть дидаскалов), предлагавших свои услуги (разумеется, за деньги) по обучению греческому языку; но среди них много было недобросовестных эксплуататоров невежества и легковерия общества. Эти дидаскалы подчас сами греческого языка не знали; но и русские люди были в печальном положении: они сами не могли убедиться в пригодности или непригодности предлагающего свои услуги учителя, не обладая даже элементарным знанием греческого языка. Против таких-то недобросовестных дидаскалов и восстал Максим Грек, указывая средство русским людям, не знакомым с греческим языком, убедиться в познаниях учителя. Он сочинил на русском языке нечто вроде программы с ответами, при помощи которой можно было

³⁶⁵ Касательно просветительной деятельности Максима Грека можно указать на статейку *Нильского* «Максим Грек как исповедник просвещения» (Христианское Чтение, 1863 г., № 3).

³⁶⁶ Эти намеки и указания собраны в упомянутом исследовании И. В. Ягича, гл. IV (стр. 582-633).

проэкзаменовать пришедшего предлагать свои услуги учителя: он пишет несколько греческих стихов русскими буквами, дает перевод их и грамматическое толкование, разъяснение размера этих стихов; нужно было просить пришедшего учителя прочитать, перевести и истолковать написанное, чтобы узнать, как силен он в греческом языке.

Окидывая взглядом все сочинения Максима Грека, мы видим, что по темам их можно разделить на четыре разряда: сочинения, написанные на темы, касающиеся вопроса 1) об исправлении священного писания и его перевода, 2) полемики против суеверий, 3) критики современного уклада русской жизни, общественной и религиозной, и 4) потребности народного образования. Отсюда видно, что Максим Грек в своих сочинениях считался постоянно с общественными явлениями, не был ученым кабинетным, а был публицистом в полном смысле этого слова. В своих работах он, как человек нерусский, а главное, человек иного образования, сумел стать выше партийных раздоров, в стороне от них. В силу этого его деятельность должна была иметь крупное значение в русской жизни, указывая ей новый путь. Но то, о чем говорил Максим Грек, на чем он настаивал, относилось к будущему русской жизни, к ее дальнейшему прогрессу, получило осуществление лишь в конце XVI и начале XVII вв., и то далеко не в полной мере. Практическое значение деятельности Максима Грека заключалось в том, что он создал прочный круг людей, стремившихся вперед, к более разумной, сознательной жизни. Противники обвиняли их в принадлежности к различным ересям, в отступлении от православного учения, в отсутствии патриотизма, в противодействии правительству; но все это не могло уже заглушить той освежающей струи, которая внесена была в русское общество Максимом Греком; им же было поддержано то научное образование, стремление к нему, которые начали пробиваться в конце XV в. и стали уже заявлять о себе решительно в XVI в. В этом отношении Максим Грек роднится с доморощенными русскими западниками, потомками старых рационалистов всяких оттенков — от жидовствующих и до «заволжских старцев». Это чувствовали и не замедлили подчеркнуть современники, враги Максима и его учеников. Учениками же Максима Грека можно считать Зиновия Отенского,³⁶⁷ князя Курбского и старца Артемия,³⁶⁸ последователями которых были позднее в значительной степени знаменитые князья Острожские, деятели в религиозно-народной области в юго-западной Руси.

Как бы то ни было, ясно, что общественная мысль в XVI в. работала уже напряженно во всех слоях общества; поэтому, повторим, об этом времени нельзя говорить как о периоде какого-либо застоя: работали прогрессивные элементы и заставляли работать людей консервативных, иногда реакционно настроенных. К этому времени окончательно сложились два течения: передовое и консервативное. В XVI в. разница течений сказалась прежде всего по вопросу о реформе и ее характере. Передовое течение стояло за западные образцы, консервативное же смотрело на дело иначе. Представители его

³⁶⁷ Автора полемического сочинения «Истины показание» (изд. в Православном Соборе, 1862 г.) против ереси Феодосия Косого.

³⁶⁸ Специальная о нем монография и издание его посланий: С. Г. Вилинский, Послания старца Артемия (Одесса, 1906).

требовали осторожности в деле реформы, хотели из старого материала создать нечто новое, но на старых же началах. Вопрос этот окончательно решился только в XIX в. в борьбе западничества и славянофильства. Но отождествлять последние течения с течениями XVI в. мы не имеем права. В сущности общего тут только характер переходной эпохи, борьбы направлений. Переходные эпохи всегда имеют сходные черты: замечается оживление, литература получает общественный характер, появляется и публицистика.

При трудности условий для развития литературы, особенно при отсутствии соответствующих органов, при средневековых устоях, низком уровне образования и прочем, ряды публицистов, разумеется, были невелики; но во главе таких публицистов-критиков стоял Максим Грек со своими учениками, прямыми и не прямыми; к ним подходят и тогдашние «западники» и «заволжские старцы». Появляются также публицисты и среди правительственной, консервативной партии.

Даниил митрополит. Среди них были сильные люди, облеченные властью, обладавшие богатыми средствами. В числе таких горячих, энергичных поборников консервативных взглядов, помимо старшего поколения (XV–XVI вв.), должен быть отмечен искренний «иосифлянин», упомянутый не раз выше митрополит Даниил, плодовитый писатель-моралист, автор целых 16 обширных посланий. Сменив прогрессивного митрополита Варлаама (покровителя Максима Грека), Даниил развивает широко свою деятельность; она, помимо общих вопросов церковной морали, окрашена ярко определенным направлением: строгий ревнитель веры в том ее понимании, какое давал ей Иосиф Волоцкий, он горячо преследует всякое отступление от принятой нормы (формальной по преимуществу), видя в нем не только вольномыслие, но и прямое нарушение уставов церкви; таковы его «Слова» о ложных пророках и ложных учителях (первое слово), о том, что церковные законоположения переданы нам святыми отцами, получившими их в свою очередь от апостолов (слово третье), о необходимости сохранять неукоснительно все предания, писанные и неписанные (слово четвертое). Поучения направлены, ясно, против новых течений, как идущих от «западников», так и от заволжских старцев. Горячий темперамент, сила энергии делают из Даниила видного публициста; речь его полна отзвуков современности, бытовой обстановки XVI в., что делает их крупным источником для изучения эпохи.³⁶⁹

ИВАН ГРОЗНЫЙ

В числе писателей того же лагеря заметной величиной является и сам царь Иван Грозный.³⁷⁰

Несомненно, Грозный обладал литературным талантом, не дюжинным, но типичным для XVI в. образованием старого книжника. Явился он автором нескольких произведений не правительственного и не узкоцерковного

³⁶⁹ Специальная работа о «Митрополите Данииле и его сочинениях» принадлежит В. Жмакину (М., 1881), где большую часть книги занимает изложение и анализ сочинений Даниила.

³⁷⁰ Писательской деятельности его посвящена монография И. Н. Жданова «Сочинения царя Ивана Васильевича» (см. Сочинения И. Н. Жданова (СПб., 1904), I, стр. 81–170); здесь же и соответствующая библиография.

характера, а настоящего публицистического; сюда относят обыкновенно известные его произведения: послание в Кирилло-Белозерский монастырь, переписку с князем А. Курбским, его полемическое сочинение против протестанта Яна Рокиты.³⁷¹ В этих сочинениях Иван Грозный является литератором по форме, публицистом по темам, затронутым им. Грозный — представитель старого режима, борющегося с мнениями, крайними (или кажущимися ему крайними) в передовой литературе, с тем настроением, которое отметило собой переходную эпоху в жизни общества.

«Послание Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь»³⁷² (писано в сентябре 1573 г.)³⁷³ — явилось по поводу безобразий, чинимых заключенными в монастыре опальными боярами Шереметевым и Хабаровым. Постриженные насильно бояре-монахи не желали подчиняться строгому монастырскому уставу. Такие бояре устраивались крайне своеобразно: они окружали себя там, как в миру, многочисленными слугами, владели большими богатствами, роскошно обставляли свою жизнь, не считались с нормами монастырской жизни. Присутствие в монастыре элемента, чуждого идее монашества, действовало крайне разлагающим образом на монастырь, на живших в нем рядовых монахов. Политическая ссылка в монастырь весьма часто практиковалась в то время. В этом виновато было и само монашество правительственного лагеря по направлению, и правительство, отождествлявшее духовное и государственное начало в своей практике. Правда, некоторые монастыри, например, «заволжских старцев» — практически, монастырь Иосифа Волоколамского — теоретически, не желали иметь у себя ссыльных бояр и не оправдывали самой ссылки; наоборот, монастыри правительственные (то есть близкие к Москве, к властям), связавшие свое существование со службой государству, свои выгоды с поддержкой властей, принимали опальных бояр с охотой, хотя сосланные бояре, внося богатства в монастырь, обыкновенно не слушались монастырского начальства, а наоборот, сами задавали тон (конечно, не монашеский) в обители. Так обстояло дело и в Кирилло-Белозерском монастыре. Кирилло-Белозерский монастырь, первоначально славившийся своей строгостью, принадлежал к группе так называемых «заволжских» монастырей, был одним из видных центров того вида аскетизма, представителем которого был Нил Сорский (см. выше), но к тридцатым годам XVI столетия в нем восторжествовало направление, весьма сходное с «иосифлянским», а затем изменяется и его роль в том же направлении: он становится, в качестве отдаленного от Москвы монастыря, местом ссылки неугодного московскому правительству боярства, со всеми последствиями этой роли для внутренней жизни обители. «Послание» Грозного не являлось только ответом царя на жалобу игумена на безобразия, чинимые Хабаровым и Шереметевым, но оно высказывало и общие взгляды автора на важный вопрос того времени — вопрос о монашестве. Как известно, были различные

³⁷¹ Первое см. в *Исторической хрестоматии Ф. И. Буслаева*, столб. 841; вторую у *П. Устрялова*, Сказания князя Курбского (изд. 3, СПб., 1842), стр. 51–250; третье у *А. Н. Попова*, Древнерусские полемические сочинения против протестантов (М., 1878).

³⁷² Изложение его есть у Порфирьева, I, стр. 570.

³⁷³ См. *Н. К. Никольского*, Когда было писано обличительное послание царя Ивана Васильевича IV в Кирилло-Белозерский монастырь? (Христианское Чтение, 1907 г.).

воззрения на идеал монаха в русской жизни XVI в.; с этими воззрениями и считается Грозный. Истинный монах, по его мнению, — прежде всего человек, отказавшийся от участия в мирской жизни ради спасения своей души. При решении же вопроса, в каких чертах должно совершаться спасение человека в этой исключительной обстановке, Грозный занимает среднюю позицию: он говорит больше о необходимости исполнять устав, нежели о духовном подвиге. В сущности, его теория и его воззрения по этому вопросу стоят ближе как будто к воззрениям Нила Сорского: он не говорит о том, что монах должен быть общественным деятелем, но он не говорит и об исключительно духовном, созерцательном настроении монаха. Он восхваляет добродетель монахов, считает их по моральному значению выше себя, просит их молиться за себя и т. д. Таков идеал монаха-аскета, как он рисуется Грозному; сопоставление же теории с действительностью ведет писателя к иному: во всем послании так и сквозит саркастический тон Грозного; от восхваления истинных монахов, признания своего ничтожества в сравнении с ними он переходит прямо к суровым обличениям монахов Кирилловского монастыря. Указав, каков идеал монаха, он старается показать, как далеки монахи на деле от этого идеала, как не исполняют монахи своего высокого предназначения. Для нас особенно важна первая часть этого послания, где Грозный рисует положительный идеал монаха, указывает на цель монашества.³⁷⁴ Такой целью, по мнению автора, является молитва за грешных людей, роль светоча, образчик святой жизни для мирян. Но Грозный обходит вопрос о причинах несоответствия жизни монахов с монашеским идеалом, так как чувствует, что в этих причинах является участником и он сам, ссылавший в монастырь опальных бояр, являвшихся развратителями монашества. Грозный не упоминает о том, что монашество тогда только будет истинным, тогда только будет соответствовать своему назначению, когда оно будет добровольным, а не насильственным. На идеал монашества Грозный смотрит, как типичный представитель консервативного направления, с внешней стороны: он говорит о послушании монахов, об обетах, исполнении предписаний устава и т. п. Дальше поверхности темы о жизни монаха он не идет.

Что касается переписки Грозного с князем А. Курбским, то она чрезвычайно характерна, как для того, так и для другого. Курбский принадлежал к числу тех бывших владетельных князей, которые когда-то добровольно, либо под давлением усилившегося Московского государства должны были отказаться от самостоятельности и вступить в ряды слуг московского князя, но которые помнили и оценивали свое значение в создании Москвы. Переписка с Иваном Грозным могла произойти только при исключительных обстоятельствах. Знаменитый полководец, герой взятия Казани, принимавший в то же время деятельное участие в придворной жизни, А. Курбский

³⁷⁴ В этом идеале Грозного можно заметить поздний отзвук и южнославянского (так называемого «второго») влияния: «небесные человеки», «земные ангелы» — эпитеты истинных монахов — гораздо ранее, нежели у Грозного, встречаются в южнославянских оригинальных житиях, например в житии Иоанна Сарандапорского, составленном, как полагают, в XIV или в XV в. (ср. *Стоян Новаковиц*, *Први основе словенске књижевности медью балканским словенима*. Легенда о Владимиру и Косари (Београд, 1893), стр. 165 прим. и стр. 166); ср. также службу св. Прохору Пшинскому (там же, стр. 179).

расстроил свои отношения с подозрительным царем, боящимся сильных и влиятельных сотрудников, в результате чего принужден был, спасая свою жизнь, бежать в Литву,³⁷⁵ где Сигизмунд-Август дал ему известное общественное положение, как видному деятелю московскому, перешедшему теперь к нему, врагу московского царя. И опальный бежавший князь обращается к своему московскому царю-врагу с письмом.³⁷⁶

В своих письмах (их всего четыре) Курбский указывает Грозному, что Москва и он, царь, могуществом и величием обязаны именно бывшим удельным князьям, которые помогли объединению Руси, справлялись с внешними врагами, завоевывали царства, помогли строить Московское царство. Он против того, что московский государь, столь обязанный боярам и князьям, не считает себя обязанным привлекать родовитое боярство к государственному делу, а считает себя полновластным, имеющим право казнить и миловать их, «своих холопов», упрекает Грозного в том, что, ко вреду государства и вопреки справедливости, он губил лучших людей. У Грозного же была законченная идеология царской власти, построенная на сознании своей силы, подкрепленная образцами ветхозаветного владыки, вычитанными из священного писания, преувеличенным представлением о себе как главе государства, которому суждена за особые заслуги перед Богом исключительная судьба. Кроме того, не надо забывать, что сам носитель этой власти, Иоанн IV — человек неуравновешенный, болезненно-раздражительный, подозрительный, чем и объясняется желчность, «кусательность» его ответов Курбскому. Задетый за живое, лишенный возможности уничтожить обычным для него способом дерзкого «холопа», в своих ответах (их два) Грозный опирается на те авторитеты, которые признавались представителями старой церковной письменности. Для этого Иван Грозный пользуется различными местами из священного писания, которыми старается («целыми паремиями») завалить противника, причем обнаруживает огромную формальную начитанность по этому вопросу. Идея царской власти, по словам Грозного, есть идея религиозная, и протест против нее является протестом против религии, против Бога. Власть царя должна стоять выше всего в государстве. Допущение бояр к участию во власти — искажение, умаление этой идеи, недопустимо по существу самой власти, как таковой, для Грозного лишь абсолютной, как отражение власти Божьей, разумеется, неделимой, неограниченной; за свои деяния царь ответственен только перед Богом, давшим ему власть, а отнюдь не перед людьми, его подданными, «холопами». В виде примера Грозный указывает на те злоупотребления, которые допускали бояре во время его малолетства; он говорит, что если раньше великие князья советовались с боярами, то, стало быть, была на то воля этих князей, а не обязанность. По самому существу для Грозного власть не может быть иной. По его мнению, он волен поэтому распоряжаться всеми, как своими холопами;

³⁷⁵ Точно причина бегства Курбского в Литву не установлена: ни Курбский, ни Грозный в своей переписке ее не указывают (один только оправдывая свой поступок, другой только упрекая его за него).

³⁷⁶ Письма А. М. Курбского изданы в последнее время в Русской исторической библиотеке, изд. Археографической комиссии: «Сочинения князя Курбского» (СПб., 1913); здесь же напечатана вновь «История о великом князе Московском», сочинение Курбского, дополняющее политические и общественные взгляды Курбского в его письмах.

а если раньше боярство считало своим правом отъезд, то этого права не может и не должно быть, ибо это не право, а «воровство»; раньше оно если и было, все же не как право, а как попустительство. Идеал царя у Грозного — царь библейский: недаром он весь соткан из ветхозаветных цитат; основные черты этого идеала в «царе царей» Навуходоносоре.

Как писатель, Грозный выказал громадную начитанность. В этом отношении произведения его крайне любопытны, как показатели того запаса для механического воздействия, которым владел выдающийся представитель консервативного направления этой эпохи. Грозный все время говорит не от себя, а «от писания». В его рассуждениях замечается типичная для всего этого направления черта — отсутствие последовательной критической мысли, отсутствие различия важного от неважного, формального от существенного. Грозный заранее решил, что он прав, и не старался критиковать мнение противника, а, голословно отвергая его мысли, лишь стремился доконать противника новыми и новыми обвинениями, переходящими часто в резкую брань.

В отношении метода пользования своим запасом знаний он подходил к другому типичному представителю консервативной партии — к Иосифу Волоколамскому, особенно в его «Просветителе». Поэтому-то полемика Ивана Грозного, как и Иосифа Волоколамского, не достигала желаемой цели: она громила противника, но не убеждала. Что касается литературной формы полемики Грозного, то она носит характер резко личный: раздражение, иногда брань по адресу противника, едкий сарказм сквозят в переписке Грозного.

В сочинении против Яна Рокиты (1570 г.) мы встречаем также типичный образчик тогдашней литературы богословско-полемиического направления. Грозный считает Иоанна (Яна) Рокиту, представителя чешского братства, лютеранином, последователем «еретика» Лютера (что и правильно с внешней точки зрения): переродившееся гуситство в XVI в. сливалось с протестантизмом, объединялось на почве борьбы с католической реакцией. Этим представлением о Роките, как «еретике», сразу же определилось суровое и презрительное отношение к нему хранителя православия Грозного. Послание свое пишет только затем, чтобы Рокита не подумал, что ему, Грозному, нечего ответить на доводы, на изложенное Рокитой свое учение (по-видимому, в письменной форме представленное Грозному).³⁷⁷ Обличая противника, Грозный двинул весь свой богатый арсенал начитанности, широко развил свои полемические и литературные приемы; но и здесь он не столько доказывал еретичность Рокиты и его «учителя» Лютера, сколько с высоты своего царского достоинства и убежденности носителя единственной истинной православной веры громял своего антагониста, засыпая его цитатами, забрасывая неместными эпитетами «пса», «антихриста», сопоставляя единоверцев Рокиты со свиньями, перед которыми не следует метать бисер, доходя даже

³⁷⁷ Подробное изложение всего прения между Грозным и Рокитой см. у митрополита *Макирия*, История русской церкви, VIII, стр. 405 и сл. Само же послание, первоначально известное только в латинском переводе (изд. в 1582 г.), найдено в русском тексте (подлинном) *А. Н. Поповым* и издано им же в Чтениях Общества истории и древностей, 1878 г., кн. 2 (там же перепечатан и латинский текст).

до своеобразной филологии и сопоставляя имя Лютера (у Грозного «Лютор») со словом «люты» («во истину бо Лютор иже лют глаголется»), обзывая лютеран волками в овечьей шкуре и т. д. На каждое положение лютеранства, приведенное Рокитой, Грозный высыпает целый короб цитат из священного писания в том традиционном толковании, которое ему досталось в наследство, но которое малоубедительно для «еретика». Поэтому в общем он ничего нового в лютеранстве не находит, кроме возродившихся знакомых в древности ересей, а потому и опровергает их теми средствами и цитатами, которые применялись когда-то современниками к этим ересям. Речь в общем полна гнева, презрения к противникам, раздражения — типичная черта царя Грозного-литератора. Правда, в конце послания Грозный говорит: «я обещал тебя не преследовать, я и теперь опалы на тебя не налагаю; но еретиком не считать тебя не могу».

Обобщим теперь литературную деятельность Грозного. Мы видим, несомненно, очень талантливого человека, но в то же время это — тип «неудачника», способности которого ушли на такое дело, которое по существу не могло принести пользы. Его начитанность не развила в нем способности к критическому мышлению. Все внимание он обращал на количество материала, слабо отличая его от качества.

Что касается характера литературной деятельности Грозного, то она касается различных сторон современной русской жизни, требовавших разрешения. Таковы, например, вопросы о монастырях, о сущности царской власти, об отношениях к иноверцам и прочим. Грозный, таким образом, везде стоит на точке зрения публициста, но в то же время публициста консервативного направления. Вопрос об отношении к иностранцам (они же иноверцы) — вопрос давнишний. С Ивана III этот вопрос делается предметом забот царской власти, но Грозный решает его с точки зрения религиозного принципа, тоже по-старому.

ИВАН ПЕРЕСВЕТОВ

Русское государство в лице правительства энергично защищало старое, то, что должно было измениться при новых условиях, в которых оказалась сложившаяся Москва; судьба старого уклада жизни уже была решена самими обстоятельствами жизни; это чувствовало и правительство, но, как таковое, оно не считало себя вправе открыто признать это, поддерживая, сколько было сил и умения, прежние основы; идя на реформу, оно прежде всего видело себя принужденным сохранить или восстановить эти основы. И эта «консервативная» реформа нашла себе отклик в публицистике XVI в. Рядом с Грозным приходится поставить Ивана Пересветова, писателя, правда, мало еще освещенного. Это был автор нескольких посланий, носивших широкий публицистический характер. Некоторые исследователи, как, например, Карамзин, считали эти послания не принадлежащими XVI в., а писанными позднее. Впрочем, это толкование теперь не имеет сторонников. Но по вопросу о самом авторе и теперь существует разногласие: одни говорят, что фамилия «Пересветов» есть псевдоним в честь Пересвета, героя Куликовской битвы (А. Попов, А. Н. Пыпин), и видят под этим псевдонимом того же

Грозного, другие склонны думать, что это фамилия реальная, что такой автор действительно существовал. Последнее мнение в настоящее время преобладает, находя себе опору в данных его биографии, занесенных в его писания. Пересветов как писатель — явление для того времени чрезвычайно оригинальное.³⁷⁸ Он не был обычным представителем консервативной партии: он — выходец из Литвы, человек, по-видимому, бывалый, много путешествовавший по Молдавии, Венгрии, Польше, Чехии, столица которой — Прага — в XV–XVI вв. была центром образованности. У польского короля Иван Пересветов был придворным лицом, и около 1540 г. выехал в Москву на «царское имя», то есть на службу. Все эти сведения извлекаются из его же сочинений; сведения, даваемые им о себе, настолько конкретны и согласны с другими точными данными из его же сочинений, картиной жизни XVI в., что представляется сомнительным, чтобы все это не могло быть прикрыто псевдонимом: это биография ловкого, умного авантюриста, вполне возможного с этими чертами в XVI в.

Иван Пересветов оставил несколько посланий, сказаний и т. п. Из них известны: две «Челобитных к Грозному», «Сказание о турецком царе Махмете, како хоте сожещи книги греческия», «Сказание о Петре, волошском воеводе». Самое яркое выражение политических взглядов Пересветова находим в его «Сказании о турецком царе Махмете» и «Петре, воеводе волошском». Человек пришлый в Московском государстве, не родовитый, Пересветов — враг боярства, вельмож и в то же время сторонник самодержавной власти царя и роли в государстве его слуг, выдвинутых не родовитостью, а личными достоинствами, сам мог обратить на себя внимание лишь личными качествами. Под видом характеристики деятельности идеализированного мудрого государя Махмет-султана автор развивает свой взгляд на положение русского государства: все темные стороны царства (русского) объясняются негодностью правящего боярского класса, угнетающего народ и разоряющего государственную казну несправедливым судом, лихоимством, вымогательством, хищениями: поэтому Махмет вводит прежде всего праведный строгий суд (иначе — этот суд должен быть введен на Руси), за правильность коего судьи ответственны головой, уничтожает «кормление», все доходы направляет в казну государства, которое само и оплачивает труд слуг государевых в виде определенного жалования, смотря по их работе, личным заслугам. Особого уважения и забот требует (по Пересветову) военный класс: в нем сила государства, опора государя: войско всегда должно быть в боевой готовности, всегда хорошо вознаграждено жалованием, набираться не из родовитых людей, а из храбрых и преданных царю, быть в полном распоряжении только у царя или того, кому он прикажет. Все эти реформы возможны лишь при неограниченной власти, которая и ведет, хотя и круто, деспотически, государство и народ ко благу, и благоденствие государства — в благоденствии народа, защищаемого государем от бояр, волостелей. Вся эта картина необходимых реформ иллюстрируется ненормальным положением современной Руси, подтверждается

³⁷⁸ Специальную монографию и полное собрание его сочинений см. В. Ф. Ржигза, И. С. Пересветов, публицист XVI в. (Москва, 1908 — из Чтений в Обществе истории и древностей российских).

ссылками на аналогичные порядки греческого царства, доведенного ими до гибели. Наконец, Пересветов восстает против рабства, как явления, не оправдываемого не только религиозными побуждениями, но и исторически и экономически в государственном смысле («от рабства и татьба, и разбой, и обида, и всему царству оскудение великое»). Таким образом, Пересветов — абсолютист, но такой, у которого абсолютистские идеи могли идти рядом с чисто демократическими воззрениями (равенство перед законом, личные заслуги и способности, определяющие место человека, отмена рабства). Теория просвещенного абсолютизма, выработанная в эпоху Возрождения учеными исследователями политических писателей-классиков, радушно встречена была во всех европейских государствах. Для нее принципы демократического либерализма соединены с наличием сильной центральной государственной власти, ибо власть существует не ради власти, а для блага государства; во имя этого блага и сама деспотическая власть есть благо. Пересветов, узнав, может быть, во время своих скитаний о политических учениях из иноземных источников (например, в Праге), указал, насколько они применимы в России. Поэтому автор не сочувствует разделению власти, как, например, видит он в Польше (король и паны). Литературный тип восточного деспота пользовался в Москве признанием. Султан турецкий не был только предметом ненависти, но и приводился в пример как образец мудрого, твердого государя; то же было и в Западной Европе в XVI в. Этим широким чисто политическим идеалом умелого благородного государя и воспользовался Пересветов. Иван Пересветов явился в этом не оригинальным писателем: с одной стороны, у него обычная идеология, хорошо знакомая теоретикам и на Западе, с другой, он близко подошел по форме и к идеологии московской, сложившейся исторически, носителем которой, как власти абсолютной, поглощающей государство, как мы видели, и был Иоанн IV. Поэтому, что касается Ивана Пересветова как писателя, ясно, почему можно заметить, что у него есть соприкосновения с тогдашними идеологами консервативного толка. Но отсюда же ясно, что как представитель реформационных стремлений Пересветов будет соприкасаться и с либеральной партией, но не по духу, а по отношению к окружающему: он, подобно Максиму Греку, критик, обличитель современной неправды, но не во имя высшей правды, а во имя правды, которая утилитарно необходима для государства. Таким образом, Пересветов был не только представителем консервативной партии, но он переносил свои симпатии и к реформам старого строя при помощи новых приемов, новых данных, навеянных идеологией Запада. Но Пересветов требует в своих сочинениях реформы строя на основах идей, разделяемых и консервативным лагерем; в результате его реформы должно получиться подкрепление старой идеи абсолютизма, одного из устоев идеологии Иоанна IV. В силу этого Пересветов пользовался симпатиями у старой консервативной московской партии. Встречаются упоминания, будто его сочинения читались самим царем и хранились в царской библиотеке; мало того: была даже попытка осуществить часть идей Пересветова: пересмотр Судебника, постепенная замена боярства служилым дворянством могут быть поставлены в связь с мыслями Пересветова.



КОНСЕРВАТИВНОЕ ТЕЧЕНИЕ

Несомненно, что в XVI в. уже чувствовалась всеми необходимость реформы, пересмотра устоев русской жизни. Это было создано, как мы видели, уже и самим правительством, которое и решило созвать духовный собор (опять типичная черта для консервативного лагеря), чтобы обсудить, каким образом можно устранить великие «нестроения» русской жизни. Этот собор получил впоследствии имя Стоглавого.³⁷⁹ В соборе принимает участие и сам Иван Грозный. Он в предсоборной речи пытается критически отнестись к укладу современной русской жизни. Грозный констатирует ряд явлений, не соответствующих принятому идеалу. Обращаясь к вопросу о духовенстве, он упрекает его в том, что оно не заботится о своей пастве. На это, по словам Грозного, указывает присутствие в народной массе многих нехристианских воззрений, суеверий, гаданий, языческих верований, обычаев и т. п. явлений, которые должны быть признаны пережитками языческой старины. В своей речи Грозный далее указывает на разложение в обществе иночества, отсутствие просвещения. Отцы собора не могли не согласиться с ним по этому вопросу, так как отлично и сами знали о существовании таких же фактов, как, например, муже-женские монастыри. Всюду слышались жалобы, что поставленное просвещать народ духовенство не заботится совершенно о просвещении своей паствы, суеверий и языческих обрядов не искореняет, а более поддерживает их с целью эксплуатации обращающихся к нему прихожан; отцы собора указывают, что, например, духовенство позволяет вносить в алтарь различные яства, питья и проч. На вопрос, чем все это можно объяснить, отцы собора говорят, что причина лежит в малограмотности самого духовенства, которое само по своему умственному развитию не может разобраться в том, что истинно и что ложно, а потому отступило от древнего, истинного предания. Но можно указать еще на одну причину такого отношения духовных к допущению суеверий — это экономическая зависимость духовенства от паствы. Правда, об этом отцы

³⁷⁹ Записки о деятельности этого собора содержат 100 глав; издан «Стоглав» не раз; лучшие издания — Казанское (второе, 1887) и Субботина (1890); издание Кожанчикова (1863) — сокращенная редакция.

собора не говорят... Мысль об учительстве паствы безграмотным духовенством поставлена была собором отдельно от вопроса о грамотности духовенства. Собор постановил, чтобы архиереи завели у себя при архиерейских домах и монастырях школы для обучения будущих пастырей церкви. Но это было лишь повторением того, что требовалось еще византийской «Кормчей».

Вся программа деятельности собора заключалась в речи Грозного, которая сплошь состояла из указаний на нестроения Русской земли. Ответы отцов собора на поставленные Грозным вопросы носят крайне однообразный характер; смысл их состоит, разумеется, в том, что указанные нестроения должны быть удалены из русской жизни. Далее отцы собора (не без намеков в речи уже царя) указывают и средства к удалению нестроений. Любопытны аргументы, которыми пользовался Стоглавый собор: отцы собора и не думали предлагать чего-либо нового, не объясняли причин этих нестроений, каковы невежество духовенства, полухристианские обычаи народа и т. д.; они просто обращались за сопоставлениями русской действительности к канонам святых отцов; «Большая Кормчая», по их представлению, должна была дать все указания на исцеление от недугов и для русской жизни; они подыскивали в ней случай, аналогичный современному русскому; например, говоря об остатках языческих обычаев, отцы собора обращаются к постановлениям Гангрского собора (созванного в IV в.), и думают, что языческие верования у нас на Руси от того, что мы забыли применять у себя на Руси эти постановления; за указанием на то, что епископ должен заботиться о просвещении духовенства, они обращаются к правилу одного из вселенских соборов, трактующему об учительных обязанностях епископов и т. д. Отцы московского собора не думают считаться со специфическими особенностями устройства русской жизни при применении постановления вселенских соборов. Здесь ясно сказался обычный принцип людей консервативного лагеря XVI в.: внешнее сопоставление исчерпывало весь анализ. Правда, Стоглавый собор считался и с новыми явлениями и с проблесками западной культуры, новой литературой Московской Руси, но и здесь собор все мерил старой меркой и все решал на тот же лад. Отцы собора с необычайным упрямством везде хотели подыскать старую рубрику для новых явлений. Поэтому они приравнивают новые произведения русской литературы к старым «ложным», «отреченным» книгам; они запрещают их в той же форме старого индекса потому, что содержание их противоречит канону IV в. Митрополит Зосима (в XV в.) выработал индекс: «Список книг истинных и ложных», — индекс, получивший большое распространение и новое развитие после Стоглавого собора. Наряду с апокрифическими книгами запрещались теперь и разные зловредные обычаи, книги нерелигиозного содержания, вошедшие, главным образом, в эпоху жидовствующих. Ясно, что Собор 1551 г. смешал зловредные книги с зловредными обычаями, запрещая обычаи, запрещал и книгу, откуда эти обычаи, по мнению отцов собора, шли; запрещая книги, он этим желал парализовать источник нестроения. Таким образом, деятельность Стоглавого собора ясно, с одной стороны, указывала, что реформа необходима, но, с другой стороны, — что отцы собора приступили к ней с негодными средствами. Привыкнув не различать форму от содержания, верить, а не знать, они отнеслись формально к сочтенным ими отрицательными

явлениям, ища везде связи с авторитетными в их глазах мнениями, аналогии, в прошлом же и ответа: там вся мудрость уже дана, нового искать не надо, надо лишь вспомнить старое. Отсюда видно, что ни о каком прогрессе не могло быть и речи. Здесь было только желание уложить новое содержание в старую и уже мало теперь пригодную форму.

Кстати, для общей характеристики воззрений собора следует указать еще на одну типичную особенность, обнаружившуюся на нем. Иван Грозный по обычаю в своей речи старается говорить словами писания, которое служило для него авторитетом; даже описывая специфические русские явления, суеверия, он описывает их словами греческих толкователей Кормчей книги: Зонары, Аристина, Вальсамона и др. Все это говорит о том, как сильно было влияние буквы на представителей консервативной московской партии даже у таких талантливых, как Грозный, и в таком живом деле, как народная жизнь XVI в.

Таким образом, деятели Стоглавого собора, хотя и сознавали необходимость реформы («нестроения» били в глаза), но пути, которые они наметили, были такого свойства, что также бросались в глаза своим несоответствием с жизнью. Намеченный путь реформ в виде возвращения к старине не обещал хороших результатов и успехов, так как отцы собора в постановлениях своих руководились сравнением современности с отдаленным прошлым, с явным предпочтением к этому прошлому, и сравнение это не привело их к вопросу о совместимости старого идеала, да еще не русского, с тем, что дала сама жизнь. Способ проведения реформы получил типичный бюрократический характер, а уже это одно не обещало, разумеется, успеха. Собор, сопоставив русскую жизнь со старыми законами Византии, решил сделать указания, что необходимо вернуться к исполнению канонических правил, полагая, что для осуществления дела достаточно его авторитетного в его собственных глазах приказания, иногда угрозы. Собор, например, сказал: «пускай священники учат, а то они забыли свое назначение, епископам предписано было заводить училища, так как таково было постановление древних соборов». Поэтому постановления собора были, в сущности, пожеланиями, не могшими оказать серьезного влияния на устранение «нестроений» русской жизни. Это была бумажная реформа, которая в жизнь и не вошла, так как она сама с ней не считалась. Последствия доказали это наглядно: соборы при Михаиле Федоровиче и Никоне указывают на те же недостатки, что и Стоглавый собор. Причины этого заключаются в том, что отцы соборов не были убеждены сами в необходимости коренных изменений начал русской жизни, сообразно с тем, что выработала сама жизнь, а лишь в поправке путем возвращения к доброй старине; консервативная реформа поэтому не могла принести тех результатов, которых ждала от нее лучшая часть тогдашнего общества.³⁸⁰

Макарий митрополит. Такой же оттенок имела и литературная деятельность в XVI в., поскольку она носила реформаторский характер. Мы говорим о литературной деятельности кружка митрополита Макария. Сам Мака-

³⁸⁰ О Стоглаве см. статью *И. Н. Жданова* в его Сочинениях (СПб., 1904 г.), I, стр. 171 и сл., 361 и сл., а также работу, обобщающую исследования о Стоглаве — *Д. Стефановича*, О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. СПб., 1909.

рий был крупным деятелем и в общественном, и в литературном отношении. Он делал много, но результаты его деятельности не оправдали той затраты сил и энергии, тех ожиданий, которые возлагал на них сам же Макарий и его единомышленники. Причина неудачи и здесь коренилась в консервативной программе деятельности Макария.

Деятельность его развивалась, главным образом, в двух направлениях: 1) в церковно-административном и 2) в церковно-литературном; оба эти направления идейно связаны друг с другом.

Первое направление этой деятельности стоит в связи с господствующей идеей Московского государства — с представлением о Москве как о «третьем Риме», как единственном центре и вековечном хранителе истинного православия и, следовательно, христианства. Вопрос о самостоятельности русской церкви был решен в XVI в. окончательно и всеми признан. Связь с Византией получила теперь другое истолкование, нежели прежде. Теперь нет у нас зависимости от греков, а наоборот, сами греки находятся (лишившись царства) под гнетом турок, в зависимости от Москвы, ища в ней покровительства, защиты и материальной поддержки. Понятие о собственном значении поднимается в наших глазах все выше и выше. Однако, по мнению Макария и его сверстников, внутри церковь наша не обладала ни достаточным блеском, ни достоинством, сообразными с величием, которого она достигла теперь в глазах христианского мира. Недостаток образования, масса церковных нестроений, убогая внешность и «пестрота», которая ослабляла цельное величественное впечатление, — вот на что обратил свое внимание митрополит Макарий в своей практической деятельности. Поэтому начался, по его почину, в церковной области пересмотр условий, которые должны были дать «лепоту» московской иерархии и русской церкви. Макарий организует целый ряд соборов для изыскания средств к упорядочению строя русской церкви, изысканию средств для придания ей подобающей внешности. Сороковые годы XVI столетия отмечены особой деятельностью в этом направлении. Макарий исходил, как видим, из внешнего, прежде всего, представления о величии церкви, о проявлении в ней благодати Божьей. Это проявление благодати Божьей усматривалось в видимых знаках: в количестве святынь, в чудесах великих подвижников — этим Бог выражает свое расположение к русской церкви за сохранение ею чистоты и особые заботы о Руси. При таком внешнем отношении к делу, естественно, одним из первых поднимался вопрос о внешнем величии и благолепии русской церкви. Это идея, конечно, не новая; она усвоена Московским государством от Византии. Но древние христиане не понимали ее так материально, как у нас: особый блеск церкви в глазах русских придавали святыни, их количество, важность. Припомним, что сущность «Сказания об Индийском царстве» говорит уже об этом и в том же духе. Сказание представляет, как известно, описание чудес природы, о которых рассказывали на Западе и в Византии в средние века в повестях об Индии и ее христианах. Во главе Индийского царства находится некий могущественный царь-поп Иоанн, теократический владыка; Индия представлена одаренной несметным богатством — материальным и политическим. Все это изложено в виде послания к Мануилу Греческому; сравнительно с индийским царем могучий византийский император оказывался

ничтожеством. Но XVI век резко изменил смысл послания: к нему присоединили ответ Мануила Иоанну; ответ этот характерен для XV–XVI вв., поскольку он представлял, в чем заключается величие церкви. В ответ на хвастовство Иоанна своим несметным богатством и славой Мануил отвечал перечнем великих святых, которыми обладает Византия: в сравнении с ними все богатства и могущество Индии — ничтожны. Вот в чем заключалось величие церкви. Это народный (но не богословский) взгляд византийской церкви, удовлетворявший национальному самолюбию. На этой же точке зрения стоят и люди Московской Руси XVI в. Целый ряд подвижников Древней Руси вселял убеждение, что только на Руси есть истинная вера, так как Бог недаром прославляет русских святых. Но вся эта масса дорогой святых недостаточно определена, не видна в своем величии, потому что не приведена в стройный порядок, долженствующий дать то величественное впечатление, которое чувствовалось Макарием, и которое должен испытывать всякий, кто познакомится с русской христианской жизнью. Такую жизненную окраску получил вопрос о канонизации русских святых, о житийной литературе: Макарий верил в особое предназначение Руси. Вопрос о русских святых глубоко интересовал его с этой точки зрения; еще когда он был новгородским епископом, до перехода в Москву (в митрополиты всея Руси), он уже обратил свое внимание на агиографическую литературу, как материал для уяснения объема русской святых, приведения ее в порядок, подсчета. Тогда же Макарий замышляет составление своих «Четых-миней». Перейдя в Москву, Макарий одним из первых вопросов при приведении в порядок русской религиозной жизни поставил вопрос о канонизации русских святых. Макарий и здесь, в области церковного почитания святых, заметил нестроение. Он наблюдал такие явления: один какой-нибудь святой, явившийся в одном месте, пользовался всеобщим признанием среди русских, неизвестно почему, другой наоборот, только местным признанием, в соседней же местности его и не знали, а о третьем и совсем не имелось сведений, хотя и его память чтилась то местно, то в качестве общерусской и т. д. Получалась такая непоследовательность, «пестрота», которая не могла быть терпима при такой идеализации величия московской церкви, какое рисовалось Макарию. Нужно было уничтожить эту «пестроту», так как великое, прежде всего, должно быть стройным в своем величии; сверх того, сама литература о русских святых (жития, службы) представлялась ему в полном беспорядке: у одних святых были жития, у других их не было, у одних жития были написаны красиво, стильно, у других — крайне неуклюже, одни внушали доверие, в других была масса явных ошибок, очевидных нелепостей, один и тот же святой имел не одно житие, и эти жития противоречили друг другу. Так представилась Макарию наша житийная литература, этот первоисточник для признания того или другого лица святым. Макарий обратился за справками и руководством к Византии. Еще в X–XI вв. там действовал Симеон Метафраст. Этот Метафраст, человек ученый, представитель церковной литературы, положил в основу своей обработки византийской житийной литературы тогдашний научный принцип. Он подверг жития пересмотру с точки зрения правдивости и стиля. Результатом явились метафрастовские редакции житий: стройные, гладкие, чинные и умно

написанные, на взгляд правдивые. Поздним отпрыском этого направления с добавлением риторики был на Руси в XV в. Пахомий (через южное славянство, см. выше), выразитель этого направления на Руси. Манера, взгляды Пахомия в значительной степени усвоены были и Макарием. Макарий, собираясь пересмотреть жития святых, делал в сущности то же самое: также желал сделать их по наружности более благоприличными, удобопонятными и убедительными.

На соборах 1547 и 1549 гг. была пересмотрена фактическая сторона целой массы материалов для канонизации святых, то есть житий, преданий о святых, с точки зрения их достоверности; для этой цели употреблен материал, собранный Макарием, когда он был еще новгородским епископом; собрался вновь и теперь житийный материал, опрашивались вызванные из разных местностей люди, которые должны были сообщать устные предания и, так сказать, защищать своих святых, раз относительно правильности их почитания поднимался вопрос на соборе. При этом оказалось, что целый ряд святых не имеют прямых данных (житий), записей чудес, которые бы оправдывали их почитание, хотя устная молва и придавала этим святым иногда большое значение. Само почитание — результат канонизации, акта церковно-юридического, оказывалось неоправданным, совершенным без определенных правил: все это приводят в порядок Макарьевские соборы.³⁸¹

Эта практическая сторона деятельности Макария в силу своего характера (все основывалось на признанном, заслуживающем доверия памятнике, житии, на устном предании, но признанном достоверным, а потому должествовавшем и быть закрепленным) тесно связана с литературой, по крайней мере, одной ее ветвью — агиографией. Мы видели, что для Макария деятельность в этой литературной области началась еще в Новгороде. Еще с большей энергией, естественно, она должна была проявиться в Москве в связи с соборами 1547 и 1549 гг. В Москве эта деятельность приняла и новое направление, получила в глазах Макария и более широкое общественное, общецерковное значение. И для нас, изучающих идейную историю XVI в., эта деятельность получает более широкий смысл, нежели простое накопление житийного материала. Этому широкому общецерковному назначению должен был отвечать главный труд Макария, его «Великия Минеи-Четьи», явившиеся литературным результатом работ Макария в области упорядочения, проверки русской святыни. Они могут быть по своей задаче отнесены и к памятникам общественного характера; но, с другой стороны, этот труд имеет и литературное значение. Прежде всего «Минея» Макария явилась эпохой в агиографической русской литературе: исследуя житийную литературу, мы можем говорить о житиях «домакарьевской» и житиях «макарьевской» редакции. Чем же отличаются друг от друга эти редакции житий? Нужно, прежде всего, обратить внимание на те рамки, в которые была заключена деятельность Макария. Агиографическая литература для Макария связана была с идеей придания порядка, внешнего блеска русской церкви. Соборы, созданные Макарием, занимались проверкой прав целого ряда

³⁸¹ Подробнее об этих соборах у *Е. Е. Голубинского*, История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2, стр. 92-109.

русских святых на почитание их в русской церкви, то есть этот пересмотр был поставлен в связи с вопросом об упорядочении канонизации русских святых. Вопрос же этот сам по себе вообще принадлежит к наиболее сложным в жизни христианской церкви. Признание известного лица святым — акт общецерковный. Осуществлялись канонизации различно, смотря по тому, какими правилами руководствовались в данной церкви, известность лица как деятеля в пользу церкви, каковы, например, мученики, исповедники-апологеты), в Византии канонизация совершалась по постановлению соборов, на Западе — по постановлению папы и собираемого им для этого совета. Условия канонизации вырабатывались в разное время различные. Ни в восточной, ни в западной церквях не существовало определенных во всех подробностях правил для канонизации святых: признание данного лица святым опиралось на факты, связанные с элементом веры, чувства; так, святым признавалось лицо, прославленное чудесами: в них видели внешним образом выраженное указание свыше на богоугодность лица. С другой стороны, почитание основывалось на вере ближних или потомков в богоугодность данного лица, подкрепляемой устным или письменным преданием. Конечно, это убеждение, как элемент веры, точному, строгому учету подвергаться не может. Во всяком случае, главным источником при канонизации являлась, конечно, биография святого, достоинство ее и признание ее фактов достоверными. Главным фактического характера признаком святости того или иного лица искони считались чудеса, совершенные Богом через это лицо при его жизни, или же, по его смерти, через останки — мощи; последние, то есть мощи, сами являются (хотя не везде, не всегда) особенным проявлением силы божьей (тленный человек не истлел) и тоже принимались во внимание при канонизации. Это последнее обстоятельство (нетление), как особенно наглядное, выдвигается как один из сильных аргументов в пользу святости лица в русской церкви, является толчком для начала дела о канонизации лица. Рассуждали просто: не истлело тело человека, как всех других простых людей, значит, он не подвергся общей судьбе по особому усмотрению Божию; он — святой, причем забывалось, однако, давнее богословское положение, что мощи сами по себе не всегда могут служить доказательством святости лица (сохранение нетленным тела могло быть следствием иных причин, например, физических, геологических условий почвы, где погребено тело).

Макарий должен был считаться с этими условиями. Как он отнесся к этому вопросу? Он думал найти разрешение в русском обычае и в старых канонизациях. Измеряя в своем представлении степень величия русской церкви количеством святых, Макарий, естественно, и по своему образованию и по настроению не мог быть особенно строг в разборе материала, служившего источником канонизации: элемент веры, соединенный с желанием прославления церкви, выдвигается на первое место; это видно из того большого числа новых канонизаций и незначительного числа отмен ее, которые получились результатом соборов. В результате такой канонизации получилось громадное скопление агиографического материала, в числе его много и письменных житий и устных преданий, достоверность которых в значительной степени покоилась на благочестивом увлечении возможно боль-

ше сохранить святыню, боязни быть несправедливым, выражая сомнение, критикуя. В конце концов, русская агиография была приведена таким образом в порядок. Немногие местные святые были лишены признания или низведены в разряд святых «под спудом» (от них отнимали службу, оставляя одну панихиду, и уничтожали или запрещали читать житие); некоторые, наоборот, были удостоены служб, открытого почитания, составлены их жития; другие святые из местно чтимых возведены во всероссийские. Все это подняло значение агиографического материала, оживило, хотя и только в определенном направлении, агиографическую литературу. Это оживление и нашло себе выражение в «Великой Четвѣй-Минее» Макария, в ее первоначальной идее — собрать русскую святыню воедино.

Обратимся теперь к «Четым-Минеем» Макария, куда вошел этот громадный житийный материал. «Четвѣ-Минее» Макария по своему составу представляет прежде всего объединение оригинального и переводного житийного материала, накопившегося на Руси от начала христианства у нас и до времени самого Макария; объединение это представляется настолько полным, что жития, создавшиеся или переведенные до Макария и не попавшие в его «Минею», встречаются очень редко.³⁸² Внешним планом для этого объединения для Макария послужила старая «Четвѣ-Минее», переведенная с греческого,³⁸³ давшая все элементы для подбора статей в «великой» «Четвѣй-Минее» Макария. Как известно, греческая «Четвѣ-Минее» ко времени появления ее в славянских переводах (к X в.) не успела еще вполне развиться: далеко не все числа месяца были заполнены житиями тех святых, память коих, однако, уже отмечена месяцесловом. Дальнейшая судьба старой переводной «Четвѣй-Минее» выражается на русской почве стремлением расширить объем внесением новых житий, переводных и русских, из отдельных текстов или сборников житийного характера под числа, где уже были жития, или же внесением такого же происхождения житий под числа, оставшиеся в греческой «Минее» незаполненными за отсутствием или не нахождением соответствующего жития. Разрастался в русской «Четвѣй-Минее» и ее нравоучительно-панегирический отдел (являющийся уже вторичным для греческой «Минее»); поучения и похвальные слова на определенные дни или в честь известных святых (бывшие первоначально только приложением и потому помещавшиеся часто в конце месяца под соответствующими числами, а потом перешедшие в самую житийную (основную) часть «Минее») увеличиваются и численно, и по объему. Такого развития достигла «Минее» на Руси до Макария, но все-таки ей еще не удалось заполнить все числа месяца соответствующим материалом. Об этом позаботился Макарий. Первыми источниками для него послужили отдельные жития, почему-либо (например, по своему объему, чересчур большому, например, житие Саввы Освященного, Григория Омиритского) не попавшие в «Минею» раньше, и особенно старые Прологи, в силу особенностей состава своих житий представившие более полное внешнее развитие и успешнее заполнявшие пробелы отдельных чисел в месяце.³⁸⁴ Ко времени Макария и «Прологи» значительно уже

³⁸² Чаще встречаются жития в иной, старшей редакции, нежели макарьевская.

³⁸³ О ней см. часть I, стр. 174 и сл.

³⁸⁴ См. там же, стр. 175 и сл.

пополнились на русской почве; кроме того, в распоряжении его был не только старый «Пролог», так называемый «простой», но и «стишной». Этот последний отличается от простого и редакциями отдельных житий и самим составом всего памятника: подбор житий в стихном «Прологе» часто иной, нежели в простом,³⁸⁵ жития далеко не так лаконически кратки и далеко не выдержаны в объеме (вместе с житиями в несколько строк (каковы более или менее равномерно выдержаны в «простом» «Прологе») или краткой хронологической заметкой о святом помещаются довольно большие жития — в несколько страниц); сверх того, при каждом житии (обычно при первом под данным числом) помещается «стих» — два-три, чаще всего ямбических (в греческом) стиха, содержащих характеристику святого, чаще всего в виде истолкования его имени (Феодор — дар Божий, Николай — народов победитель и т. п.). Пролог этот явился в Византии довольно поздно, около XII—XIII вв., и вскоре был переведен на болгарский (вероятно, в эпоху Евфимия), быстро вытеснил старый «простой» на юге славянства, а в XV в. появился и у нас. Но здесь он застал уже ставший популярным и осложнившийся старый «Пролог простой»; поэтому в русской письменности он заменить собой старого «Пролога» не мог, а стал лишь источником для дополнения, расширения этого русского «Пролога» и в отдельных русских списках встречался редко. Этим-то «Прологом» «стишным» рядом с «простым», как материалом, удобным для заполнения сказаниями дней, до сих пор в «Минею» не занятых ими, недостаточно заполненных, и воспользовался Макарий, и воспользовался обильно: в начале каждого дня своей «Минеи» он помещает целиком сказания и из «простого» «Пролога» и из «стишного» («Пролог первый» и «Пролог второй» в его рукописи). Таким путем совершен был им первый шаг в объединении агиографической письменности, накопившейся к XVI в. на Руси: в его «великую» Минею вошла целиком старая «Четья-Минея», целиком же (в житийной своей части) оба «Пролога» и, наконец, отдельно ходившие или помещавшиеся в «житийниках» жития русские и переводные, независимо от их объема.³⁸⁶ Но Макарий, составляя «Минею», не ограничивается только сбором готового материала старой русской переводной и оригинальной житийной литературы: он вносит в свою «Минею» все жития святых, одобренные его соборами, составленные вновь по отдельным источникам, даже преданиям; делается это часто, за неимением достаточного материала, по готовому шаблону: нужно было иметь житие какого-нибудь вновь канонизируемого или давнишнего святого, о котором, кроме кратких отрывочных сведений (например, в службе ему, отдельных записях чудес), никаких биографических данных не сохранилось. В таком случае выбиралось готовое житие

³⁸⁵ Причина этого в том, что «простой» «Пролог» в своих памятниках следует церковному уставу студийскому (иначе константинопольскому), «стишной» же иерусалимскому, получившему позднее преобладание на Востоке.

³⁸⁶ Чтобы нагляднее представить себе «Минею» Макария, см. ее описание: 1) *Иосифа* архимандрита, Подробное оглавление Великих Четых Миней (М., 1892) — простой перечень с указанием начал статей; 2) *Горского и Невоструева*, Описание Великих Четых Миней (Чтения в Обществе истории и древностей, 1884, I, 1886, II): оно не окончено, зато даст большой материал для истории памятников, вошедших в Минею; или, наконец, 3) само издание их в Археографической комиссии (до сих пор вышли целиком месяцы: с сентября по декабрь с небольшим пропуском в ноябре, часть января, апрель целиком).

другого святого, более или менее похожего по типу на данного, иногда одноименного ему, и по его образцу, взяв из него типичное, создавали новое, лишь видоизменяя подробности;³⁸⁷ иногда довольствовались даже одним устным преданием. Таким, например, образом явилось у Макария житие незадолго перед тем замученного турками болгарина Георгия: достаточно было рассказов странников, случайно прибывших из Болгарии в Псков и видевших эту мученическую смерть или даже только лишь слышавших о ней, чтобы появилось житие Георгия, нового мученика Средечьского (Софийского). Внося в «Минею» жития, Макарий давал новую редакцию старым житиям святых, опять-таки подводя их под определенный шаблон. Причины этого кроются, во-первых, в желании избежать искажений, вкрапившихся вследствие неграмотности переписчиков и неискуства составителей, а во-вторых, в том, что многие жития, восходя к древнейшим временам, далеко отошли от современного книжного, более или менее общепринятого славяно-русского языка, либо от привычного житийного стиля XVI в.: Макарий и желает им придать «пристойный» вид, то есть приближает их по языку к употребительному в его время, обрабатывает их схематически и со стороны стиля. Здесь-то и сказалась аналогия, указанная выше, с Симеоном Метафрастом, который в X в. придавал, прежде всего, житиям современную им литературную риторическую форму, в то же время очищая их от погрешностей. Этому способствовало и то обстоятельство, что XVI в. был временем развития риторического стиля и в других областях литературы, которая и во внешних формах стремится выразить величие нового Московского царства. Эта школа риторического искусства пришла к нам, как мы знаем (см. выше), из южного славянства, и в области житийной литературы еще до Макария создала нечто уже определенное.³⁸⁸ Пахомий Логофет, серб, пришедший в XV в. с Афона в Россию, дает образчик подобного рода житий, которые он называл житиями «украшенными», то есть риторическими: и по внешней форме «Жития» должны быть памятником, прославляющим святого; житие становится чем-то средним между историей святого и панегириком ему. Этот принцип руководил Пахомием: продолжение этой школы — время Макария. Таким образом, отметив все приемы в агиографической деятельности Макария, мы имеем полное право говорить о житиях святых в редакциях домакарьевских и послемакарьевских. В истории нашей житийной литературы деятельность Макария составила, таким образом, эпоху.

С другой стороны, «Четы-Минеи» Макария представляют типичный памятник XVI в. Стремясь собрать всю житийную литературу и придать ей

³⁸⁷ Этот способ практиковался и помимо Макария другими составителями житий и раньше его и позже; см. А. П. Кадлубовского, *Очерки по истории древнерусской литературы житий* (Варшава, 1902), стр. 16 и др. Также: И. Яхонтов, *Жития северорусских подвижников* (Казань, 1882), стр. 45 и др. (в конце книги).

³⁸⁸ В Византии еще в VIII–IX вв. уже выработалась литературно-риторическая схема жития святого (о ней см. Х. М. Лопарев, *Греческие жития святых VIII и IX в., ч. I* (СПб., 1914), стр. 15–36: теория или схема похвального жития); она была известна и русской литературе еще киевского периода, по крайней мере наиболее образованным агиографам (например, Нестору в житии Феодосия); но теперь схема эта, значительно усилившая риторичность, вновь оказывает влияние через южных славян на русскую агиографию, влияние это становится особенно интенсивным.

стройный и благолепный вид, Макарий вполне удовлетворял вкусам тогдашней московской консервативной публики и ее тенденциям публицистического характера. Составлялось обширное, грандиозное собрание житий, внешним образом выражавшее собой громадность русской святыни: притом эта масса, приведенная в порядок, уже своей стройностью и объемом должна была производить внушительное впечатление, соответствующее величию самой русской державы. Однако Макарий не ограничился и этим: он при самой работе стал расширять размеры своих «Четьих-Миней»: по первоначальной идее это должен был быть сборник сказаний о всех святых, чтимых на Руси; но теперь Макарий соединил эту идею с еще более грандиозной идеей — выражения всего духовного богатства русского народа, в чем бы это богатство ни проявилось. Прежде всего эта мощь, богатство должны были проявиться внешним образом (а эта сторона, как мы знаем, и была наиболее доступна Макарию, типичному воспитаннику старой консервативной школы, а также его таким же современникам) в обилии, громадности объема того, что, как связанное тесно с церковью, носило на себе печать «божественного»; на первое место, естественно, и следовало поставить литературу, как наиболее яркое выражение этого духовного богатства; а эта литература была — почти вся письменность русская, как говорящая преимущественно о «святом», «божественном» (понимая этот термин в духе XVI в.). На расширение объема этого «божественного» для Макария оказало влияние уважение русского человека к писанию вообще, перенесенное со священного писания, как «божественного» по преимуществу, на все, что касается церкви, то есть отсутствие строгой грани между различными писаниями по их значению. Таким образом первоначально агиографическая идея у Макария расширилась до громадных размеров, изменяя и свое содержание. Собирая сказания о святых, Макарий приходит к мысли о собрании в один корпус всей «божественной» книжности и о приведении в порядок всей вообще церковной литературы, как «божественной». Особый же интерес к этой «божественной» литературе унаследован Макарием и его современниками от предыдущего времени, когда впервые был поставлен вопрос о приведении в порядок прежде всего церковных книг под влиянием начавшихся в обществе брожений; эта литература, как крупное в глазах консервативной партии орудие для целей обуздания прогрессивного течения, было сразу оценено: уже своим внушительным объемом, важностью содержания, своей древностью она должна была оправдывать консервативные воззрения партии. Часть этой литературы — агиографическая — уже определена Макарием с точки зрения ее ценности для современности. Остальная «божественная» литература теперь тоже должна была получить применение для определения консервативных взглядов Макария — стать орудием борьбы с новым курсом жизни. Макарий всю эту литературу и стремится объединить в своей «Минее», взяв, таким образом, в основу внешний план — календарный — житийного сборника. Жития — исторический материал — здесь он группировался вполне удобно; но в эти же рамки уместилась у него и чуть не вся нежитийная литература: и догматическая, и поучительная, и даже легендарная (поскольку последняя может быть подведена под широкое понятие «писания» — писания «божественного»): здесь принципом подбора для со-

ставления явилось имя автора произведения, имя героя рассказа: если святой, житие коего вошло в «Минею», был притом известен собирателю как автор, писатель, то разыскивались писания, ему принадлежащие (или лишь приписанные ему, чего, конечно, не отмечала письменность, а писатели XVI в., не владевшие критическим, хотя бы и слабым, методом, вопроса об этом и не ставили) и помещались вместе с житием святого; если известны были, кроме житий, какие-либо писания о святом (например, сказания о ветхозаветных лицах), то присоединялись и они; если было толкование на сочинение святого (например, Евангелие Луки, апостол), то и оно помещалось вслед за самим сочинением; таким образом собиралось под одним именем все, что к нему относилось и могло быть отнесено. Естественно, при таком условии «Минеи» Макария должны были достигнуть громадных размеров. Таким образом, например, при житии св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста и др. оказывалось полное собрание их сочинений, известных на Руси, часто по объему очень крупное. Иногда благодаря такому принципу подбора являлись и повторения: например, толкование на Евангелие, которое приписывалось Иоанну Златоусту, заносилось в «Минеи» два раза: и после жития Иоанна Златоуста, как его произведение, и после жития евангелиста, после его Евангелия, как имеющее связь с личностью апостола и его писаниями. Это еще увеличивало объем и без того огромного труда. Дорожа писанием, как «божественным», боясь опустить дорогую крупицу старого наследия, проникнутый уважением к письму, букве, Макарий не решался что-либо выкидывать; когда сочинение, достойное войти в «Минею», встречалось в двух редакциях или переводах, он не выбирал одну редакцию или перевод, а помещал оба, хотя и в разных местах «Минеи», например, историю падения Иерусалима Иосифа Флавия в феврале и декабре. Поэтому-то Макарий, составляя свою «Великую Четью-Минею», имел в конце концов некоторое право сказать, что «собрал все книги, которые в Русской земле обретаются».

При взгляде на такой громадный труд³⁸⁹ возникает вопрос: как Макарий относился к своим источникам? Мы видели, что он их редактировал: простые жития он переделывал в более художественном для того времени духе, принаравливая их язык по стилю к языку литературному. Но собирая произведения старой письменности, Макарий, естественно, должен был разбираться и в том, все ли может быть включено, что составляет предмет писания, всякое ли писание имеет место в его собрании, то есть он обязан был иметь критерий для рассортировки памятников огромной письменной литературы применительно к своей цели. И он имел его в том виде, как его имела старая консервативная литература; критерий этот определялся для человека XVI в. широким понятием — «божественное писание»; а понятие

³⁸⁹ Макарий при помощи своих сотрудников изготовил три списка Минеи: один (сравнительно краткий) еще в Новгороде — так называемый Софийский (для собора), находящийся теперь в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии, другой — для Московского Успенского собора (самый обширный), третий — для царя; оба эти списка теперь в Московской Синодальной библиотеке. Для наглядного суждения о громадности предприятия Макария можно напомнить внешний объем одного списка (Успенского) Минеи: в нем 12 томов в большой лист и всего 13336 листов; другой список (Царский) — 11 томов (книга за месяц февраль потеряна) — 11758 листов того же формата.

это для Макария определялось формально: «божественным» было все, что стояло в связи с церковью, согласовалось с ее учением, как он его понимал. Поэтому новая западного пошиба литература, имевшая характер нецерковный или прямо противочерковный («еретический»), с точки зрения человека XVI в., войти сюда, разумеется, не могла, как не входившая в круг этого старого понятия; по тому же самому необходимо было исключить из состава «Минеи» и всю апокрифическую литературу; она исключалась церковью на основании списка-статьи о книгах истинных и ложных. Таким образом, Макарий и здесь руководился преимущественно формальным взглядом. Индекс являлся в данном случае единственным указанием при обсуждении вопроса о включении или исключении того или другого памятника старой письменности. Однако оказалось на деле, что все же помещены были в «Минею» и некоторые апокрифы, например, «Откровение Авраама», «Исповедание Евы», «Енох» и пр. Как же они туда попали? Причины лежат в том, что апокрифы в старой письменности распространялись не только среди людей, довольно безразлично относящихся к указаниям «индекса» или не знавших его, но и среди людей, которые по своему образованию и положению должны были считаться с «индексом». Но эти люди и «индексом» пользовались неумело, ненаучно. Существовало, например, послание архиепископа новгородского Василия (относится к XIV в.) к Федору Тверскому о существовании земногорая еще в настоящее время. В связи с этим вопросом существовала довольно большая литература «хождений» в рай разных святых. Хотя эти писания частью запрещены были «индексом», например, хождения Макария, Зосимы, но архиепископ новгородский Василий, доказывая скептику Федору, что рай на земле существует, но мы лишь недостойны видеть его, не устоял против искушения использовать очень подходящее для его целей писание об Агапии, процитировал и его; этого было достаточно для митрополита Макария: видя, что это послание написано архиепископом Василием, он счел возможным допустить его в «Минею», хотя оно и пользуется апокрифом: авторитет архиепископа и писания взял верх над авторитетом «индекса»; интересное само по себе писание, к тому же уже процитированное архиепископом, заставило забыть про запрещение писания. Другая причина допущения апокрифов в «Минею» (правда, в небольшом сравнительно количестве) заключалась в том, что отсутствие критического такта не давало оснований для суждения в отдельных случаях: апокриф в «индекс» попадал по одному лишь заглавию. Но апокрифические писания ходили в рукописях часто под другими названиями, нежели те, под коими они занесены в «индекс»; так, например, «индекс» запрещал «Евангелие апостола Иакова», но в древней письменности оно ходит под названием «Слово Иакова, брата Господня» на Введение во храм Пресвятыя Богородицы, на Рождество Христово. И Макарий просто не узнавал апокрифа в писании, заглавие коего не совпадало с заглавием в «индексе», а к тому же оно пользовалось уважением, встречаясь в таких почтенных сборниках, как «Златоуст», «Торжественник». Макарий хотел собрать всю священную письменность в свои «Четьи-Минеи» и помещал туда и апокрифы, принимая их, таким образом, за «божественные» книги: авторитет имени, поставленного в заголовке, действовал на робкого умом составителя «Минеи». Таким образом, становится

понятным, почему «Минеи» Макария могли охватить такую массу памятников не только церковных в собственном смысле слова, но даже не признанных церковью, не говоря уже о прикрытых термином «божественных». Без преувеличения можно сказать, что почти вся наша духовная и церковная литература, поскольку она сохранилась до половины XVI в., вошла в «Минеи» Макария. Этот огромный двенадцатитомный труд поэтому должен был в глазах Макария занять почетное место в нашей древней литературе, так как он наглядно говорил о том литературном богатстве, которым владела старая Русь. И это значение ее тем более понятно, что «Минея» Макария не ограничилась строго одной лишь церковной письменностью, объединяя разнородный огромный материал того, что читалось и писалось на Руси; объединение это стало возможным лишь при смешении «божественных» и «боговдохновенных» писаний с писанием церковным или духовным (то есть противоположном светскому): «Хождение» Даниила Паломника, например, признается «божественным» только потому, что говорит о священных вещах, и потому оказывается в «Минее», «Толковая Палея» — тоже. «Минеи» Макария ясно показывают, какова была эта точка зрения на достойную христианина литературу в то время. Рядом с этим и понятие о так называемой «отреченной» литературе получило широкое толкование. Отреченная книга со времени «индекса» Зосимы смешивалась книгой, запрещенной вообще; получается, таким образом, для консервативной части общества весьма характерный факт: есть только два рода письменности, «божественная» и «отреченная», середины нет... Таким образом, объединяя всю «божественную» литературу, Макарий ясно шел навстречу определенной программе консервативной группы, служил сознательно ее целям; древнее книжное богатство Руси — громадно по объему, громадно оно и по своему «божественному» характеру; в нем есть все, что нужно православному христианину; следовательно, совершенно можно обойтись без того нового, что двигалось с Запада; цель жизни — угождение Богу, богопознание — достигается вполне при помощи того, что мы уже получили; а кроме того, это богатство велико, теперь стройно, вполне приличествует величию Русского государства. Таким образом, Макарий зачисляет себя в число тех борцов-публицистов, общественных деятелей, которых мы видели выше.³⁹⁰

Кроме «Четых-Миней» с деятельностью Макария или, правильнее, его школы, группы лиц, работавших в Москве по его указаниям, под его руководством, связаны и другие труды этой эпохи; из них наиболее крупный — создание «Степенной книги», которая носит уже в XVI и особенно в XVII вв. на себе имя Макария, даже как автора: на деле так же, как и по отношению к «Четьей-Минее», он был вдохновителем, может быть, инициатором составления «Степенной книги»; фактически же создателем, составителем ее, по наиболее вероятному предположению, был один из близких к Макарию его сотрудников, царский духовник священник Андрей, в иночестве Афанасий,

³⁹⁰ Для нас Минея Макария также памятник первостепенной важности: она не только крупный литературный факт XVI в., дающий определенного характера освещение консервативной мысли этого времени, но и самое ценное собрание памятников литературы предшествовавшего ей периода: многие памятники сохранены для нас только потому, что они попали в Минею Макария; ею отмечена часто новая эпоха в жизни старого памятника.

работавший над ней в начале 1563 г.³⁹¹ Это произведение было глубокой переработкой старой русской летописи, хронографов и других исторических источников на новых началах — на основах генеалогии правящей династии вместо хронологии простого изложения по годам; эта переработка исторических источников началась до Макария, быть может еще в XV в., но не отлилась тогда в нечто стройное целое;³⁹² Макарий, видимо, руководивший работой над «Степенной книгой», ее основную идею довел до полного соответствия с государственной идеологией своего времени; он хотел ввести и в это освещение русского прошлого порядок, стройность, Связать его со своим временем. Редакция «Степенной книги», которая связана с именем Макария, была доведена до конца «царствования» Ивана III. Элемент государственности и церковности был выдвинут на первый план; в центре всего поставлена личность государя. Идея государства в лице государя сливалась с идеей величия русской церкви, а равно и Русского государства, почему туда были наряду с биографиями царей и князей введены и биографии митрополитов, архиепископов, жития святых и т. п.³⁹³ Таким образом, по идее «Степенная книга», к тому же изложенная тем же пышным стилем, что и макарьевские жития, будет аналогична пышной «Четьей-Минее».

Деятельность Макария явилась, таким образом, собиранием и приведением в порядок литературного богатства, накопленного к XVI в. на Руси, но в то же время она оказалась невольно по характеру своему подведением итогов целого периода русской духовной жизни, хотя и претендовала на значение материала для дальнейшего развития Руси, но в духе консервативной партии. Это подведение итогов поэтому является характерным симптомом старого культурного течения: в XVI в. старые византийские воззрения в литературе и жизни ясно отживали свое время; литература же макарьевского направления и школы ничего нового не дает, кроме желания противопоставить это «доброе старое» новым условиям, народившимся в самой жизни, доказать способность этого старого в дальнейшей активной жизни, сообщив путем стройности этому старому внешнюю устойчивость при новых условиях жизни Московской Руси. Но это приспособление, как основанное на старых отживших началах, положительных результатов не могло дать, как увидим, оно на деле оказалось сдачей в архив истории византийско-московских начал в большей части проявлений жизни Московской Руси: жизнь шла вперед, и реформа в консервативном духе не удовлетворяла уже запросам этой жизни — ни в ней самой, ни в литературе. Результат получился аналогичный тому, какой мы видели для «Стоглава».

³⁹¹ Его имя сохранилось на некоторых списках «Степенной книги». Афанасий был постриженником и жил в Чудовом монастыре в Москве, а это был монастырь митрополичий; видимо, он был близок и к самому Макарию. Основная идея «Степенной книги» вполне согласна с церковно-политической идеей Макария.

³⁹² Помимо следов переработки в этом направлении Хронографа, это можно отметить в «Сказании о князьях владимирских», в появлении так называемых «Родословий» и т. п.

³⁹³ Специальная монография о «Степенной книге» П. Г. Васенко «Книга степенная царского родословия и ее значение в древнерусской исторической письменности» (СПб., 1904), ч. I. Под его же редакцией была издана «Степенная книга» вполне научно Археографической комиссией (П. С. Р. Л., т. XXI, 1, 2, СПб., 1908); старое, малоудовлетворительное теперь издание вышло еще в 1775 году (под ред. И. Ф. Миллера).

«ДОМОСТРОЙ»

К памятникам XVI в. относится еще одно из интереснейших произведений того времени — «Домострой». Он также является параллельным трудом к «Стоглаву» и «Минее» Макария. Как в «Стоглаве» мы видим пересмотр различных вопросов общественной, церковной жизни с целью ее упорядочить и тем сообщить устойчивость старым устоям, так же точно и в «Домострое» на первом месте стоит вопрос об упорядочении, о согласовании с идеалом, как он сложился и мыслился в XVI в., жизни частной, домашней. Вопрос о происхождении «Домостроя» до сих пор остается еще не разрешенным окончательно. Более ранние исследователи, основываясь главным образом на его последней главе — послании Сильвестра к сыну Анфиму — склонны были считать автором его знаменитого благовеценского протопопа Сильвестра, руководителя времени молодости Иоанна Грозного (Буслаев, Забелин); позднейшие ученые (Некрасов, отчасти Михайлов) сильно поколебали эту уверенность в авторстве Сильвестра. Сюда присоединяется и то обстоятельство, что по дошедшим до нас спискам «Домострой» представляет две разновидности (редакции), и потому возникает вопрос, какая из них первоначальная, ближе к подлинному труду автора;³⁹⁴ вопрос этот остается также еще не разрешенным. Однако в каком бы виде не разрешился вопрос о редакциях «Домостроя», это в данном случае для нас неважно:³⁹⁵ гораздо важнее для нас идейное содержание «Домостроя», каким он явился как памятник XVI в. Оно состоит в стремлении привести в порядок устройство домашней жизни: эта тенденция, несомненно, налицо в обеих дошедших до нас редакциях «Домостроя»; с другой же стороны, знакомясь с содержанием его,³⁹⁶ мы должны сказать, что мысли «Домостроя» не являются впервые в XVI в. Идейный его порядок слагался постепенно вместе с жизнью и уже обнаружился почти полностью в конце XV и начале XVI столетия. «Домострой», в сущности, стремился представить, каково должно быть «праведное» (то есть порядочное вполне) житие человека, построенное на основании «писания», какими правилами должен руководиться человек, желающий жить на основании «божественных» писаний, — одним словом, каким образом могут быть и должны быть осуществляемы идеалы богоугодного, честного жития,³⁹⁷ — другими словами, он желал дать идеал богоугодной, настоящей жизни, как этот идеал мыслился в XVI в., и таким

³⁹⁴ Одна редакция, так называемая Коншинская (по имени бывшего владельца рукописи), издана была, но плохо, в 1849 г. (Временник Общества истории и древностей) и в 1908 (Чтения Общества истории и древностей) вполне исправно А. С. Орловым; другая — Забелинская, или Общества истории и древностей — не вполне исправно издана в Чтениях Общества истории и древностей, 1882 г., кн. 2. А. С. Орлову же принадлежит и новейшая работа по «Домострою» (Домострой. Исследование. Ч. I, М., 1917 — из Русского филологического Вестника); работа не окончена, посвящена, главным образом, библиографической стороне памятника, анализу его списков с целью разобраться в редакциях «Домостроя»; здесь же дан полный список поправок к изданию Забелинской редакции.

³⁹⁵ Этому вопросу посвящено, далеко, впрочем, не удавшееся, исследование И. С. Некрасова «О происхождении древнерусского Домостроя» (Чтения Общества истории и древностей, 1872 г., 3).

³⁹⁶ Довольно подробное изложение содержания «Домостроя» см. у Порфирьева, История литературы, I, стр. 547–555.

³⁹⁷ Подробнее об идейной стороне «Домостроя», схеме этой идеи, государственно-партийной (иосифлянской) тенденции его см. А. А. Кизеветтера, Исторические очерки (М., 1912), стр. 1–28 (перед тем помещено в «Русском Богатстве» 1896 г., № 1).

образом отметить, в чем жизнь XVI в. отклонилась от него. Сама форма «Домостроя», конечно, традиционна и играет второстепенную роль в деле понимания его идейного содержания. «Домострой» в этом отношении разделяет судьбу различных «путеводителей по жизни», которые существовали еще в средневековой литературе не только византийской и русской, но и западной и восточной (они указаны отчасти у И. С. Некрасова в упомянутом сочинении). Форма, таким образом, могла быть дана готовой автору «Домостроя». Такую форму действительно имеют многие писания-поучения, известные и в русской письменности, каково, например, поучение Ксенофонта к детям (памятник, переведенный с греческого), поучения Владимира Мономаха, многие поучения святых отцов и учителей церкви, носящие общие названия: «Слово от отца к сыну», «Слово, как жити христианом» и проч. Литературные источники для «Домостроя» довольно ясно могут быть намечены в общих чертах. Исходной точкой мирозерцания автора являются «божественные» (в смысле XVI в.) писания, каковы «Пролог», «Измарагд», «Златая Цепь», «Стослов» патриарха Геннадия, отдельные жития, также, может быть, «Златоуст» и др. Источники эти относятся к кругу популярного чтения сторонника старины XVI в. Но, излагая свой идеальный взгляд на устройство жизни, составитель «Домостроя», как человек, у которого формальная сторона мышления покрывала собой критическую, отвлеченную, часто даже заменяя ее, не разграничивает строго идеальных и формальных требований, которые он ставит своему читателю, сближаясь в этом отношении с другими представителями наших стародумов XVI в. В силу этого содержание «Домостроя» носит характер записок бытового характера:³⁹⁸ эта бытовая старина отражает современную автору действительность, сквозит там, где автор порицает ненормальность (с его точки зрения) жизни, отклонения от тех идеальных сторон жизни XVI в., какими по крайней мере желал бы их видеть автор «Домостроя», сам человек этого же века. Это заметно особенно там, где ему приходится говорить о материальной обстановке жизни. Частный дом, по взглядам составителя «Домостроя», должен приближаться к «Божьему дому», то есть к храму, или, скорее, монастырю, хотя без монастырского последовательно проведенного аскетизма: это ведь не монастырский, а семейный быт; но все же монастырский устав незримо играет роль того мерила, возможно близкое приближение к которому, как к идеалу, преподносится мыслям автора; он берет монастырский устав и оставляет из него то, что не противоречит устоям семейной жизни, которая и рисуется им во всех ее бытовых подробностях. Как подчинение, послушание являются главной добродетелью в монастыре, так и глава семейства рисуется владыкой, бесконтрольным распорядителем, которому члены семьи должны беспрекословно подчиняться, как иноки игумену: это перевод монастырского начала на светский лад. Все это находится в связи с представлением XVI в. о власти вообще, начиная с «божественной» власти царской. Принцип автократии как в обществе, так и в семье проводится последовательно. Обязанности хозяина, главы дома, представляются в двух видах: 1) отношение к государю

³⁹⁸ Ср. А. Заусцинский, Быт русского общества по Домострою (Известия Варшавского университета, 1879 г.).

и 2) отношение к домочадцам (детям, жене, родне, слугам), то есть к подчиненным. Как государь дает ответ Богу, так домохозяин дает ответ государю, кроме, конечно, ответа, даваемого Богу: по отношению к государю он лишь слуга, беззаветно творящий волю господина; по отношению к семье, к домочадцам — он сам государь, требующий такого же беспрекословного повиновения от своих подданных — домочадцев. Первая часть «Домостроя» трактует об отношениях общественных, об отношениях к властям, вторая характеризует частный распорядок жизни мирянина. Домовладыка обязан руководствоваться «святым» писанием (в том распространенном смысле слова, как это понималось в XVI в.), и это писание, истолкованное в таком же «автократическом» духе до мелочей, определяло все его внешние отношения, как к властям, так и к домашним: эти отношения носят преимущественно, если и не исключительно, характер формальный. Человек и должен неукоснительно выполнять эти формальности; этим и исчерпывались его обязанности, этим достигалась безошибочно и главная цель — верность государю и вера к Богу. Переходя к частной жизни, «Домострой» также подробно и серьезно регламентирует все ее мелочи: он распределяет весь порядок дня, распределяет все службы религиозного характера (молитва, чтение поучений, поклоны). Не довольствуясь регламентацией обязанностей отвлеченного характера, «Домострой» касается и житейских отношений к домашним и всяких мелочей домашней жизни, до приготовления пищи включительно. И здесь чувствуется влияние так называемых монастырских «обиходников». Таким образом, рядом с требованиями отвлеченного характера, преимущественно религиозными, мы видим, на одну доску поставлены и чисто внешние, утилитарные, и формальные предписания. В этом отношении «Домострой» является типичным памятником XVI столетия. С точки зрения взглядов на жизнь, ее направление, «Домострой», ясно, тесно связан с консервативным течением жизни XVI в.; идеалы автора его, как и Макария, Иоанна Грозного, не впереди, а позади; самое его появление вызвано тем, что «старина поиспательная», что новшества, вторгавшиеся в жизнь, нарушили, испортили тот благословенный уклад жизни, где все было ясно, было определено буквой «святого» писания: надо вернуться к этому руководству. Но жизнь и в этом случае, разумеется, довольно скоро показала, что идеалы «Домостроя» уже далеки от нее, что они уже невыполнимы. Таким образом, «Домострой» был, собственно говоря, также подведением итогов, а с другой стороны — приговором над старым мирозерпанием, уже отжившим свой век.

ЛЕГЕНДА

Пересмотренные до сих пор памятники XV–XVI столетий, как переводные, так и оригинальные, появившиеся за это время в московской литературе, дали возможность осветить одну из наиболее важных в историко-литературном и историческом отношениях сторон тогдашней жизни. Брожение мысли, вылившееся в этих памятниках, показало большое оживление в литературе, наметило собой тот перелом в жизни и литературе, с которым нам придется иметь дело впоследствии. Но в то же время мы не имеем права предполагать, чтобы этой борьбой двух течений исчерпывалась литературная

деятельность этих веков: если и не столь крупное, то все же значительное движение мы наблюдаем и в других областях литературы, иногда близких к сферам религиозно-общественным, иногда более отдаленным. В этом случае мы видим отчасти отзвуки оживления, вызванного борьбой направлений, в народно-устной среде (что мы уже знаем, например, касательно идеологии Московского царства), частью же дальнейшее развитие, хотя преимущественно количественное, того, что получено было московской литературой от предшествующей эпохи; при этом в последнем случае мы видим и некоторое изменение в характере памятников оригинальных, сравнительно с предшествующим временем; в религиозную и в историческую повесть проникают элементы устно-народной поэзии, отзвуки быта. Процесс этот в дальнейшем развитии, уже в XVI в., приводит к целому, правда, еще не крупному по размерам, течению народного характера в книжной литературе, к установлению связи между книжностью и устной литературой, связи, которая принципиально отрицается консервативной письменностью XV–XVI вв. Это проникновение народных элементов совершается под двояким воздействием: рост народного самосознания, самосознания государственного, вызвавший отзвуки в устно-народной поэтической литературе (каковы упомянутые сказания о Грозном, о Вавилонском царстве и т. д.), в свою очередь, способствует установлению этой связи; с другой стороны, западное течение ведет к «обмирщению» литературы и тем также сужает пропасть, отделяющую в сознании книжника консервативного лагеря «божественную» литературу и «поганую» устно-народную. К концу XV и XVI в. относится развитие так называемой «исторической» песни, представляющей дальнейшее развитие так называемой былины; развитие это выразилось прежде всего в усилении в песне чувства исторической действительности, современности: эпоха Грозного уже богата в песне историческими отзвуками и прямо описаниями недавних фактов; сюжетами ее являются такие события, как взятие Казани, зачатие царства, завоевание Сибири, даже частная семейная жизнь и общественная: женитьба Грозного, убийство сына, опричнина, крамола боярская и т. д. К этому же времени, надо полагать, относится переработка старшей поэзии применительно к бытовым условиям современности, внесение в старую песню намеков на современность (например, былинный Владимир принимает кое-какие черты исторического Иоанна Грозного). Может быть, к этому времени восходит и сама форма былины, в какой мы ее знаем теперь. Может быть, к этому же времени следует относить и особенное развитие духовного стиха и т. д. В области книжной литературы, в ее наиболее консервативной части, религиозной, это движение народной мысли не проходит даром; это лучше всего видно на религиозной легенде XV–XVI вв., которая, подобно устной поэзии, несет в себе черты преимущественно XVI в. в том виде, как она дошла до нас. Типичными образцами такой легенды можно считать сказания о Петре, царевиче Ордынском, легенды муромские о Петре и Февронии и, может быть, сказание о Меркурии Смоленском и др.³⁹⁹

³⁹⁹ Содержание этих легенд пересказано у *Порфирьева*, История словесности, I, стр. 562 и сл., анализ — у *Пыпина*, История словесности, I, глава IX; ср. также *Ф. И. Буслаева*, Очерки, I, стр. 269 и сл. и II, стр. 155 и сл. О Меркурии см. *А. П. Кадлубовского*, Очерки по истории литературных житий св. (Варшава, 1902), стр. 44 и сл.

В первой легенде находим сказочный, международный мотив о том, как ордынский царевич обводит веревкой занятое им место (ср. Дидону и основание Карфагена) и по веревке выкладывает границу земли золотыми и серебряными монетами; легенда рисует, кроме того, отчетливо картину жизни мелкого княжеского удела, с жалобами в Орде, сутяжничеством и т. д. Вторая легенда, о Петре и Февронии, вся соткана из сказочно-былинных мотивов: здесь есть и «змий», который летает к княгине, и мотив змеборства, и чудесный «Агриков» меч, а образ Февронии — образ сказочной мудрой девы, говорящей загадками; и опять — живая картина местной жизни. В третьей легенде — о Меркурии — отзвуки и татарщины, и богатырский образ воителя, а сам рассказ о святом, несущем свою отрубленную голову, также бродячий сюжет (ср. легенду о Дионисии Парижском), разработанный здесь в духе устной повести. Наконец, к этой же группе сказаний, однородных по характеру с указанными, следует отнести упомянутые выше сказочные повести о Вавилоне и шапке Мономаха и т. д. Таким образом, можно с уверенностью полагать, что XV и XVI вв. были веками особого оживления устно-народной и народно-книжной легенды, в то же время глубоких внутренних изменений в них по характеру, отношению к действительности: и в них историческое самосознание растет, растет и народность, связь книжной и устной струи, ослабляется исключительно церковный характер народной легенды.

ПОВЕСТЬ

То же мы замечаем и в переводной и заимствованной повести: она все историчнее, все чаще фантастика ее приводится в связь с русской действительностью, служит интересам самосознания. Отчасти это видно было уже по упомянутым повестям о Вавилоне, то же говорят и такие повести, как о Дракуле,⁴⁰⁰ историческом молдавском воеводе второй половины XV в. Владе Цепеше, прославившемся своей жестокой справедливостью, а потому прозванном «Дракулой» (по-румынски *drag* — черт, дьявол), повесть о царице Динаре (может быть, грузинской царице Тамаре XII в.), победившей персидского царя⁴⁰¹ (последняя повесть — результат усилившихся политических сношений Руси с Кавказом), повесть о суде Шемяки — международный, преимущественно восточный сюжет, примененный к русской жизни и эпохе князя Дмитрия Шемяки,⁴⁰² и др. Сюда же с некоторой оговоркой

⁴⁰⁰ Перенесение ее на Русь приписывается известному по своему участию в движении «жидовствующих» дьяку Федору Курицыну: он в 1482 году ездил послом от московского правительства к венгерскому королю Матвею и по дороге, якобы, записал это сказание. Перевод повести сделан, кажется, с немецкой народной книжки. Издание ряда текстов повести и лучшее исследование о ней (на румынском языке) принадлежит проф. *Ив. Богдану* (*Vlad Teres*, Букурешть, 1896; отзыв об этой работе — А. И. Япимирского — см. Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук, 1897, II, стр. 940–963). Один из текстов повести о Дракуле издан в Памятниках старой русской литературы (Кушелева-Безбородко), II, стр. 399 и сл.

⁴⁰¹ О ней см. у А. Н. Пылина, *История русской словесности*, II, стр. 492–494; перевод, как предполагают, сделан с греческого, впрочем, до сих пор не найденного текста. Интересная статья об этой повести и отношении ее к местным кавказским преданиям написана А. Н. Веселовским в газете «Кавказ» 1898 г., №№ 6 и 7 (экземпляр газеты есть в библиотеке Румянцевского музея в Москве).

⁴⁰² О ней см. М. И. Сухомлинова в Сборнике Отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. X, или там же, т. 85, стр. 637 и сл.

надо отнести и упомянутую выше повесть-памфлет Ивана Пересветова о Махмете и т. д. Ясно, что к концу XVI в. физиономия русской литературы значительно изменилась сравнительно с прежней: изменение это, ясно, идет в сторону раскрепощения русской мысли от оков односторонней, средневековой церковщины, совершается по направлению расширения связи с народно-устным мирозерцанием, с Западом, в общем — по направлению к «обмирщению» литературы.

ПУТЕШЕСТВИЯ

То же движение наблюдается и в наиболее консервативной церковной области: если здесь не видим прямого движения к Западу, все же можем констатировать усиление соответствия действительности, самосознания народного и государственного, а также, с другой стороны, ослабление риторического отношения к «зловерному» Западу. Такова, например, важная и показательная в культурном отношении область путешествий в чужие края, в частности в Святую Землю. Главные представители этого рода литературы XVI в.: Василий Позняков (1558–1561) и так называемый Трифон Коробейников,⁴⁰³ показывают, что само отношение к Святой Земле и Востоку уже изменилось: Московская Русь, если и относится с уважением к святыням Востока, то уже покровительственно относится к людям Востока и грекам, не прочь заподозрить чистоту их православия под игом неверных, не прочь подчеркнуть свое православие; сами путешествия окрашены уже государственно-официальной нотой: путешественники — люди, посланные правительством; передавая милостыню, они выполняют поручения правительства. Интерес к святыне не исчерпывает цели путешествия: Позняков имеет поручение «обычай в тех странах писати», Трифон Коробейников — свезти на Восток милостыню на помин души убиенного царевича Ивана Ивановича. Таким образом, и здесь отразилось самосознание — идеология — Московской Руси, а также расширение интересов к чужим землям, их жизни, что показывает, что посторонние влияния, хотя медленно, но делали свое дело: косность нарушилась. В параллель с этим встречаем уже в конце XVI в. перевод паломнического памятника с латинского памятника, весьма популярного на Западе, писанного с явной католической тенденцией, теперь уже, как будто, не столь страшной для русского читателя — такова статья «О Иерусалиме, каков и кое лицо его бе во время Христова, краткое описание».⁴⁰⁴

⁴⁰³ На деле Трифон Коробейников, хотя и путешествовал в 1582 и 1593 гг. в Святую Землю, описания путешествия не давал: оно составлено кем-то другим, по Василию Познякову и документальным данным, касающимся Трифона Коробейникова; подробности см. у А. Н. Пылина, История русской словесности, II, стр. 228–233. Хождение Познякова издано И. Е. Забелиным в Чтениях Общества истории и древностей, 1884 г., кн. I, вторично — Х. М. Лопаревым в Палестинском обществе, вып. 18. Трифон издан С. О. Долговым в Чтениях Общества истории и древностей, 1887 г., I, и Х. М. Лопаревым в Палестинском сборнике, вып. 27.

⁴⁰⁴ Это — труд голландского аббата Христиана Адрихома (1584 г.); перевод его сделан в западной Руси в 1598 г., затем он перешел и на восток; яркие по тенденции (католической) места снабжены опровергающими их замечаниями переводчика. Подробнее об Адрихоме и сам русский его текст см. у С. О. Долгова, Русский перевод латинского описания Иерусалима (Древности: труды Московского археологического общества, т. XII). Кстати будет здесь отметить, что в первой четверти XVI в. появился еще русский перевод западного хождения в Святую Землю, «Похождения во Св. Землю князя Радзивилла Сиротки» (Николая), 1582–1584 гг., сделанный

Косвенно то же изменение настроения и кругозора общества, охваченного движением, видно и из того, что в XV–XVI вв. появляются, помимо паломнических, путешествия и иного характера: подневольное путешествие Афанасия Никитина в Индию, около 1466 г., показало в своем описании интерес к чужим странам, умение разобратся в наблюдаемом: он предприимчивый торговый человек, поехавший в Персию с товаром, попал в плен на Каспийском море, уведен был в Индию, вероятно, проданный туда; оттуда с большим трудом и приключениями пробрался назад на Русь и на пути в родной город Тверь умер; свои записки он, видимо, вел во время плена и по дороге. Путешествия же Авраамия Смоленского и Симеона Суздальского в Италию (по случаю Флорентийского собора)⁴⁰⁵ представляют, по словам А. Н. Пыпина, уже полное признание западноевропейского художества: ясно, что и в данном случае западное влияние не осталось безрезультатным. Таким образом, движение мысли, где сильнее, где слабее, идет во всех областях литературы XV, особенно XVI в., везде замечаются черты, подготавливавшие то новое, что мы наблюдаем в XVII в., то есть торжество западной культуры над консервативной «византийщиной» в московском ее истолковании, не без упорной, однако, борьбы уступающей свою позицию: многое из старого живет или старается жить и в XVII в.

Итоги. Таким образом, пересмотренные памятники XVI в. выяснили общественные черты умственного движения века, как в консервативной части общества, так и в прогрессивной. Обобщая сделанные наблюдения, можно прийти к такого рода выводам. Всякое произведение литературы носит определенный характер, стоящий в зависимости от условий возникновения, условий существования его в ту или иную эпоху; поэтому главные черты памятников XVI в. показывают, что произведения эти — произведения эпохи перелома: старая литература как бы остановилась, сознала необходимость оглянуться на пройденный путь. Что же было причиной того, что внутреннее развитие старой литературы как будто приостановилось, во всяком случае сократилось, сузилось, стало медленным? Причина этого заключается, во-первых, в новом течении, появившемся в XV в., сперва в виде рационализма, потом в усилении вообще западного влияния, главным образом уже в XVI в. Кроме того, были причины второстепенные, лежащие в самой русской жизни, именно: состояние русского общества, характер московской жизни и пр. Главной чертой последнего направления было характерное миросозерцание средневековья, заковывавшее мысль в тесный круг религиозной схоластической мысли. Это миросозерцание не могло долго удовлетворять даже людей, наиболее полно им овладевших, оно не давало должного простора уму, подчиняя его почти всецело элементу

с четвертого польского издания его (1617). Это хождение образованного польского магната, все проникнутое критическим, трезвым (без лишнего скептицизма) отношением к наблюдавшемуся им, дает большой материал бытовой, географический, даже политический касательно Востока. Факт перевода такого произведения уже характерен для изменявшихся вкусов и воззрений русских читателей начала XVII в. Перевод издан в «Приложениях» к VII тому Известий Географического общества (СПб., 1879).

⁴⁰⁵ Афанасий Никитин издан *И. И. Срезневским* (Ученые Записки II Отделения АН, т. II — 1857), Авраамий — *А. Н. Поповым* (Исторический литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (М., 1875), стр. 339), Симеон — у *И. П. Сахарова* (Путешествия русских людей. М., 1837).

веры, давлению авторитета, ум же человека неуклонно требовал движения вперед. Таким образом, у нас повторилось, но лишь позднее по времени, в значительной степени то же, что и в остальной Европе: явилось рационалистическое течение и у нас, хотя и позднее и в менее широких размерах, чем на Западе. Результатом рационализма на Западе была наука, ставшая опираться на правильно организованную школу как источник знания. Русское общество не имело даже правильной организации учебного дела, оно стояло на столь низкой ступени развития, что и простая грамотность считалась наибольшим, чего мог достигнуть человек в области знания; достигнув этого, он становился начетчиком — формалистом, буквалистом. С одной стороны, таким образом, — глубокое невежество, с другой — инстинктивная потребность в чем-то новом, нужном. Это-то и обеспечивало новому — западному — успех, несмотря на его слабость, как внутреннюю, так и внешнюю. С появлением западных влияний и общество наше разделилось как бы на два лагеря: люди, которых коснулось западное течение, составили класс передовой, остальные были отсталыми. Сообразно с этим разделилась и литература. Кроме того, западное течение произвело дифференциацию и среди грамотного класса; получились деятели литературы консервативные, отсталые, и новые, передовые; за теми и другими стояла масса. Передовые люди питались, разумеется, идеями, изготовленными на Западе, консерваторы старались вдохнуть жизнь в старину. Таким образом, в XVI в. было положено начало деления всего общества на три группы: 1) прогрессистов, «западников», 2) консерваторов, византийско-русских и 3) безразличных, куда вошел весь остальной люд, вся остальная масса населения, не принимавшая активного участия в умственной жизни общества, а лишь пассивно усваивавшая то, что шло из двух интеллигентных лагерей.



ЗАПАДНОЕ ТЕЧЕНИЕ

Западное течение сказалось прежде всего в сфере религиозной, а именно, в появлении «ересей» — другой формы выражения протеста, желания реформы средневековья, в силу своего миросозерцания найти оно не могло. И уже по началу, положенному рационалистическими, «еретическими» течениями, легко было видеть их последствия. Представители официальной церкви оказались в полном смысле несостоятельными в борьбе, растерялись, раз борьба вышла за пределы чисто внешнего воздействия. Обнаружилось полнейшее отсутствие каких бы то ни было пригодных средств для борьбы с нарождающимся рационализмом. Для того чтобы старое могло бороться с новым — а борьба была необходима — нужен был новый материал, который бы разъяснил и укрепил это старое и дал бы ему орудие для борьбы. Нужен был иной метод, иное понимание окружающего: а их-то не было, а их-то отрицали представители старины. В связи с народившейся потребностью нового появились и новые памятники. Первые памятники этой смены миросозерцания были характера почти исключительно религиозного, именно, переводы священного писания; затем появились различные руководства, сочинения, претендовавшие на название научных, также и апокрифическая литература, только в новом вкусе. Старая апокрифическая литература носила характер преимущественно легендарный, новая — бытовой: это были толковые «Звездочетья», Астрологии, гадательные книги — эти отбросы средневековья и Возрождения, несшие, однако, кое-какие жалкие крупички нового знания. Астрология, ложная как наука, заключала в себе некоторые семена истинного знания как результат наблюдения, опыта, как это было и на Западе. Появление этих произведений на Руси было значительным шагом вперед по сравнению с прошлым, так как эти сочинения возбуждали в человеке если не жажду знания, то во всяком случае некоторую пытливость, удовлетворяли этой пытливости еще малоразвитого ума. Ввиду противоречий со священным писанием в его формальном истолковании, ставшем традиционным, эти сочинения вызывали протесты со стороны представителей церкви. Недовольны были ими и вообще все представители консервативной партии. Они указывали на преступность попытки

искать знания вне давно ставшей привычной области «святых книг», благословенной старины. Началась и полемика, которая выразилась, главным образом, в деятельности Максима Грека и в борьбе с ересями и до него в виде переводов Герасимова, попыток исправить текст священного писания. Памятниками этой борьбы являются и соборы против жидовствующих, собиравшиеся Зосимой, и «Стоглав», и новые редакции списков отреченных книг: в половине XVI в. мы видим последнюю редакцию индекса книг ложных. Но индекс, как выражение протеста в открытой форме, мог весьма мало ограничить распространение этих писаний; они встречали сочувственный прием и у передовых людей, и в народной массе, в которой жили еще языческие суеверия, близкие по духу к западному мракобесию: западная гадательная книга поддерживала их, давая новый и в то же время очень родственный по характеру материал. А для опровержения этого материала, как он ни был далек от науки, нужна была уже наука с ее логическими и критическими методами, как раз то, что в старой книжности почти отсутствовало. Такого рода, уже научную более или менее, борьбу берет на себя Максим Грек, но видных результатов не достигает, как человек, оказавшийся в стороне от главной арены борьбы; к тому же он один и не мог выполнить всю задачу, требовавшую сил не одного человека и долгого времени. За этой литературой суеверий идет с Запада и более серьезная, сперва очень осторожно, затем все смелее и смелее. В XVI в. переводят уже руководства ученые и практические: учебные книги, географию, учебники военного дела, появляются также и произведения западной повествовательной литературы.⁴⁰⁶

Первые из этих переводных памятников еще связаны с ересью жидовствующих и своим появлением обязаны не только западному оригиналу, а даже еврейскому, например, «Аристотелевы врата», «Шестокрыл» и др. Эти еврейские памятники восходят не к чисто западным оригиналам, а к еврейским же переработкам старых средневековых трактатов, стало быть, несут уже те же западные элементы, несмотря на свое иногда пестрое происхождение на Западе. Во-вторых, появляются переводы прямо со средневековых латинского и немецкого языков: «Луцидариус», «Альманах», «Мартолой», всякие «Звездочетцы» и пр. Переводы первых двух групп — с еврейского, латинского, немецкого — наиболее древние и немногочисленные. Переводов же последней группы — с польского — довольно много уже с конца XVI и в начале XVII веков и в течение всего XVII в.

ВЛИЯНИЕ ЧЕРЕЗ ПОЛЬШУ

С этим последним источником мы в московской переводной литературе встречаемся, как сейчас сказано, впервые в конце XVI в.⁴⁰⁷ Поэтому, естественно, возникает вопрос, почему именно Польша явилась посредницей между Западом и Русью при переходе западной литературы к нам. Это

⁴⁰⁶ См. А. И. Соболевский, Переводная литература Московской Руси (СПб., 1903), особ. стр. 38–51.

⁴⁰⁷ Большое количество фактов этого влияния не только в литературе, но и в быте и обстановке русской жизни, за XVI и XVII вв. дано в труде И. А. Шляпкина «Св. Димитрий Ростовский и его время» (СПб., 1891), стр. 52–108.

объясняется географическим положением Польши и ее отношениями к России и к Западу. Около Москвы объединились, собственно говоря, только те русские племена, которые в результате дали одно великорусское племя, остальные же русские племена, некогда входившие в состав Киевской Руси и давшие в последующем своем развитии племена белорусское и малорусское, оказались за пределами Московского государства — в областях, главным образом, Литвы и Польши, которая издавна примкнула к западной культуре. Великорусское восточное племя подчинилось с самого начала своего сложения и долгое время остается подчиненным византийскому и южнославянскому влиянию. Под тем же влиянием развилась прежде (в киевское время) и южная и западная Русь, но она, придя затем в непосредственное и тесное общение с Польшей, раньше восточной Руси стала испытывать влияние Запада через Польшу. Что же касается племени польского, то оно никогда не было подчинено восточной, византийской культуре, а искони западноевропейской. В то же время юго-западная Русь, хотя и втягивавшаяся через Польшу в область западной культуры, все же по старой памяти единства с восточно-византийской старшей культурой обнаруживала тяготение к единому северу-востоку; Польша, со своей стороны, как государство и страна западной католической культуры, борется с этим тяготением и стремится ассимилировать себе русский юго-запад культурно и политически, то есть стремится ввести юго-западную Русь в круг влияний культуры западной по характеру и католической по духу. На этой почве и создано посредничество Польши между Западной Европой и восточной Русью. Посредничество это отразилось и в литературе. Юго-западная русская литература, носительницей которой стали теперь племена белорусское и малорусское, выросшие, подобно великорусскому, на обломках русских племен той же Киевской Руси, стала поэтому в большом количестве воспринимать и зачатки западной литературы. Когда началось западное течение на северо-востоке, то западная и южная Россия уже имели несравненно больше, чем отдаленная Москва, элементов западной культуры в своем обиходе — литературном и народном. Это положение западной Руси и объясняет появление и в Москве памятников западного типа через посредство именно западной Руси. Путь через Польшу и западную Русь был удобным и естественным для Руси северо-восточной. Ввиду сильного влияния Польши на западную Русь не только культура, но и польский язык делал в ней громадные успехи. Таким образом, мы получали из Западной Европы то, что сначала путем переводов получала оттуда сама Польша. Установлению этого литературного общения между западной и южной Русью (иначе, Литовской) и Польшей, с одной стороны, и восточной Русью (иначе, Московской) способствовали также политические отношения между этими государствами: сперва борьба между литовским государством и Москвой из-за главенствующей роли среди русских племен (великого княжения), затем войны с литовско-польским государством, Смутное время: события эти передвигали значительные массы с запада на восток и обратно, сближая их культурно; в дипломатических сношениях Руси и Польши видная роль принадлежала южному и западному русскому боярству как единоплеменникам московских представителей государства и т. д.

Значительная часть московских переводных памятников XVI и XVII вв. носит следы белорусского и малорусского своего происхождения: иначе быть не могло, ввиду положения юго-западной Руси как посредницы между Москвой и Польшей, а также и Западной Европой. Это были прежде всего памятники научного, повествовательного, поэтического или исторического характера. Под их влиянием в XVII в. меняется не только состав московской литературы XVI в. в XVII, но меняются по характеру и старые памятники, вырабатываются новые типичные для нового времени редакции, показывающие изменения не только литературных вкусов, но даже и миросозерцания московского книжника. Примером могут служить те изменения в составе «Хронографа» под влиянием Запада, которые мы видим в его второй редакции сравнительно с первой. Старая русская редакция «Хронографа», так называемая редакция 1512 г., была построена целиком на переводных памятниках византийско-южнославянских и оригинальных русских. Она содалась по типу мировых хроник византийского средневековья.⁴⁰⁸ Совершенно иное дает вторая редакция «Хронографа», которая сложилась во второй половине XVI в., а определенную форму получила в 1617 г.⁴⁰⁹ Этот «Хронограф» второй редакции является действительно показателем того, что сделало в конце XVI в. западное течение в русской письменности. При сравнении «Хронографов» редакции 1512 и 1617 гг. мы найдем, что в основе «Хронографа» 1617 г. лежит все же «Хронограф» 1512 г., но основа эта значительно уже осложнена. Сама идея второй редакции уже другая, отличная от первой редакции: она заключается в отличном от прежнего объеме понятия о мировой истории. Тогда как первая редакция представляла мировую историю, определяя объем ее историей Ветхого Завета, частью раннего христианства, а в дальнейшем лишь православного христианства, вторая редакция расширила понятие мировой истории почти до современного нам объема. Первая редакция начинает историю мира по Библии, потом переходит к истории Греции; о Риме говорит мало и неохотно, как о предках «отверженных» латинян-католиков; далее быстро переходит ко времени кесаря Августа и Тиверия как моменту начала христианства. Римская империя интересует старый «Хронограф» только как страница из истории христианства, почему он быстро переходит к Византии, и с Константина Великого начинает описывать подробно греко-византийский период как православный, как время истинного христианства; постепенно русские «Хронографы» вводят туда же историю России, как православной же страны, по сказаниям и повестям местного происхождения, заканчивая эту историю рассказом о падении главного христианского центра — Царьграда (1453) — как концом греческого периода христианства и началом нового периода, московского. «Хронограф» XVII в. расширяет представление о всемирной истории: составитель второй редакции уже заметил одностороннее представление о всемирной истории: целый европейский Запад отсутствовал в «Хронографе» 1512 г.; а Запад теперь, в XVII в., играет видную роль в представлениях русского человека — то как величина положительная, то как отрицательная; поэтому

⁴⁰⁸ Ее описание и анализ у А. Н. Попова, Обзор хронографов русской редакции, вып. I.

⁴⁰⁹ Описание и анализ ее см. у А. Н. Попова, ук. соч., вып. I, начало.

составитель «Хронографа» 1617 г. и ввел сюда историю и других народов — прежде всего — ближайших и крупнейших государств и народов Запада. За источниками этих дополнений он, естественно, обращается к Западу (им, ведь, Византия мало интересовалась сама), хотя и не непосредственно, а через Польшу и западную Русь. Таким образом, первое отличие «Хронографа» 1617 г. от «Хронографа» 1512 г., это — присутствие западных источников в готовых русских переводах, перешедших через Польшу К числу таких западных его источников принадлежат: хроника Конрада Ликостена, хроника Стрыйковского, хроника Мартина Вельского и др.: все эти хроники раньше (в конце XVI в.) были переведены с польского в западной Руси⁴¹⁰ и в этом русском переводе оказались в руках составителя второй редакции «Хронографа». Но литературный вкус составителя второй редакции идет и дальше фактических дополнений по направлению к Западу: он заменяет некоторые статьи в старом «Хронографе» византийского происхождения аналогичными статьями западными; так, например, произошло со сказаниями о Троянской войне: старую повесть, сравнительно краткую и довольно тяжелую по языку,⁴¹¹ сухую сменил цветистый, богатый новыми подробностями в духе средневекового рыцарства рассказ Гвидона де Колумна, незадолго перед тем явившийся в русском (западном же) переводе с латинского.⁴¹² Ясно, что читателя уже мало удовлетворял старый рассказ: ему нужно было иное чтение, дававшее не только знание, но и известные художественные элементы; иначе говоря, эстетические и литературные вкусы русского читателя начала XVII в. клонились уже к Западу.

Не одни «Хронографы» подверглись подобной переработке. Переработан, например, в том же направлении был и другой довольно известный памятник — популярная «Александрия». Старая греческая «Александрия» получает ряд добавлений под влиянием западных источников в отдельных списках. Кроме того, в «Хронографе» 1617 г. замечается сокращение южнославянских статей в пользу западноевропейских и русских. Таким образом, соотношение обеих редакций «Хронографа» ясно: к началу XVII в. на популярном старом памятнике обнаружилось не только влияние западной литературы, но сказалось и изменение литературных вкусов. Но, конечно, «Хронографу» второй редакции все еще было далеко до научного изложения истории. Этого мы не найдем не только в XVI, но и в XVII в., а разве лишь в конце XVIII в. и в начале XIX в.

Тот же процесс влияния западной литературы со стороны содержания и вкусов найдем мы и в ряде других памятников литературы, переводной вообще и в литературе повествовательно-художественной в частности. Эту литературу в XVII в. уже можно до известной степени назвать литературой

⁴¹⁰ О них см. А. Н. Попова. Обзор хронографов русской редакции, вып. II (М., 1869), стр. 67–147 и сл.

⁴¹¹ Перевод не моложе XIV века южнославянский (болгарский); о нем см. А. Н. Пыпина «Очерк литературной истории повестей и сказок русских» (СПб., 1858), стр. 50 и сл.

⁴¹² О нем см. там же, стр. 56 и сл. Перевод сделан еще в XVI веке и внесен, богато иллюстрированный, в состав большого лицевого свода, изготовлявшегося по распоряжению Грозного (ср. В. Н. Щепкин, Два лицевых сборника... М., 1897, стр. 6 и сл., также его «Лицевой сборник Исторического музея» — Известия отделения русского языка и словесности АН, IV (1899), 4, стр. 1345 и сл.).

«четьей», то есть предназначенной просто для занимательного чтения, а не для назидания, спасения души. Как известно, повествовательная литература в ее собственном виде не отсутствует и в киевский период. Уже там переводная и отчасти оригинальная повествовательная литература насчитывает значительное количество памятников, хотя она и не сознается как отдельный вид литературы; а если и существует, то вызывает отрицательное отношение «настоящей» (то есть связанной с церковью и ее задачами) литературы, которая обходит ее молчанием. В киевском периоде эта повествовательная литература была или греческая, или южнославянская по происхождению, или созданная по их образцу. Она тогда носила характер преимущественно религиозный и поучительный, во всяком случае не чуждый тому и другому, и имела в свое время важное значение, как средство удовлетворять этическим и религиозным потребностям, а кстати и эстетическим и художественным вкусам читателя. Религиозная окраска являлась для нее довольно характерной в большинстве случаев. Церковный характер являлся обязательным и настолько привычным для письменности киевского периода, что даже позже, когда западное влияние начало сказываться на Руси, произведения без этой окраски не могли бы сразу привиться в публике и встречали бы отпор: насколько внешность их (а с нее и начинали, особенно в силу древней привычки к форме, к формальному прежде всего) была чужда русской литературе, настолько переход казался бы резким, что и само содержание возбуждало бы чуть не испуг... Поэтому-то мы замечаем, что первые произведения повествовательной западной литературы явились под более или менее привычным религиозным покровом, хотя и не густым. Впоследствии религиозный тон повести постепенно начинает исчезать. Остается только второй элемент старой письменности, именно, элемент дидактический, поучительный, но постепенно и он отходит на второй план. Этот процесс постепенного «обмирщения» повествовательной литературы идет параллельно изменению вкусов по направлению к Западу уже с конца XVI в. и тянется через значительную часть XVII, проявляясь когда сильнее, когда слабее, смотря по среде, воспринимающей новые элементы с Запада.

Из многочисленных памятников этого направления достаточно остановиться только на некоторых, именно, более важных по типу и показательных в этом отношении сборниках повестей, притом начиная со старших по типу, более близких к старому московскому складу письменности.

«ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО»

Прежде всего в числе подобных сборников следует указать на так называемое «Великое Зерцало». Этот памятник представляет больших размеров сборник, составленный, однако, из небольших рассказов, приблизительно до одной страницы (если перевести на современный нам печатный текст), а часто и меньше. Рассказы расположены в нем по темам того нравоучения, которым заканчивается каждый рассказ. Всех таких рассказов находится в более полных списках «Великого Зерцала» от 800 до 1000. В силу своего столь большого объема «Великое Зерцало» не могло иметь много цельных списков: они редки; но оно было распространено в XVII–XVIII в. в выборках

из полного текста. Один из полных списков, заключающий в себе более 800 рассказов, хранится в Москве, в Румянцевском музее (Ундольского № 523; есть еще списки в Синодальной библиотеке, в библиотеке Забелина и др.); неполных же списков «Великого Зерцала», представляющих различную выборку наиболее интересных для читателя или для пишущего рукопись рассказов в числе от нескольких до 200–300 и больше, мы знаем множество. Рассказы «Великого Зерцала» входят и в другие памятники (каковы «Небо Новое» — Иоанникия Галятовского и другие сочинения того же писателя).⁴¹³ В конце XVII в. и в начале XVIII мы видим уже массу списков его, нередко даже в старообрядческой литературе, хотя принципиально и отрицающей все, что не только шло, но и отзывалось Западом. Достаточно указать для наглядности, что нет ни одного почти собрания рукописей монастырского и частного, где бы не было в сборниках рассказов из «Великого Зерцала». Все это говорит за то, что памятник этот, несмотря на свое западное и довольно позднее происхождение на Руси, быстро стал весьма популярным. Это еще более подтверждается тем, что некоторые статьи из «Великого Зерцала» вошли затем в народную книгу; отдельные рассказы из «Великого Зерцала» переработались в народную, так называемую лубочную литературу, и «Зерцало» имело значительное влияние на устную народную поэзию. Итак, что же это был за памятник, получивший такое значение в русской литературе XVII–XVIII вв.? История «Великого Зерцала» выяснена в общем с достаточной ясностью.⁴¹⁴ «Великое Зерцало» представляет, как уже сказано, большой сборник рассказов, расположенных по определенным темам. Каждая статейка его представляет цельный краткий рассказ, или так называемый «приклад», то есть пример к нравованию, выражению мыслей рассказчика, отвлеченной темы, иллюстрируемых рассказом. Каждый рассказ носит определенное заглавие, указывающее на тему поучения рассказа; например, «Ангел Господень святого Антония рукоделию научи», «Девяти детищ единым рождением некая жена роди», «Тайна злобы на долзе таитися не может», «О милосердии Божии Троицною благодатью над грешником» и т. д. Все рассказы по содержанию являются типичными дидактическими статьями. Это своего рода басни, прозаически изложенные и посвященные морали или религиозным вопросам. В оригинале памятник написан на средневековом латинском языке. Еще в XIII в. он носит заглавие *Speculum magnum historiale, ad usum praedicatorum*. Особенно типичен конец заглавия: «*ad usum praedicatorum*»: «для пользования проповедников». Эта прибавка к заглавию указывает отчасти и на назначение, а вместе и на характер латинского «Зерцала» в средние века. Средневековые западные проповедники неоднократно жалуются на то, что народ перестал слушать их церковную проповедь, разъясняющую христианскую мораль, и что прихожане толпой бегут из церкви, как только начинается проповедь. Это, конечно, вполне понятно, если принять во внимание скучную для простого слушателя, отвлеченную

⁴¹³ Подробнее см. С. Ф. Шевченко, К истории Великого Зерцала (Русский Филологический Вестник, 1909).

⁴¹⁴ По этому вопросу существует специальное исследование П. В. Владимирова, Великое Зерцало (М., 1884); см. его же, К исследованию о «Великом Зерцале» — Ученые записки Казанского института по историко-филологическому отделению, 1884 (Казань, 1885) и его же, Из истории переводной литературы XVII в. (Казань, 1887).

схоластическую проповедь средневековья. Ввиду этого западные проповедники решаются искать средств, чтобы привлечь публику в храм, заставить ее, хотя бы и невольно, слушать проповеди, получать поучения, хотя бы под иной формой. И духовенство спускается с высоты своих кафедр к толпе, которую оно хочет удержать около этих кафедр. Приходится прибегать к новому приему: заинтересовывать присутствующую публику житейскими, иногда шутивными, занимательными рассказами, из которых, однако, можно было бы вынести должное нравоучение, которое преподносилось бы таким образом в интересной форме, — иначе сказать, они стремились учить развлекавая. В силу этого проповедник вносил в свою проповедь анекдот, веселый, захватывающий фантазию, иногда даже довольно фривольный, грубоватый, соответственно нравам времени. Этот прием — типичный для западного католичества, оставшийся в силе и до наших дней: он дал проповеди жизненность, интерес современности, обусловил ее влияние. Таким образом, проповедь стояла на границе между поучением и развлечением. Теперь нам понятно происхождение «Великого Зеркала». В целях дать проповеднику готовый разнообразный материал, который мог бы быть применен к конечной цели его проповеди — поучению, и появляется такой сборник, как «Великое Зерцало». Обильное количество материалов для проповеди, имеющееся в «Великом Зерцале», разделено на темы, моральные или вообще наставительные, сгруппировано по ним для того, чтобы проповедник мог легче найти нужный ему для каждого отдельного морального тезиса рассказ. Эта тема и обозначается в заключении или заглавии рассказа (прилог). Таково первоначальное назначение «Великого Зеркала» в западноевропейской средневековой литературе.

Таким образом, мы видим, что это «Великое Зерцало» служило для целей проповедника, следовательно, должно было носить на себе характер церковный или близкий к церковному; поэтому-то рассказы касались или тем церковных (например, таинств) или иных, но приводимых (при помощи толкования) в связь с учением церкви и моралью; таким образом, кроме чисто церковного элемента этот памятник включает в себе еще элемент и нравоучительный. В силу этого последнего на Руси на «Великое Зерцало» стали смотреть, как на предмет для душевспасительного чтения, то есть в «Великом Зерцале» налицо были оба элемента, необходимые и для нашей старой письменности: «божественность» (то есть тесная связь с церковью) и поучительность («еже душа спасти»). При появлении этого памятника на Руси не только не было обращено внимание на то, что это был памятник католический, но его считали такой книгой, которую можно смело употреблять во славу Божию.

Появление «Великого Зеркала», как сборника, трактующего о вещах божественных и богоугодных, не встретило никакого противодействия со стороны московской консервативной партии. Это находит объяснение главным образом в том, что «Великое Зерцало» не шло в разрез с аналогичными ему памятниками повествовательного характера, ранее уже водворившимися и пользовавшимися почетом на Руси. Последнее обстоятельство видно из аналогии, иногда родства, в отдельных мотивах рассказов между «Зерцалом» и аналогичными ему византийскими сборниками; таким сборником

был, например, «Пролог».⁴¹⁵ Действительно, присмотревшись к «Прологу» как к памятнику чисто литературному, мы заметим в значительной степени общность его и «Зерцала» по характеру, особенно в части поучительной (не житийной): мы увидим, что в него, как и в «Великое Зерцало», вошла обильно международная странствующая, мало давшая также и «Прологу» (в виде поучительных примеров, повесть, давшая «Зерцалу» чуть ли не половину его содержания, не наставительных рассказов, помещаемых после рядового жития данного дня); так, в «Пролог» входит по частям, например, житие Варлаама и Иосафа.⁴¹⁶ Рассказы из того же источника есть и в «Зерцале». Житие это связывало литературу западную и литературу византийскую и славянскую; та и другая получили его из одного места — с Востока. Несомненно, в «Прологе» были и другие элементы, которые подходили по своему характеру к «Великому Зерцалу» или, точнее, нравоучения («прилог») «Великого Зерцала» подходили к поучительным сказаниям «Пролога». Все это подтверждает то предположение, что одни и те же рассказы и в «Великое Зерцало» в конце концов занесены частью из того же источника, что и в «Пролог», то есть большей частью с Востока, только пришли в него иным путем, нежели в «Пролог». Сюда они шли через Византию, туда, минуя ее — через южную Европу, особенно близко по временам (например, во время арабских завоеваний, крестовых походов) становившуюся к тому же Востоку. Таким образом с появлением «Зерцала» у нас, мы получали иногда один и тот же по сюжету рассказ, но в двух видах, пришедший двумя путями и в разное время: старшим с Востока через Византию, через южное славянство, затем — младшим, с того же Востока, но через Западную Европу, в частности через Польшу. К числу таких параллельных рассказов, пришедших к нам двояким путем, принадлежат, например, рассказы «О грешной матери», «Об Авраамии пустыннике», «Об Евлогии», «О дьяволе в Христовом образе» и т. д. Русский читатель, взяв в первый раз «Великое Зерцало», встречал в нем, в сущности, не неизвестный ему памятник, а старого знакомого: это или знакомый ему рассказ, или знакомый хорошо нравоучительный характер рассказа. Это было причиной того, что могшая быть в сердце русского предубежденность против этого памятника, как пришедшего с иноверного Запада, падала сама собой. Таким образом, сам характер, а отчасти и содержание «Великого Зерцала»⁴¹⁷ обусловили то, что появившись, сборник этот сразу был принят в число любимых книг для чтения даже в старообрядческой, сектантской среде XVII и XVIII столетий. Здесь «Великое Зерцало» дожило и до XIX в. Как популярный памятник, оно оказало влияние на русскую сказку, с одной стороны, и дало несколько тем для народной песни — с другой; так, рассказ «Великого Зерцала» «О грешной матери» дал начало духовному стиху под тем же заглавием.

Обращаясь к тому, как было принято «Великое Зерцало» у нас читателями на Руси, мы не можем не задать вопроса: неужели все-таки в этом

⁴¹⁵ О нем смотри ч. I, стр. 176.

⁴¹⁶ Житие — это собственно сборник «апологов» (басен, притч), вложенных в житийно-романическую рамку об обращении индийского царевича в христианство.

⁴¹⁷ «Великое Зерцало» до сих пор не издано, но отдельные рассказы из него можно найти в Памятниках старой русской литературы *Кушелева-Безбородко*, вып. I, стр. 91, 99, 109, 133, 141, 145, 185, 209, 271.

памятнике русские консервативные люди не признали «зловещего» католического элемента? Несомненно, мы должны отметить, что «Великое Зерцало» было в большей или меньшей мере защищено от подобного к себе отношения по крайней мере в глазах тех своих читателей, которые искали в нем прежде всего интересного и привычного по тону полупоцерковного чтения. Характер и назначение сборника на его родине в качестве настольной книги для практических целей, а не специально богословско-догматических, имели своим последствием то, что составитель или редактор «Зерцала» не имел повода особенно настойчиво вносить католическую тенденцию, хотя и был католиком: он давал лишь примеры, в которые смысл и тенденцию соответственно потребности данного случая вносил сам пользующийся ими проповедник. А кроме того, и переводчик памятника на русский язык постарался сгладить и без того нерезкую католическую тенденцию, бессознательно, может быть, ослабляя ее еще больше. В «Великом Зерцале» — католические черты самого общего характера, почему и не играют в рассказах существенной роли и не возбуждали, благодаря этому, подозрения. Далее, переводчик, желая быть возможно более понятным своим русским читателям, постарался заменить или даже выкинуть то, что в «Великом Зерцале» могло обратить на себя особое внимание именно с этой стороны. «Белорусский» язык переводов уже много, особенно в лексикологии, воспринявший польско-католического (например, в терминологии), не пугал никого в Москве, не имевшей повода строго следить за чистотой языка, и особенно не в узкоцерковном или богослужебном тексте, скорее же светском, мирском. Так, попадалось там, положим, слово «парохианин»: так как это слово было в ходу в западной Руси среди православных, в восточной же Руси оно не было в употреблении, но было понятно людям, имевшим дело с западно-руссами (например, в приказах), то переводчик спокойно и основательно заменял его русским словом «прихожанин», а то и так оставлял. Или же еще: говоря о причастии, «Великое Зерцало» называет его, как это принято везде на Западе, «Святой сакрамент»; русский переводчик «Великого Зерцала» заменил это непонятное для русского читателя, а главное, латинское «богослужебное» слово, общеупотребительным и общепринятым русским «Святые Тайны» или «Святые Дары». Если переводчику приходилось сталкиваться со словами, касающимися безбрачного католического духовенства, то он вместо католического священника писал прямо: «некий мних», — и дело от этого по существу не страдало, и т. п. Вот путь и те условия, при которых пришло на Русь «Великое Зерцало» и прочно укрепилось в ней. «Великое Зерцало» являлось в сознании читателя памятником как бы старым, но только в новой одежде, которая при самой незначительной привычке к Западу (а это уже было в конце XVI и в начале XVII веков) не могла возбуждать недоверия и препятствовать распространению. Что касается специально пути, по которому шло к нам «Великое Зерцало», то заметим, что путь этот впервые наметился у нас уже в восьмидесятых годах XVI в., по-видимому, через запад Руси, Белоруссию и Литву. Это подтверждается тем, что старейшие списки «Великого Зерцала» носят все черты русских памятников западного происхождения: мы встречаем здесь западно-русизмы в языке, а не только полонизмы, как остатки польского оригинала. Перевод «Великого Зерцала»

был сделан несомненно выходцем из Белоруссии, где было сильно польское влияние и где польский язык влиял на лексику, фонетику и морфологию белорусского говора, то есть лицом не великорусского происхождения, и с польского, на что и указывают полонизмы.⁴¹⁸ И действительно, в польской литературе мы встречаем то же «Великое Зерцало», которое пользовалось и там большой популярностью в конце XVI в. Там «Великое Зерцало» было в таком почете, что текст его был напечатан в XVII в. Однако, сличая польский печатный текст «Великого Зерцала» с русским, мы замечаем некоторые особенности: прежде всего мы видим, что польское «Великое Зерцало» по объему чуть ли не вдвое меньше русского. Это прямо говорит о том, что перевод был сделан не с печатного польского издания, нам теперь известного. Оригиналом перевода был, по-видимому, рукописный текст, аналогичный полному латинскому тексту. Действительно, в латинской литературе имеется подобный по объему список «Великого Зерцала». Что касается дальнейшей судьбы «Великого Зерцала», то мы видели, что полные списки его встречаются довольно редко, благодаря большому объему сборника, медленно и с трудом распространявшегося путем списывания. Если мы и встречаемся с «Великим Зерцалом» в нашей письменности, то чаще имеем дело с механическими сокращениями большого сборника или отдельными статьями из него. Нужно помнить, что «Великое Зерцало» состоит из мелких рассказов, например, о почитании святых, о таинствах, о дружбе и прочем, и рассказы эти ничем не связаны друг с другом внутренне, кроме только общей темы; поэтому сокращение в количестве статей не влечет за собой изменения их качественного: темы, на которые были разбиты все рассказы по группам, могли оставаться те же самые; таким образом, если выпускалось из общей суммы только несколько рассказов, то суть сборника оставалась та же: менялся лишь объем его. Правда, между рассказами «Великого Зерцала» встречаются и разновидности, но они заключаются, собственно, в изменении чтений, а не носят идейного характера; например, они заключаются в приспособлении текста к современному литературному языку, замене западных терминов московскими, западнорусских оборотов современными великорусскими, книжными. Этим и объясняется, что при рассмотрении переводных памятников мы имеем право говорить об одной переводной редакции данного памятника, каково и наше «Зерцало» при разновидностях списков.

«РИМСКИЕ ДЕЯНИЯ»

Другим переводным же сборником того же времени упрочения западного течения, который носит несколько иной характер и также дает указания на то, что в русской книжной литературе XVI–XVII вв. происходит процесс ее «обмирщения», был сборник, так называемые «Римские Деяния».⁴¹⁹ По своему объему «Римские Деяния» гораздо меньше, нежели «Великое Зерцало»:

⁴¹⁸ Перевод сделан, по-видимому, в Москве, в Чудовом монастыре (где была школа юго-западных ученых в XVII в.) в 1677 г., как показывает запись на одном из его списков (Синодальная библиотека).

⁴¹⁹ Они целиком изданы Обществом любителей древней письменности в 1877–1878 гг. (Памятники, V и XXIII).

«Римские Деяния» заключают (в западноевропейских текстах) в себе до 150 глав (в русских текстах находим лишь 40 глав); зато заключающиеся в них рассказы по своему объему крупнее статей, находящихся в «Великом Зерцале». «Римские Деяния» в русском переводе представляют по содержанию также крупный шаг вперед в деле усвоения новых памятников западного происхождения. Разбираемый нами памятник, с одной стороны, примыкает по характеру к «Великому Зерцалу», а с другой — принадлежит уже к литературе светской. Происхождение оригинала «Римских Деяний» на Западе в общем таково: составился он также в значительной степени из странствующих повестей, которые дали ряд рассказов и для «Великого Зерцала», и также имел цель дидактическую (в конце каждой статьи — «выклад», то есть нравоучительное объяснение повести). Но «Римские Деяния» отличаются от «Великого Зерцала» прежде всего по характеру своих рассказов: рассказы эти взяты из римской истории. Если присмотреться к сборнику, то можно увидеть, что здесь мало того, что соответствует нашему понятию о римской истории. Правда, там встретятся исторические имена римских кесарей, императоров и консулов, но наряду с ними встретятся и имена средневековых императоров, рыцарей, имена деятелей, персонажи из средневековой жизни Западной Европы. Чтобы понять такое название сборника, припомним то значение, какое имел термин «римский» в средние века. В эпоху появления памятника под термином «римский» (например, «римский император», «римское государство») подразумевался не только кесарь, царствующий в Риме, не только государство, находящееся на Итальянском полуострове, имеющее своей столицей город Рим, но нечто несравненно более обширное: под Римским государством понималась в средние века Священная Римская империя, основанная Карлом Великим. Этим и объясняется широта термина. Этим же объясняется и то, почему в сборник, носящий название «Римские Деяния», вошли, даже преимущественно, сказания о событиях, местом действия коих является Западная Европа эпохи средневековья. Таким образом, этот сборник представляет из себя собрание рассказов, якобы из истории Священной Римской империи средних веков, только часть рассказов вращается, действительно, около имен Римской империи древних. По характеру своему, по типу рассказов «Римские Деяния», как это было замечено раньше, отличаются от рассказов «Великого Зерцала». В рассказах «Великого Зерцала» отсутствует историческая (может быть, псевдоисторическая) окраска. История там не играет никакой роли; наоборот, в «Римских Деяниях» перед нами проходят якобы исторические события. Правда, это не римская история вроде летописных рассказов, а скорее исторические по характеру анекдоты, приуроченные к эпохе римской истории; искать в «Римских Деяниях» что-либо историческое в собственном смысле этого слова, таким образом, нельзя. На них именно так и взглянули на Руси. Рассказы «Римских Деяний» не были использованы в качестве исторического источника, как, например, западные хроники, о которых была речь выше. На Руси смотрели на «Римские Деяния», как и на «Великое Зерцало», то есть как на интересное и в то же время поучительное, отчасти душевспасительное чтение. Эта сторона «Римских Деяний» указывает на то, что светский, мирской характер не помешал их популярности. Несмотря на этот

явно мирской характер «Римских Деяний», эта книга все-таки была принята радушно древнерусским обществом, как было принято «Великое Зерцало». Причина этого лежала в том, что «Римские Деяния» одной стороной своей непосредственно примыкали к «Великому Зерцалу», заключая, подобно последнему, различные нравоучения, поучительные выводы; здесь так же, как и в «Великом Зерцале», сначала приводится рассказ, потом к нему присоединяется поучение дидактического характера: оно-то и мирило с памятником читателя, привыкшего к душеспасительному, как единственному приличному чтению, но в то же время приучало его искать интереса и вне этого привычного круга чтения. С другой стороны, потребность в чтении не только полезном, но и интересном вкрадывалась уже невольно в жизнь. Разница же между двумя сборниками заключается в том, что «Римские Деяния» носили в большей степени мирской характер, хотя и не исключали нравоучительного элемента, и входили поэтому в цепь полусветских рассказов старой русской литературы. Этим-то объясняется, почему «Римские Деяния» у нас на Руси, относившейся вообще подозрительно и боязливо к западным произведениям, не встретили особенного противодействия. История появления «Римских Деяний» на Руси почти такая же, как и история появления «Великого Зерцала». Оригиналом для русского перевода послужил польский, для которого, в свою очередь, послужил оригиналом латинский. Латинский оригинал прошел в Польшу и потом, в виде перевода с польского, перешел к нам на Русь: «Римские Деяния» с польского были переведены на белорусский язык, из Белоруссии сборник переходит на восток, в Москву, теряя постепенно полонизмы оригинала, диалектические особенности белорусской речи. Однако до конца XVII или даже до начала XVIII в., к которому относятся самые поздние списки «Римских Деяний», связь с польским оригиналом и первоначальным языком перевода сохраняется в языке памятника. Непосредственный польский источник русского перевода «Римских Деяний», как и «Великого Зерцала», нам неизвестен; но во всяком случае можно наметить предположительно его литературную историю до перехода их в литературу польскую. «Римские Деяния» в силу популярности тем, так как они говорят о средневековом быте, городском, рыцарском, несомненно стояли ближе к действительности, нежели обобщенные рассказы «Зерцала». Этим объясняется, почему на Западе «Римские Деяния» становятся популярным памятником уже в XIII в. С этого века они встречаются в массе рукописей и отдельных редакций на разных языках. Это разнообразие текстов увеличивает трудность при изучении литературной истории «Римских Деяний», а также точного определения ближайшего оригинала русского их перевода.

Историю «Римских Деяний» на Западе можно представить себе вкратце в таких чертах. Многие исследователи этого сборника (например, издатель «Gesta romanorum» G. Oesterley) говорят, что происхождением своим он обязан Англии: «Римские Деяния» возникли на латинском языке в литературе английской приблизительно в XIII в. и распространились сначала в Англии. Древнейшие списки, некоторые рассказы которых находятся во всех позднейших списках, несомненно английского происхождения, так как носят в себе отражение английского быта; в них же видна английская

средневековая латынь.⁴²⁰ Из Англии сборник перешел на материк, где получил две версии: французскую и германскую. Эти две версии «Римских Деяний» отличаются друг от друга прежде всего по языку, так как в первом часто будем встречать латинские слова французского происхождения, а во втором — немецкого. Затем есть между ними разница и в составе: одни рассказы есть в одной, но нет в другой, и наоборот. Скоро этот латинский сборник, приспособленный к местным интересам Германии и Франции, переведен был на немецкий и французский языки. Немецкие переводы «Римских Деяний» связаны с дальнейшей историей распространения этого памятника в других литературах на востоке Европы. Скоро появляются славянские тексты «Римских Деяний»; так, в XV веке появляется текст чешский, восходящий к тексту латинско-немецкому: в основе этого текста лежит латинский текст, переработанный и несколько сокращенный в Германии.⁴²¹ От германского же текста идет перевод «Римских Деяний» на польский язык. С. Л. Пташицкий в своей монографии «Средневековые западноевропейские повести в русской и славянской литературах» (СПб., 1897) говорит, что если польский перевод и сделан с латинского текста или с германского, то точно указать оригинал нельзя: по-видимому, в основе и польского текста лежит какая-либо переработка этого текста. Оригиналом польского перевода был текст не позднее XVI в., так как нам известно издание польского перевода 1553 года. Отношения русского и польского текстов аналогичны. Старопечатный польский текст, но не 1553 года, а какой-либо иной⁴²² XVII в. является оригиналом для русского перевода. Некоторые ученые думают, что на русский текст «Римских Деяний» повлиял греческий (также неизвестный). Такого мнения держался, между прочим, и А. Н. Пыпин; но С. Л. Пташицкий отрицает это: он на основании сравнительного изучения русских и польских, и отчасти чешских текстов предполагает, что перевод «Римских Деяний» на русский был один, притом с польского; но при переписке в разных списках подвергался изменениям под влиянием иных польских текстов, которые переписчики могли при этом иметь перед собой; отсюда то большое разнообразие в чтениях, которое мы видим в разных списках русских «Римских Деяний». Из тех же наблюдений сравнительного характера он заключает, что редакция оригинала «Римских Деяний», с которой делался русский перевод, одна из наиболее поздних европейских (ук. соч., стр. 98).

Таким образом, латинско-польский оригинал «Римских Деяний» и русский перевод его предполагают такой путь своего следования: латинский оригинал идет из Германии и там еще подвергается, может быть, переработке, потом переходит в Польшу и в таком виде польский оригинал становится

⁴²⁰ Как общий язык литературы средневековья, латынь получала, однако, местную окраску, воспринимая местные слова в свой состав, придавая им лишь латинскую форму; поэтому в латинских текстах, писанных в Англии, мы встретим английские слова, только с латинскими, например, окончаниями.

⁴²¹ Этот старый чешский перевод научно издан в 1885 г. в Чешской Академии Наук в Праге профессором Я. Новаком.

⁴²² Текст старопечатный польский 1553 г. также издан в 1894 г. в Краковской Академии Наук В. Быстроном. Согласно рукописному преданию (см. Пташицкий, указ. соч., стр. 41), русский перевод сделан был, однако, не с этого издания, а с краковского издания 1669 г., которое до сих пор неизвестно в польской библиографии.

источником русского перевода. Теперь возникает вопрос, когда сделан был русский перевод. В некоторых русских рукописях «Римских Деяний» указывается, что перевод сделан с «друкованной новой польской книжницы», то есть недавно вышедшего печатного польского издания; в других указывается и это польское издание: 1669 г., а перевод сделан то в 1681, то в 1691 г. Отсюда следует, что русский перевод сделан с польского во всяком случае в конце XVII в. Но издание польское 1669 г. — неизвестно. Сравнивая же со старейшим упомянутым польским изданием 1553 г., видим, с одной стороны, много сходства (в числе рассказов, их расположении), с другой — в русском тексте есть одна глава, не находящаяся в польских изданиях. Это заставляет предполагать, что перевод сделан с такого печатного польского издания, которое отличалось от издания 1553 г. Как бы то ни было, характерно уже прямое заявление переводчика о польском оригинале русских «Римских Деяний»: отношения к Западу и Польше сделали шаг вперед в сознании общества. Но в «Римских Деяниях» были, как и в «Великом Зерцале», элементы для приспособления; некоторые повести (жизне св. Алексея, Евстафия Плакиды) были давно известны из византийского привычного источника; теперь они являются уже в западной одежде.

«ПОВЕСТЬ ОБ АПОЛЛОНЕ ТИРСКОМ»

К числу таких повестей западного же происхождения относится «Повесть об Аполлоне Тирском», представляющая, сверх того, интересное явление в нашей переводной литературе, характерное для суждения об изменении вкусов и литературных взглядов XVI и XVII веков сравнительно с прежними. Она встречается в составе «Римских Деяний» и отдельно. В «Римских Деяниях» в «Повести об Аполлоне Тирском» на Русь переходит памятник на этот раз чисто светского характера. Повесть эта⁴²³ принадлежит к числу первых западных переводных повестей особого характера, которые затем появляются в значительном числе в нашей литературе: это роман с приключениями. В появлении «Аполлона Тирского» на русской почве есть некоторая особенность: известен также отдельный перевод этой повести, независимый от того, который вошел в «Римские Деяния» (то есть того, который переведен был с польского на русский вместе с самими «Римскими Деяниями»). По-видимому, надо предполагать, что этот двойной перевод одной и той же повести свидетельствует о ее популярности, иначе, о значительном уже прогрессе в области «светского» чтения.

Происхождение и история в европейских литературах романа об Аполлоне Тирском довольно сложны и не везде ясны; не ясно и происхождение того польского текста, который вошел в «Римские Деяния», и того, с которого сделан отдельный русский перевод. История «Повести об Аполлоне Тирском» в иноземных литературах длинна и отлична от истории остальных

⁴²³ В «Римских Деяниях», по изданию Общества любителей древней письменности, она стоит на первом месте и в заглавии указана ее идея: «приклад, что печаль переменяется в радость»; таким образом, нравоучительный элемент почти отсутствует. Отдельная редакция, старшая, нежели в «Римских Деяниях», напечатана впервые *Н. С. Тихомировым* в *Летописях Русской Литературы*, 1859 г., т. I.

повестей, вошедших в «Римские Деяния». Если мы в «Римских Деяниях» имеем дело преимущественно со странствующей легендой, новеллой, акклиматизировавшейся в средневековой Европе, то здесь мы имеем дело, по-видимому, с древнегреческим романом поздней поры, который перешел потом в Западную Европу и в восточную Византию. Не касаясь в подробностях истории античного романа и судеб его в Западной Европе (что в данном случае было бы неуместно), однако, нельзя не коснуться этого вопроса постольку, поскольку он нужен нам для выяснения характера «Повести об Аполлоне Тирском». Происхождение древнегреческого романа вообще и его история подробно разработаны немецким ученым Erwin Rhode.⁴²⁴ Последний показывает, что, говоря о романе в древности, мы понимаем под этим прежде всего фантастическую повесть как продукт личного творчества, в отличие от эпоса. Начало этого романа восходит к латинской и поздней греческой литературе. Еще в III в. до Рождества Христова в греческой литературе мы встречаем элементы, которые впоследствии, вступив в известное сочетание, дали особый вид творчества, получивший у нас название романа. Это элементы бытовые, интерес к личности; они заключаются, например, уже в идиллиях Феокрита. Сложился же из этих элементов роман в Александрии: александрийский роман II в. до н. э. и I в. н. э. есть уже роман, преимущественно любовный, принявший уже определенную форму, которая потом сохраняется в виде схемы в средние и новые века вплоть до настоящего времени.⁴²⁵ К числу подобных романов и принадлежит интересующая нас «Повесть об Аполлоне Тирском». Это типичный для античной языческой литературы роман.⁴²⁶ В христианское время античный роман получает новую разработку, главным образом в особом типе житий («Клементины», «Тавр и Мения»; см. Александр Веселовский, «Из истории романа и повести» в Сборнике отделения русского языка и словесности Академии Наук, т. 40). Но «Повесть об Аполлоне Тирском» осталась, по-видимому, без этого христианского влияния; это — застрявший в европейской литературе до более позднего времени древний роман, позднегреческий или римский. Такой роман при помощи польской литературы перешел к нам на Русь вместе с «Римскими Деяниями». Содержание романа-повести об Аполлоне Тирском носит, как сказано было, типичный любовный характер. Здесь изображается обычная в этих романах история пары (даже нескольких) влюбленных людей, их приключения. В романе преобладает по преимуществу элемент чувства и даже чувственности. В повести соблюдены в точности внешние формы старого романа. Фабула развивается в странствованиях и приключениях и кончается тем, что влюбленные пары своими незаслуженными страданиями умилостивляют судьбу, которая и соединя-

⁴²⁴ Der Griechische Roman (1897). Не менее важна в этом отношении рецензия на эту книгу А. Н. Веселовского в Журнале Министерства народного просвещения, 1879, XI, значительно дополняющая схему Э. Рода. Ср. также А. Н. Веселовского, Беллетристика у древних греков, в Вестнике Европы, 1876 г., XII, стр. 671 и сл.

⁴²⁵ Ср. наше теперешнее обычное ходячее представление о романе как прежде всего о повествовании, в котором главную роль играет любовный элемент (ср. и также ходячее выражение «завести роман» и его теперешний смысл).

⁴²⁶ Греческий (впрочем, не сохранившийся или не найденный еще) его оригинал относят ко II столетию н. э., первую латинскую обработку этого текста к III в., вторую — приблизительно к V в. (Ср. В. Андерсон, Роман Апулея и народная сказка. Казань, 1914, стр. 21).

ет их. В «Повести», конечно, о нравовании не может быть и речи: из нее нельзя вывести никакой поучительной тенденции, тем более в духе церковной морали, как это мы видим и в надписи в «Римских Деяниях» (см. выше). Этот-то чисто светский роман, перешедший на Русь, находит себе место в поучительном сборнике «Римские Деяния»; хотя характер самой «Повести об Аполлоне Тирском» в общем не противоречит общей идее «Римских Деяний», но вместе с тем и не сливается с ней. Это и дает право нам видеть в нем уже следующий шаг, если так можно выразиться, в обмирщении нашей «четьей» литературы. На это же указывает особенно существование иного, нежели в «Римских Деяниях», отдельного перевода «Повести об Аполлоне Тирском»: ясно, что потребность в подобном чтении взяла верх над робким отношением к нецерковному, неморализующему. Главный аргумент для признания существования отдельного перевода «Повести об Аполлоне Тирском» рядом с вошедшим в «Римские Деяния» заключается в особенностях языка отдельного текста повести. Если станем сличать отдельные списки «Повести» и текст, вошедший в «Римские Деяния», то заметим, что при русско-польском характере их замечаются в отдельных списках некоторые черты, указывающие на то, что отдельная повесть не была переведена с польского, а может быть, с чешского. С другой стороны, есть основания предполагать, что и в польском оригинале «Римских Деяний» «Повесть об Аполлоне Тирском» присоединена из чешского источника; то есть схематически история текстов «Повести об Аполлоне Тирском» может быть представлена так, как показано на рисунке 3.

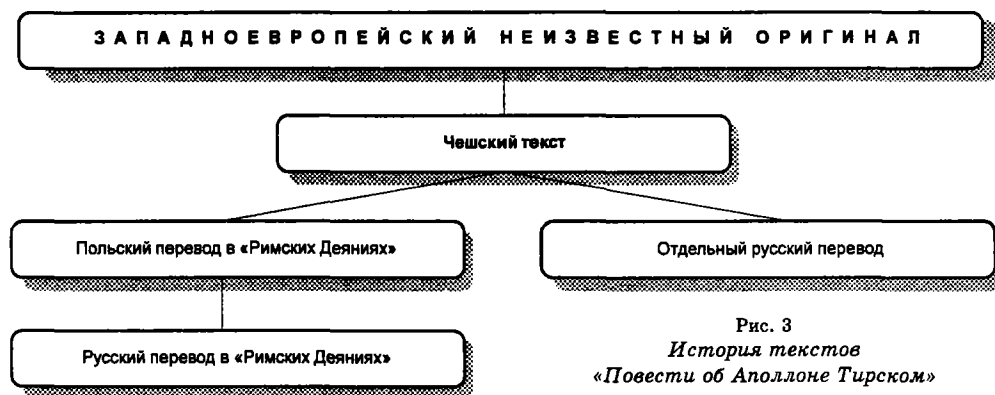


Рис. 3
История текстов
«Повести об Аполлоне Тирском»

К такому выводу, что в русской литературе мы встречаемся с двумя переводами: одним с польского, а другим, вероятно, с чешского оригинала — пришел исследователь переводов «Повести об Аполлоне Тирском» чешский ученый Ю. И. Поливка. Если подобное заключение справедливо, то для историка русской литературы возникает другой вопрос: как произошел этот перевод с чешского? Естественно, мы должны предположить, что в Польше и западной Руси чешские тексты были известны, и их умели читать и понимать. И действительно, у нас есть для такого предположения некоторые фактические данные. Данные эти говорят, что помимо обычного посредства польского было посредство чешское, хотя и в более редких случаях.

В конце XVI и начале XVII вв. появляются у нас и другие произведения романического, или скорее романтического характера, происхождение которых несомненно чешское.

Вопрос о роли чешской литературы, являющейся проводником западных идей и произведений в русскую, вопрос не безразличный, так как такие факты перевода с чешского на русский далеко не случайны. Эти же данные показывают, как шло это чешское влияние на Русь: оно шло вместе с тем и через польскую среду, развивалось сперва в юго-западной Руси, а оттуда проникало в Москву, уже как течение западнорусское. В польской литературе XVI–XVII вв. замечается присутствие сильной чешской струи. Присутствие этой струи объясняется династическими и культурными сношениями народов польского и чешского. Чешские дворяне в значительном числе входили в ряды польских придворных. Чешский язык в XVI в. является языком придворным, играет в польском аристократическом обществе ту же роль, что впоследствии язык французский. XVI в. во второй его половине отмечен, кроме того, сильной иммиграцией чехов (главным образом гуситов-протестантов) в Польшу. В самой Чехии в это время происходило сильное движение — католическая реакция против гуситства. По мере усиления реакции преданные гуситству, так называемые «чешские братья», избегая преследований, переходят сначала в Саксонию, а потом в Польшу, как наиболее защищенную временно от католической реакции. Появившиеся в Польше «чешские братья» пробуют пробраться даже и в Москву; так, один из них, Иван (Ян) Рокита, как мы видели, даже посетил московского царя Ивана Грозного. Кроме того, в Польшу шло влияние и протестантизма, и оно проходит через ту же чешскую среду. Позднее гуситы в Лютере и Кальвине видели, естественно, своих союзников и старались объединиться с их последователями, воспринимая многое из протестантизма. Таким образом, и чисто протестантское влияние приходило в Польшу в чешской окраске, и потому, естественно, чешский элемент области духовной культуры был в Польше довольно значителен: он был религиозным, в то же время и общекультурным. Если же мы посмотрим на польско-литовские отношения, то мы увидим такую картину: Польша всячески старается подчинить себе литовскую и южную Русь и в культурном и в национальном смысле, прежде всего в вероисповедном отношении. Этот процесс польского стремления подчинить Литву начинается еще в конце XIV в. К XVI в. Польша в своих стремлениях делает большие успехи. Русско-литовская и южнорусская знать изменяет постепенно православие и переходит в католичество, усваивая и польский язык и нравы. На Литве таким образом прошло и сказалось сильное польское влияние, а через него проходило и чешское. В Белоруссии некоторая часть населения, особенно дворянство, мелкая шляхта, уже в XVI в. является двуязычной, то есть говорящей на двух языках: на своем родном русском, а также на польском. Но были элементы литовского населения, говорившие даже на трех языках: своем, чешском и польском; это была преимущественно аристократия, когда-то литовско-русская, а теперь польская. Таковы предположения общего характера. Они вполне оправдываются и на деле. Можно поэтому предполагать, что перевод на белорус-

ский язык мог делаться и с чешского языка непосредственно. Переводчиками должны являться преимущественно лица, высоко стоящие на иерархической лестнице Литовского государства. Однако в XVI в. поглощение в Литве русских элементов Польшей далеко не было фактом окончательно совершившимся. Правда, в политическом отношении Литва вошла в состав земель Польского государства; но слияние это не прошло, однако, по всей линии. В Вильне продолжал существовать литовский княжеский двор во главе со своим канцлером. Как он, так и многие придворные, сохраняли и чисто русские черты, хотя рядом, по традиции и моде польской аристократии, здесь говорили и по-польски и, подражая польскому двору, также по-чешски. И литературная деятельность на русском языке окончательно не исчезла в Литве. Последнее обстоятельство и позволяет предположить, что перевод отдельной «Повести об Аполлоне Тирском» на белорусский язык мог быть совершен при дворе литовского князя с чешского языка. Одна случайная находка подтверждает косвенно это предположение. Найден был каталог книг, вероятно, княжеской библиотеки в Вильне, каталог, восходящий к началу XVI в. (точнее к 1510 г.). Каталог написан на польском языке. Из перечня книг мы видим, что рядом с польскими в этой библиотеке было много книг и на русском языке. Но среди польских и русских книг каталог отмечает также небольшую группу и чешских. Последнее обстоятельство приводит к мысли, что раз чешские книги находились в библиотеке, значит, на них был спрос, значит, они читались.⁴²⁷ Мы можем быть вполне уверенными в том, что знакомство с чешским языком в Литве, по крайней мере, среди образованных людей, было.⁴²⁸ Все это ведет к тому, что «Повесть об Аполлоне Тирском» могла явиться в переводе на русский язык непосредственно с чешского, тем более, что перевод этот с чешского в то время не являлся исключением: были и другие переводы с этого языка. Так, непосредственно к чешскому оригиналу восходит фантастический, полный сказочных мотивов роман «Повесть о Брунцвике королевиче», рассказывающий о том, как Брунцвик, лишенный своего наследственного права, добыл его после целого ряда подвигов и при помощи льва и орла, ему служивших, а потому и помещенных им в свой королевский чешско-моравский герб.⁴²⁹ К подобным же переводам, кажется, надо отнести и малоисследованную до сих пор «Повесть о Василии Златовласом, королевиче чешской земли».

Таким образом, к концу XVII в. с легкой руки «Великого Зеркала» и «Римских Деяний» у нас на Руси появляются любовный, а затем рыцарский роман, интересная светская повесть, не имеющие ничего общего с церковно-поучительной литературой, все еще в ту эпоху составлявшей среди образованного русского общества главный круг чтения.

⁴²⁷ Этот каталог найден и издан С. Л. Пташицким в «Библиографии» 1881 г., № 1.

⁴²⁸ К фактам этого порядка следует отнести деятельность известного виленского печатника *Фр. Скорины*, издавшего в XVI в. Библию по-русски, но обработавшего свой перевод по чешской Библии 1506 г. Ср. о нем ниже.

⁴²⁹ На чешском гербе и теперь двуххвостый лев, на моравском — орлица. Таким образом, роман служит как бы «историческим» объяснением к этим гербам. Подробный анализ и издание русских текстов «Повести о Брунцвике» сделаны проф. *Ю. И. Поливкой* в изданиях чешской Академии (1892 г.).

ПОВЕСТЬ СВЕТСКАЯ — ПЕРЕВОДНАЯ И ОРИГИНАЛЬНАЯ

Так, к этому времени восходят переводы целого ряда романов и повестей, какова, например, широко распространенная во всех европейских литературах «Повесть о семи мудрецах»,⁴³⁰ составленная почти сплошь из странствующих мотивов, вложенных в типичную ходячую также рамку: царь по наветам жены, мачехи царевича, приказывает казнить сына; за него говорят, изобличая клеветницу иносказательно, его учителя-мудрецы до тех пор, пока царевич не получает возможности открыто изобличить мачеху (ему приказано было 7 дней молчать). Схема — старая (она известна, например, из «Повести о Варлааме и Иоасафе»),⁴³¹ часть рассказов также знакома по византийским источникам. Повесть переведена с польского и, кажется, довольно рано — еще в XVI веке. Из рыцарских романов, ставших популярными, к XVII веку по переводам надо отнести романы: о Бове Королевиче, о Еруслане Лазаревиче, о Францеле Венецианском, о Мелюзине, о Петре Златых-Ключах, о Магилене, о Брунцвике, то есть те, которые до сих пор (разумеется, измененные уже) ходят в виде лубочной книжки, и многие другие.⁴³² В этой переводной литературе, идущей главным образом через ту же Польшу, в XVII веке встречаем веселый анекдот, «смехотворную повесть» — так называемые «Фацеции» (переведены в 1680 г.), а также западноевропейскую новеллу, в частности из «Декамерона» Боккаччо. Насколько это чтение получило радушный прием, видно из того, что эти повести и романы находят себе отзвук в устной словесности (в сказке, например, о Бове, Еруслане) целиком или по частям и ведут к созданию оригинальной или полуоригинальной русской повести: «Повесть о Горе-Злосчастье», «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Фроле Скобееве», «Повесть о Карпе Сутулове»⁴³³ и др.⁴³⁴ Указанные повести помимо своей связи с литературой переводной, если не по источникам, то по своему характеру, отношениям

⁴³⁰ Повесть издана О. Л. Д. П. в двух выпусках (№№ XXIX и XXXV «Памятников», СПб., 1878). Наиболее обстоятельные исследования ее славянских, главным образом русских текстов см. М. Мурко, *Die Geschichte von den sieben Weisen bei den Slaven* (Sitzungsberichte Венской Академии, т. 122), 1890, также в *Rad'e Югославской Академии*, кн. 100, и в *Zeitschr. der vergl. Liter.*, № IV (Berl., 1891).

⁴³¹ Под заглавием: «Житие Варлаама и Иоасафа великия Индин», по тексту макарьевской Минеи издано старообрядцами (М., в лето 7419–1911).

⁴³² Повести о Бове и об Еруслане недавно изданы по рукописям в «Библиотеке старорусских повестей» Б. И. Дунаевым: если эти издания и не преследуют чисто научных целей, все же дают правильный текст и объяснительные замечания, вполне удовлетворительные. Ранее тексты этих повестей и некоторых других печатались в Памятниках старинной русской литературы (изд. Кухелева-Везбородко, СПб., 1860, в. II). Подробности о повестях см. у А. Н. Пыпина, *Очерк литературной истории повестей и сказок русских* (СПб., 1858), также в *Истории русской словесности А. Д. Галахова*, т. I (статья А. Н. Веселовского). Само усвоение западной повести довольно характерно для представления соотношений русской культуры и западноевропейской: идейное рыцарство осталось чуждо русской жизни и литературе и, приносимое переводным рыцарским романом, осмыслено было в Московской Руси в духе знакомых образов богатырского эпоса, почему, например, Полкан (из повести о Бове) появился в русской былине рядом с Ильей Муромцем, Кольваном-богатырем, Святогором и др.

⁴³³ Издана Ю. М. Соколовым (в *Древностях, трудах, Славянской Комиссии Московского археологического общества*, IV, 2), М., 1914.

⁴³⁴ Тексты у В. В. Сиповского, *Русские повести XVII–XVIII столетия* (СПб., 1905), там же и вводная статья; см. также «Очерк» А. Н. Пыпина, стр. 278 и сл. Тексты «Саввы Грудцына» изданы также в «Памятниках древней письменности» (1880 г., вып. III, стр. 43–66).

к старшей религиозно-церковной повести, представляют интерес, как показатели того, что проглядывающее в повести XVI в. отношение сказания к действительности, быту, народно-устной литературе, теперь, в XVII в., значительно уже прогрессировало: повесть о Горе-Злосчастье, если и несет еще на себе дидактический тон, то он уже не играет видной роли; если здесь религиозная идея еще не исчезла (молодец спасается от «Горя» в монастыре, куда оно (как начало «злое», «темное») не может проникнуть), то главный интерес ее уже поэтический — горестные приключения «добра молодца»; основа повести уже устно-народная: песня о горе. Повесть о Савве Грудцыне⁴³⁵ — при аналогичной до известной степени теме — отличается тем же интересом к приключениям (составляющим главное содержание переводной повести), богата бытовыми чертами русской жизни XVII в. (то есть она уже реалистична), даже стремится в целях правдоподобия дать хронологически точные приурочения, примкнуть к историческим событиям (время Смуты). Сама фамилия героя повести не вымышлена: Грудцыны — купеческий род из Великого Устюга, известны в качестве усердных благотворителей церквей и монастырей (ср. М. М. Богословского, Земское землевладение на русском Севере XVIII в., т. II (М., 1909), стр. 81). И в повести о нем Савва Грудцын — северянин; сам рассказ начинается с приключений героя на севере (в городе Орле Усольском); подобно «Горю-Злосчастью», в ней есть народно-поэтический образ беса (названный друг Саввы). То же надо сказать и о Карпе Сутулове в повести того же имени, фамилия Сутулова, Сутуловича встречается на севере, в Вологодской губернии уже в середине XVI в. в различных актах (см. Ю. М. Соколов, ук. соч., стр. 12 отд. отт.). Еще большим бытовым характером отличается повесть о ловком мошеннике, Фроле Скобееве, ябеднике, кляузнике; здесь реализм развертывается уже вовсю. Даже в область религиозной легенды проникает сильно реально-бытовой материал, народно-поэтическое воззрение: таково «Чудо Иоанна и Прокопия Устюжских» о бесноватой жене Соломонии, где и народная демонология, и бытовая обстановка, и приурочение к эпохе достигают уже полной законченности.⁴³⁶ При таком направлении повести к реализму и народности понятно, почему старшая повесть о суде Шемяки⁴³⁷ в XVII в. превращается в бытовую сатиру; сказка о Ерше-Ершовиче⁴³⁸ и «Калязинская челобитная»⁴³⁹ в народно-реалистическом духе высмеивают судебные и монастырские порядки XVII в.; сюда же следует отнести повесть о высокоумном Хмеле, характеризующем знаменитое «Руси есть веселие пити», повесть о Бражнике⁴⁴⁰ проникнута высокой идеей значения любви в мире, повесть о Ное с темой, сходной с легендой о первом винокуре, и так далее. От них — только шаг

⁴³⁵ См. небольшую статью В. А. Розова, Повесть о Савве Грудцыне — «Эранос» (Киев, 1906), стр. 231–241.

⁴³⁶ Это «чудо» — один из эпизодов в Житии Иоанна и Прокопия Устюжских. Житие издано целиком О. Л. Д. П., «Памятники, XIII (1893), «чудо» отдельно — Памятники старой русской литературы (1860), I.

⁴³⁷ О ней см. выше, ст. М. И. Сухомлинова.

⁴³⁸ См. ст. И. А. Шляпкина в Журнале Министерства народного просвещения, 1904 г., VIII.

⁴³⁹ Текст у Д. А. Ровинского, Русские народные картинки, № 210.

⁴⁴⁰ Обе повести, о Хмеле и о Бражнике, напечатаны в Памятниках старой русской литературы (Кушелева-Безбородко), II, стр. 447 и 477.

к политической сатире начала XVIII в. — «О том, как мыши kota хоронили». ⁴⁴¹ Эта струя народности в соединении с западным влиянием, прививавшим вкус к «занятному» повествованию, открывала уже в XVII в. доступ и самой народной словесности, до сих пор официально гонимой и теоретически отрицаемой (ср. грамоту к Верхотурскому воеводе): ⁴⁴² к XVII в. (вторая половина) относятся первые записи былин, которые попадают в типичные для этого века сборники повестей. ⁴⁴³ Ясно, что изменение вкусов идет уже глубоко в литературе и в жизни, изменение это совершенно определенное — обособление литературы от ее слияния с интересами церкви, от роли служебной по отношению к последней. Это обмирщение литературы получило свое начало в западном течении в жизни и в самой литературе.

ПОВЕСТИ РЕЛИГИОЗНЫЕ

Наконец, нам остается рассмотреть группу памятников, типичных для конца XVI и начала XVII вв. Памятники эти также западного происхождения, перешедшие к нам через Польшу. По своему содержанию они представляют любопытное явление также в смысле показа изменения вкусов русской литературы того времени. Памятники эти чисто религиозного содержания. До сих пор нам неоднократно приходилось указывать на то, что препятствием появлению и распространению западных памятников на Руси было именно их происхождение из Запада, к которому Московская Русь по давней привычке продолжала относиться с недоверием. Последнее, мы видели, мало-помалу начинает падать, о чем может свидетельствовать появление таких памятников как «Великое Зерцало», «Римские Деяния» и другие. Появлением этих полусветских, полурелигиозных памятников дело не ограничилось. На Русь понемногу начинают переходить и памятники чисто религиозного характера, но также западного происхождения. С такими памятниками мы встречаемся в конце XVI, вернее, в начале XVII в. Эти памятники проникают, таким образом, в наиболее отрицательно относившуюся к Западу область — православно-религиозную.

К числу их относятся прежде всего популярные у нас в XVII–XVIII вв. так называемые «Страсти Христовы», сочинение, пользующееся почетом и до сих пор, даже в старообрядческой литературе. По содержанию памятник этот представляет то, что мы знаем и в старой русской литературе: «Страсти Христовы» представляют одну из западных обработок древнехристианского апокрифа (того же, который на Востоке дал «Никодимово Евангелие», имевшее, кроме того, также и свои западноевропейские версии). «Никодимово Евангелие» — старый памятник в русской литературе, памятник, появившийся едва ли не при самом начале ее: по своему происхождению старейший из двух переводов «Никодимова Евангелия» принадлежит южному славянству X–XI вв., или даже кирилло-мефодиевской письменности IX–X вв. в Моравии; перевод славянского древнейшего текста сделан с латин-

⁴⁴¹ Если только картинка действительно относится к петровскому времени (Ср. Ровинский, № 219–221).

⁴⁴² О ней см. А. Н. Пыпина, История русской словесности, III, 22.

⁴⁴³ Подробности см. у Н. С. Тихонравова, Соч. III, I, стр. 216 и сл.

ского; вскоре еще на юге славянства появляется и другой перевод — с греческого текста: видимо, апокриф пользовался большим распространением, оказал влияние на церковную литературу, церковную живопись и т. д.⁴⁴⁴ В начале же XVII в. мы встречаемся с новым памятником того же содержания но уже западного, сравнительно позднего происхождения, что видно и в языке, и в подборе фактов, и в характере изложения. Памятник этот и есть «Страсти» — переработка «Никодимова Евангелия», сделанная на Западе. «Никодимово Евангелие» излагает исторически процесс над Христом в духе старохристианской легенды, «Страсти Христовы» излагают то же, но в виде поучительной истории, с легкой католической тенденцией, в тесной связи с западной обработкой этой легенды; например, подробно рассказывается о крестных этапах и местах, где останавливался Христос (ср. «кальварии» западных святых мест), о ранах, полученных Христом, их числе и т. п. Рассказ ведется со всевозможными подробностями, типичными для западно-католической литературы.⁴⁴⁵ Этот-то памятник вскоре после своего появления приходит и к нам на Русь и здесь получает широкое распространение. Благодаря сходству данного памятника по теме, а в значительной доле и содержанию со старыми русскими, «Никодимовым Евангелием» и подобными сказаниями, он нашел такой успешный прием на Руси, вытеснил из употребления старое «Никодимово Евангелие», которое с XVII в. все реже и реже встречается в рукописях, тогда как «Страсти» все чаще и чаще.⁴⁴⁶

Параллельным этому явлению следует считать и такой факт, как появление перевода «Жития Алексея, Божия человека», в переводе с западного источника; оно переведено вместе с «Римскими Деяниями»: старое житие (известное с начала XII в.) греческого происхождения заменяется латинопольским; рядом с этим житием с конца XVI в. на юго-западе, а затем и в Московской Руси появляются многие переводы житий с польской обработки известного П. Скарги.⁴⁴⁷

Если появление полурелигиозных, полусветских произведений западного происхождения объясняется довольно легко, то появление на Руси чисто религиозных творений католического характера объясняется и оценивается иначе. Религиозный страх перед Западом теперь ослабевает, а любопытство знать новое или старое же, но в новой форме, берет верх на Руси конца XVI в. Теперь на Руси, помимо старых религиозных легенд, мы видим ряд

⁴⁴⁴ Подробнее см. *М. Сперанского, Славянские апокрифические Евангелия* (М., 1895).

⁴⁴⁵ Например, находим такой перечень: сердечных вздыханий Христос испустил 109, слезных капель пролил 69 тысяч и 7200 кровавых капель «11 крат от тысяч» 225, за волосы и за брану торгом и влачим был 78 раз и т. д. В западно-католических народно-популярных книжках (вроде «Христово Завещания») эти цифровые выкладки достигают еще большей виртуозности (ср. *И. А. Бодуэн де Куртене, Из источников народного мировоззрения и настроения — Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина*, стр. 237–242).

⁴⁴⁶ Старейший текст, западнорусский по месту перевода, восходит к XV в. и, скорее всего, к польскому оригиналу. Но он, по-видимому, не стоит в связи с обычными «Страстями», идущими от латинского оригинала, притом едва ли старшего, нежели XVI в. Текст XV в. издан *Н. М. Туликовым, Памятники древней письменности, CXL* (СПб., 1901). Тексты XVII в. (чаще XVIII), обычного типа, встречаются в массе рукописей, иногда с лицевыми изображениями, еще в XVIII в. стали печататься в тайных типографиях старообрядцев (например в Супрасле); сам же перевод «Страстей» (какого типа сказать трудно) может считаться известным еще в XVI в.: псково-печерский инок Вассиан послал князю Андрею Курбскому (1583) экземпляр «Страстей» (Русская историческая библиотека, XXI (СПб., 1909), стр. 379, 383).

⁴⁴⁷ См. *Н. К. Гудзий, Переводы Петра Скарги в юго-западной Руси* (Киев, 1917).

новых религиозных памятников, в которых знакомые вопросы трактуются иначе, на западный манер, и это уже не отталкивает читателя. С этих пор мы начинаем констатировать ясно изменение литературного вкуса, дальнейшее сравнительно с отмеченным выше расширение его в сторону Запада. Таким образом, в литературе конца XVI в., мы замечаем, старые памятники не вымирают, но между ними уже делается выбор сообразно с новыми вкусами. Раз дело западного влияния в XVI в. на Руси поставлено было довольно прочно, естественно, судьба византийского, консервативного начала была безапелляционно решена: оно обречено на постепенное сужение своего значения, а в иных областях и на вымирание. И действительно, в литературе половины XVII в. замечается, что религиозная старая культура становится уже специфической, церковной, духовной, сохраняя свое более общее значение в значительной степени только в обособившейся среде старообрядчества. На этот факт нужно смотреть уже, следовательно, как на подготовительный к разделению литературы в сознании общества на церковную и светскую, что ясно и наметилось в конце XVII в. и внешним образом ярко выразилось в начале XVIII в.

Но прежде чем перейти к рассмотрению других, более общих литературных явлений второй половины XVII в., необходимо вернуться несколько назад. К половине XVII в. в литературе московского периода появляется рядом с тем западным влиянием, которое мы только что проследили, еще новый источник, сближающий с тем же Западом, и так же, как и первый, не прямо западного происхождения для Московской Руси. Это было развитие юго-западной русской литературы и ее влияние на литературу московскую.



ЛИТЕРАТУРА ЮГО-ЗАПАДНАЯ

До сих пор мы останавливались на истории литературы северо-восточной Руси, литературе великорусского племени. Делая обзор литературы северо-восточной Руси, мы оставили временно в стороне южную и юго-западную части Руси, которые, конечно, не исчезали с горизонта русской истории, но, отделенные силой обстоятельств от северо-востока Руси, продолжали свое существование, своеобразно совершая развитие тех же старых начал, которые даны были и Москве и югу еще Киевской Русью. Это развитие юго-западной литературы поведет со временем к взаимообщению ее с литературой московской, сближая их в значительной степени, начиная с XVII в. Русская литература теперь приближается, по крайней мере, отчасти, к тому состоянию, в котором она находилась в течение киевского периода: московская литература, объединяя разрозненные части русского племени, стремится приобрести значение общерусской литературы на пространстве всего XVIII и частью XIX в. С этой стороны изучение юго-западной русской литературы становится для нас необходимым для понимания процесса развития и московской литературы, в идейном смысле стремящейся стать общерусской уже в XVII в.

В конце киевского периода, в конце XIII в. и в начале XIV в., под влиянием экономических, политических и государственных условий центр русской жизни из Киева переносится, как мы знаем, на северо-восток — в Суздаль, Владимир и их области, а потом в Москву. Перенесение это внешним образом выразилось не только в перенесении столицы как центра политической жизни, но и в оттоке населения на северо-восток. Лучшие силы населения теперь переходят в Суздальско-Владимирскую Русь. Жизнь южной Руси как будто замирает: известия о том, что там делается, встречаются все реже и реже. Невольно поднимается в науке вопрос: что же случилось с оставшимся населением юго-западной Руси, с его культурой, в частности с его литературой? По этому вопросу существует в исторической науке несколько теорий, имеющих, правда, не всегда лишь научный интерес. Вопрос этот был бы для нас в данном случае не важен, если бы в конце XVI в. мы не получили бы право говорить о своеобразной литературе, развившейся именно

на юго-западе и в XVII в. ставшей в определенные отношения к литературе северо-востока. К этому же времени относится зарождение литературы малорусской (украинской) в смысле современном. Зарождение это началось не с конца XVIII в. и начала XIX, не с И. П. Котляревского и Т. Г. Шевченко, как еще недавно думали, а именно с конца или даже половины XVI в., когда впервые мы можем говорить о юго-западной литературе как уже определенно обнаружившей те специфические черты, которые мы наблюдаем теперь в литературе украинской в более развитом и более или менее том же виде. Конец XVIII в. и начало XIX в. были для нее временем не зарождения, а возрождения после временного ее ослабления в XVIII в.

Когда же возникла украинская литература? Вопрос этот решался, начиная с пятидесятих годов прошедшего столетия двояко, сперва преимущественно историками, а затем и при участии филологов, изучавших историю русского языка и историю литературы. В 1856 г. М. П. Погодин, известный историк, старался со своей точки зрения объяснить внезапное для него и его современников появление малорусского племени и литературы таким образом: до татарского нашествия в Киеве и его области малоруссов не было; здесь жили те же племена, которые мы видим позднее в московской области, то есть великоруссы; предки же малоруссов тогда жили на запад от Киевщины, около Карпат (местности Галича и Волыни), а в южную Русь пришли они лишь в конце XV в., стало быть, после разорения татарами Киевской земли и бегства ее коренного населения на север и северо-восток; эти пришельцы заняли опустевшую, превратившуюся в пустыню Киевскую Русь и таким образом положили здесь начало новой жизни — малорусской. Против такого представления об истории малорусского племени восстали, главным образом, представители этого племени — М. А. Максимович, А. А. Котляревский (1862), которые, наоборот, стремились доказать, что теперешние украинцы — прямые потомки старого киевского населения, что население никуда не уходило, что Киевщина никогда не была безлюдной; хотя они и допускали колонизацию Киевщины населением галицко-волыньским, допускали и колонизацию из Киевщины на северо-восток, но не придавали, однако, этой колонизации значения решающего элемента в истории современного малорусского племени. Горячая полемика между обоими лагерями, значительно подогреваемая националистическими и политическими тенденциями со стороны как малоруссов, так и великорусских представителей науки, и внутренней политики правительства, выяснили довольно многое; но и теперь вопрос нельзя считать окончательно решенным во всех деталях. Но, по-видимому, следует признать, что объективной, исторической и научной, правильности больше за группой ученых, ближе стоящих к представителям старой малорусской гипотезы. Еще в 1883 г. А. И. Соболевский находил возможным старомалоруссов выводить с Волыни, видеть великоруссов в Киеве еще в XV в.; но он уже не допускал мысли о запустении края после татарщины, принимая мнение Владимирского-Буданова и Леонтовича. Успехи изучения русского языка, особенно истории его, диалектологии в связи с историей края и этнографией пролили свет и на этот сложный вопрос. А. А. Шахматов, вооруженный всеми данными лингвистики и истории, значительно подвинул решение вопроса, найдя возможным объяснить

состав нынешнего украинского племени в связи с историей общерусского племени.⁴⁴⁸ Вот выводы Шахматова: 1) группировка русских племен в X–XI вв. не соответствует теперешней; теперешняя группировка — великорусы, малорусы и белорусы — результат изменения старой группировки (северные племена, средние, южные) под влиянием исторических и политических условий, пережитых старым русским племенем; поэтому о малорусах в современном смысле нельзя говорить по отношению к X–XI вв.; 2) теперешнее малорусское племя, как и большинство других исторических человеческих племен, — смешанное; в него вошли элементы разных русских племен X–XI вв.; 3) начало образования этого смешанного малорусского племени, начало образования малорусских говоров (южно-малорусских и северо-малорусских) должно быть отнесено к XIII–XIV вв. (время Даниила Галицкого); 4) в состав теперешнего малорусского говора вошли части старой южной группы и средней; 5) восточная часть малорусских говоров (левобережная Украина — Полтавщина) — результат позднейшей колонизации из-за Днепра; 6) такая история образования малорусской группы находится в полном согласии и с диалектологией малорусских говоров и с историей южной Руси. При таком решении вопроса уже нет места теориям Погодина, нет места и крайностям украинской школы. При таком взгляде для нас разъясняется и история литературы русского юга до XV–XVI вв., когда малорусская литература нам уже отчетливо видна.

УКРАИНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Существовала ли малорусская литература до XV и XVI вв.? Представители первой школы во главе с Погодиным говорили, что современная малорусская литература не получила исторического оправдания на существование, она не связана общностью традиции с киевской литературой X–XI вв. С другой стороны, противники этого направления — Максимович и другие — указывали, что малорусская литература имеет законное право на существование, что она древняя и, мало того, родоначальница московской литературы, поскольку эта последняя несет в себе киевскую традицию. Суть дела заключается в следующем: Погодин, представитель старорусской московской партии, исходил из априорного положения, что татарское иго, обрушившееся на Русь, к XIV в. стерло Киевскую Русь с лица земли, и поэтому здесь, на месте, уже не могло быть связи с Киевом: эта связь оборвана. По свидетельству летописей, действительно, южная Русь после татарских нашествий «запустела». Исходя из этого выражения летописи, Погодин представляет дело так, что южная Русь превратилась в пустыню, и что только в XV–XVI вв. эта окраина начала заселяться вновь, но не киевским старым племенем (уцелевшая часть коего давно, еще до татар, ушла на север, часть погибла

⁴⁴⁸ Последнее мнение Шахматова, наиболее ясно сформулированное, высказано им в Энциклопедическом словаре Брокгауза, полутом 55, стр. 564–581; ср. более раннюю его же статью: «К вопросу об образовании русских наречий и русских народностей» (Журнал Министерства народного просвещения, 1899 г., IV). Довольно полный обзор судеб «малорусского» вопроса — в «Украинском вопросе», сборнике статей, изд. «Задругой» не один раз; обзор писан с определенной целью — доказать самобытность основ украинства, опровергнуть тенденциозное к нему отношение русского правительства. Ср. еще: «Украинский народ в его прошлом и настоящем» (I–II, СПб., 1914–1916), стр. 1–37 и 664–707.

при нашествии татар), а племенем, уцелевшим в Галиче и Волыни и родственным бывшему старокиевскому населению. Таким образом, по Погодину, население киевского Приднепровья — новое, появившееся из Галича и Волыни. Конечно, при такой предпосылке встречается ряд условностей: прежде всего Погодин, говоря о том, что южная Русь превратилась в пустыню, высказывает неправильную мысль, которая нами никоим образом не может быть допущена, так как подобный факт был бы беспримечательным в истории. Современники монгольского ига, понятно, не щадили слов для выражения при описании бедствий, приносимых им игом, но и они не говорят о совершенном прекращении жизни в Киевской Руси после татарского погрома. И вот за поверку этого положения, высказанного так категорично, принимаются малорусские ученые: Максимович, А. А. Котляревский, Срезневский и другие. Прежде всего подвергнуто было сомнению мнение Погодина и его сторонников о роли татарского ига, в частности нашествий, на состояние страны: оно представлено Погодиным в преувеличенном виде по своей губительности для населения и его культуры (это мы уже видели выше по отношению к северо-востоку); если даже взять число погромов, павших на южную Русь (а на этой цифре основывался Погодин), то окажется, что северо-восточная Русь испытала их больше, и погромы эти были сильнее, нежели на юге (оно и понятно: северо-восточная Русь была привлекательнее для нашествий, как страна более богатая, более служившая центром жизни, нежели давно уже до татар ставший оскудевать материально юг); тем не менее северо-восточная Русь не только не погибла, но имела возможность, хотя и медленно, сложиться в сильное государство; культура же юга, откуда шло население на северо-восток, не могла быть в XIII в. ниже. Те же ученые затем указывают на ряд фактов, которые свидетельствуют, что население южной Руси со времени татарского нашествия, правда, поредело, но жизнь там окончательно не прекратилась. Новые колонисты с запада заселяли не пустыни, а приходили к старым своим родственникам, продолжавшим еще жить на старых местах, соседних Польше и Литве; те же исследователи указывают на то, что об умирании края не может быть и речи: население сократилось, но не вымерло. Если культура, может быть, понизилась,⁴⁴⁹ то жизнь все же не замерла и в области культуры, в частности — литературы. Внимательное изучение южнорусских рукописей, памятников, сохранившихся в той же московской письменности, отчасти и на самом юге, показало, что есть памятники, возникшие именно в этой «глухой» период жизни на юге Руси. И. И. Срезневский нашел несколько поучений, принадлежащих несомненно по месту происхождения южной Руси и относящихся к XIII–XIV вв., то есть к самому темному периоду: сюда относятся, например, поучение так называемого «зарубского старца» Георгия XIII в., «Паисиевский сборник», восходящий к XIV в. и югу Руси.⁴⁵⁰ К перечисленным фактам можно отнести и участие представителей южной Руси в летописной деятельности. Если мы во Владимиро-Суздальской Руси имеем «Летописец

⁴⁴⁹ Как понизилась она временно и на северо-востоке под влиянием отчасти того же ига, а частью же в зависимости от местных причин.

⁴⁵⁰ О них см. И. И. Срезневского, Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, VII, LVI.

Переславля Суздальского», то он прототипом своим имел сборник юго-западной Руси, аналогичный «Летописцу»: «Летописец Переяславля Суздальского» был переработан на юге или западе Руси. На это указывает, например, включенный в него рассказ об испорченности нравов и обычаев, о различных изменениях в жизни. На жизнь южной литературы указывают и конец Ипатского списка и Радзивилловский список.⁴⁵¹ Все эти документы говорят о связи литературы этого периода с древнекиевской литературой и о продолжении киевской традиции и здесь. Если мы не имеем права говорить о заметном развитии южнорусской литературы, то во всяком случае о совершенном замирании, тем более о вымирании литературы говорить никак нельзя. Позднейшие изыскатели, более или менее сочувствовавшие Погодину, пришли к раскрытию фактов, которые в значительной степени говорили против него же. Таковы, например, работы А. И. Соболевского в области диалектологии. В своих работах А. И. Соболевский пришел к любопытному решению вопроса о киевском говоре.⁴⁵² Сторонник скорее взглядов Погодина, А. И. Соболевский характеризует киевский говор как говор без признаков, то есть говор, носящий общерусский характер в киевский период. Он думает, что в то время в Киеве как говорилось, так и писалось. Специальных черт, которые роднили бы южный говор XIII–XIV вв. с говором малорусским, Соболевский не находит. Однако и он указывает, что с XV в. диалектические особенности рукописей этого века стоят в явной связи с языком малорусским. Таким образом, А. И. Соболевский получил наблюдение, которое в значительной степени подрывает доверие к «беспризначности» киевского говора: малорусские диалектические черты в XV в. не могли явиться внезапно, им должно было предшествовать соответствующее состояние говоров с малорусскими же (может быть, в старшей стадии) чертами. В то же время А. И. Соболевский уже не находит возможным говорить, что южная Русь обезлюдела, литература вымерла. Ясно, что деятельность ее выражалась, главным образом, только в сохранении и переписке старого. Против этой старорусской или, лучше сказать, погодинской теории восстают энергично, хотя и не без тенденции, южнорусские ученые во главе с А. Е. Крымским⁴⁵³ и М. Грушевским. В своих работах они указывают прежде всего на некоторые материалы, оставленные без внимания А. И. Соболевским. Оказывается, по их наблюдениям, что уже с XV в. мы встречаем такие явления в языке рукописей, которые тесно и несомненно связывают этот южный их говор с позднейшим малорусским, то есть дают указание на древнее, по времени более близкое к киевскому состояние русской речи на юге России. Правда, конец XIII в. и XIV в. представлены слабо в литературном отношении; но на это можно возразить, что и северо-восточная литература тоже представлена не особенно богато по своим памятникам (исключая разве Новгород и его область). До нас, вследствие крайне неблагоприятных условий,

⁴⁵¹ В пользу того же положения говорит и то, что указывалось нами и выше в истории темного периода XIII–XIV вв. о киевской традиции.

⁴⁵² Известия Отделения русского языка и словесности ИАН, X, I.

⁴⁵³ Например, в его «Украинской грамматике» (I, вып. 1, стр. 48 и сл.) приводится длинный ряд текстов или южнорусских, или восходящих к ним и сохранившим черты малорусской речи XIV–XV веков. Но надо все-таки отметить, что в этом списке есть тексты, малорусское происхождение коих не установлено бесспорно.

могло дойти лишь небольшое количество старых памятников, по которым, однако, приходится строить точный, определенный вывод.

Таким образом, и с этой стороны мы должны прийти к выводу, что южная Русь не запустела, и что жизнь ее только сократилась. Последнее обстоятельство несомненно, но оно не может быть истолковано в смысле перерыва литературной традиции. Что осталось от Киевской Руси в наследство Руси южной XIV—XV вв., вопрос этот еще не решен окончательно историками литературы⁴⁵⁴ и лингвистами. Все же историки литературы дали совершенно новый материал, необходимый для решения вопроса о малорусской литературной, а вместе и народной традиции. Известно, что русская устная поэзия (в частности — былевая) в значительной степени сложилась на юге России, потом вместе с колонизацией стала переходить на северо-восток, где на дальнем севере европейской и азиатской Руси в значительной мере сохраняется и до сих пор. Возникает вопрос, в каком положении оказывается эта старорусская словесность в теперешней украинской словесности? Погодин говорил, что киевские «старинны» о богатырях найдены лишь на севере, в области великорусской (что и было совершенно правильно); но это обстоятельство, по Погдину, свидетельствует о том, что представителями, слагателями «старин» (по старой терминологии «былин») было великорусское племя, а не малорусское, в среде которого мы былин не знаем; а великорусское племя — потомок старокиевского; отсюда получается, для Погодина, новое подтверждение его мысли о неродственности малоруссов со старокиевской Русью и о великоруссах, как о прямых и единственных наследниках Киевской Руси. Но изыскания А. Н. Веселовского, Н. П. Дашкевича, М. Е. Халанского и других⁴⁵⁵ в наше время показали, что здесь мы имеем дело не с отсутствием былевого старого эпоса на юге, а лишь с сильным затемнением, изменением той же традиции былевого старого общерусского эпоса. Остатки эпоса, по исследованию Веселовского, мы констатируем до сих пор и на юге Руси: мы их находим в сказках, бытовых песнях, в преданиях уже в XII в., закрепленных отчасти письменностью, живых и до сих пор в устах малорусского народа. Таким образом, и здесь устанавливается невозможность отрицания связи между старым южнорусским, малорусским племенем, с одной стороны, и северо-великорусским — с другой.

Следовательно, имея перед собой московскую литературу, северо-восточную, великорусскую по языку, и рядом с ней литературу юго-западную (западнорусское племя отдельной литературы создать не успело), малорусскую по языку, мы должны смотреть на ту и другую как на близкородственные, с точки зрения общерусского языка, как выросшие на основах одной древней литературы киевского периода, но в то же время не тождественные, но и не противоположные одна другой, а лишь различно развившие эту общую основу в зависимости от различия условий жизни на северо-востоке и на юго-западе.

⁴⁵⁴ Историки малорусской литературы (И. Я. Франко, Ефремов) обычно перечисляют в качестве таких памятников памятники киевского времени, но не касаются их дальнейшей истории на юге России.

⁴⁵⁵ Главный и наиболее важный в этом отношении труд А. Веселовского, Южнорусские былины (Сборник Отделения русского языка и словесности АН, т. 22 и 36).

БЕЛОРУССКАЯ НАРОДНОСТЬ

То же в значительной степени приходится наблюдать по отношению к другим остаткам киевского племени, которое положило начало отдельным говорам белорусским, составляющим теперь отдельную ветвь русского языка, подобно говорам малорусским. Давно уже указывалось, что белорусское племя создано из элементов, родственных по языку великорусскому и позднему малорусскому племенам. Исследования в области истории белорусского языка, его памятников, произведенные, главным образом, Е. Ф. Карским,⁴⁵⁶ приводят к тому выводу, что первые признаки белорусского племени и языка встречаются уже в XIII и XIV вв. Затем замечается, что в области белорусских памятников и живых говоров мы встречаемся с двойственностью: типичная черта белорусских говоров — дзекание — распространена далеко не на всем пространстве этих говоров. Ряд одних белорусских говоров не имеет никаких признаков малорусских черт, сохраняя, однако, дзеканье, другой — дает черты, родственные великорусским говорам — аканье, которое обнимает, однако, все белорусские говоры; то есть некоторые говоры представляют отдельные черты, аналогичные с великорусским, некоторые же дают черты, родственные малорусским говорам. Все это показывает, что в составе белорусского племени, как и в составе его говоров, были элементы, которые нам известны теперь как великорусские и малорусские. Судя же по памятникам белорусской речи XIII–XIV вв., мы вправе предполагать, что и белорусское наречие, если и испытало на себе влияние, и может быть давнее, говоров, которые дали впоследствии великорусские и малорусские, точно так же восходит к древнерусским говорам (повидимому, к так называемым среднерусским) и так же, как малорусские, стоит в связи с древнекиевским племенем и его культурой.

Представляя себе так историю образования существующих теперь наречий русского языка на основании лингвистических данных, мы найдем ей объяснение и в данных политической истории и истории литературы. Если же мы так строим историю этих наречий, то и вопрос о малорусской и белорусской литературе переносится на другую почву: мы должны ставить вопрос не о праве украинской литературы на существование, не о том, есть ли она прямой потомок Киевской Руси X–XI вв., но о том, как сложилось малорусское племя, и почему оно является к XVI в. с известной уже определившейся своей физиономией.

Дело в результате целого ряда исследований представляется нам теперь в таком виде. После татарского ига, когда политический центр Руси передвигается окончательно на северо-восток, понижаются культура и работоспособность южнорусского племени, оставшегося в значительной части на своем месте на Днепре. Оно, несмотря на ряд нашествий, все-таки пережило этот погром, сгруппировавшись в более тихих уголках, частью отодвигаясь вверх по Днепру. Потом, с ослаблением внешней опасности, оно снова начинает развиваться путем ассимиляции с другими племенами, притекавшими

⁴⁵⁶ См. его большой труд: «Белорусы» (Варшава, 1903–1912), т. I и II (части 1, 2, 3), III (ч. 1 и 2 — М., 1915 и Петроград, 1921).

сюда для поселения, главным образом с запада (из Галицкой Руси, менее Киевской пострадавшей от татар и рано уже теснимой племенем польским). При изменившейся политической группировке изменились и условия, а стало быть, и результаты развития русского племени на юге России. История показывает, что южная Русь, оторванная от северо-восточной, в разбираемую эпоху становится в иные культурные отношения к соседям, нежели стояла Киевская Русь. Устанавливаются у нее более тесные отношения с Литовской Русью (среднерусское племя), такой же наследницей Киевской Руси, как и северо-восток, и Польшей. Отношение южной Руси и к северо-западной — Галицкой — становится также иным. Центр на Волыни основан быть не мог, несмотря на временное возвышение Галицкого княжества, так как в шестидесятых годах XVI в. Галицкая и Волынская Русь фактически уже присоединены к Польше. Несомненно, отношения соседские и племенные вели к тому, что необходимо должны были выработаться иные культурные типы на юге Руси, нежели они выработались на северо-востоке, где действовали свои, местные же условия. Действительно, это южнорусское, теперь малорусское племя своими отличительными чертами представляет при новом своем выступлении в истории нечто своеобразное. Таким образом, история южной Руси должна была развиваться отлично от истории северо-восточной Руси: обе они прожили ряд веков в совершенно различных условиях.

Изучение этих условий даст нам возможность получить правильное представление о малорусском и белорусском племенах, сложившихся к XVI в. уже в определенную форму. Таким образом, подходить к вопросу о взаимоотношении между двумя литературами, юго-западной и московской, с точки зрения непосредственного преемства той или иной от Киевской Руси не дают нам права научные данные языка и другие общественно-политические факты; обе они, повторим, в равной степени наследницы Киева, но различно использовавшие это наследие. Правильнее будет, поэтому, ставить вопрос об истории малорусской и белорусской народности в связи с ее же прошлым.

Смотря на этот вопрос с объективной точки зрения, мы убеждаемся, что малорусское племя в XVI в., как и другие племена, представляет собой уже сложную картину развития, основанную на взаимоотношении различных элементов. В числе их играет большую роль южнорусское племя киевского периода. Остатки последнего, которые перенесли эпоху погрома и которые продолжали развиваться, сохранили оставшуюся от того времени литературу, свою народность, язык. Этим объясняется то, что и в малорусском языке и поздней сравнительно малорусской литературе мы находим данные, восходящие к киевскому периоду. Но при всем том мы констатируем факт, что некоторая часть элементов киевского периода оказалась сохраненной не малорусским племенем, а великорусским. Это обстоятельство еще раз доказывает ту связь, которая существовала между этими племенами. Причины утраты элементов киевского периода малорусским племенем были следующие: 1) под влиянием переселения на северо-восток, борьбы со «степью», население южного края редело, отрешалось от мирной жизни, а за этим следовало и ослабление культурных старых элементов; 2) ослабленные таким образом остатки южнорусского племени киевского

периода переживают ряд новых изменений под влиянием посторонних, позднее вошедших в жизнь элементов, которые исторически, политически и этически содействовали видоизменению основ, носителями которых должно было быть южнорусское племя, но до полной утраты этих основ дело не дошло. Эти причины находят оправдание и в истории литературы. В первое время татарщины мы замечаем уплотнение населения на Волыни, около Галича и на Буковине и, по-видимому, разрежение в области Приднепровья: известия о Киевщине становятся реже, о Галичине чаще. В позднейшее время (приблизительно в XV в.) замечается малорусское племя опять около Днепра и далее на восток, в местностях нынешней Черниговской и Полтавской губерний. В XV и XVI вв. главным центром являются местности, лежащие по эту сторону Днепра (на восток от него). В Полтавской и Черниговской губернии состав населения будет иной, чем в областях среднего Заднепровья: здесь, в Черниговской, рядом с южнорусскими присутствуют элементы западнорусские (белорусы); в некоторых белорусских говорах настоящего времени замечается, в свою очередь, связь с малорусскими говорами. Это показывает, что население этих местностей представляет также элементы старого малорусского племени, оставившего в этом след своего здесь пребывания и смешения с предками теперешних белорусов. В Полтавской губернии, рядом с остатками киевского племени, мы видим такие особенности говоров, которые объединяют этот говор с говорами теперешних жителей Галиции и Буковины; здесь дело надо представлять приблизительно так: когда условия жизни в Полтавщине улучшились, население двинулось по направлению с севера на юго-восток, из-за Днепра, увлекая с собой и ту часть населения, которая считала Галич и Волынь своей родиной, но ранее уже стала передвигаться в киевское Приднепровье. Таким образом, получалось смешение старинных говоров, южно-малорусских и восточно-малорусских, которое мы видим и в настоящее время. Итак, малорусское племя в своих диалектах представляет остаток киевского племени, а частью населения Галича и Волыни, а киевское племя (старое южное и часть среднего) связано с белорусским, частью на почве среднерусского старого племени, частью в силу позднейших скрещений. Когда эти племена ассимилировались, то естественно должна была получиться форма, не тождественная с формой племени старой Киевской Руси. Этим изменением создание малорусского племени не ограничилось. В создании принимают участие и другие элементы. Мы констатируем связь в языке малорусского племени с соседним племенем, польским. Правда, это влияние — результат культурных воздействий более позднего времени, нежели время образования самого малорусского говора, и оно не было особенно глубоко, так как это был элемент уже не близко родственник. Сюда относится появление особенностей в словаре малорусского языка, как выражение влияния иной культуры; оно сказалось в ряде полонизмов, а в области литературы — в некоторой общности сюжетов народной поэзии и ее форм, в складе жизни, в бытовых особенностях и т. п. Объяснение этого влияния — в истории малорусского края: малорусское племя, когда его связь со старым Киевом становится все более слабой, развивается под постепенно усиливающимся политическим влиянием Польши. И действительно, если

мы заглянем в политическую историю южной Руси после татарского погрома, то увидим, что иначе и быть не могло.

Когда Киев стал падать, роль его перешла на время XIII–XIV веков к Галичу и Волыни, выдвигается сперва Владимир (Волынский), а затем Львов. При наступлении татарского погрома центр государства уже оказался на северо-востоке русского племени, где слагалась новая своеобразная великорусская народность, также на основе киевской, но со своими особенностями (Суздаль, Москва). На юге в это время важную роль получает Литва (в основе — среднерусская группа русских племен киевского времени), раньше уже подвергавшаяся сильному влиянию Киева, и затем Польша. Впоследствии, когда происходят осложнения в отношениях Польши, Литвы и северо-восточной Руси, когда сказалось тяготение Литвы к востоку, снова приобретает значение культурного центра Киев; но это уже были XVI–XVII вв. Оказалось, что среднерусское племя (киевского времени) исполнило свою культурную миссию в XIV, XV и XVI вв. и на юго-западе Руси. История княжеств Полоцкого и Смоленского, центров среднерусского племени, нам знакома по тем поводам, когда князья этих княжеств принимали участие в общерусских событиях. Когда же Киев потерял значение, перед нами встает новое готовое племя — белорусское, которое имело центр в Вильне. Хотя там и господствовало политически племя литовское (не славянское), но оно в культурном отношении в значительной степени ассимилировалось с русским — именно, с белорусским. Культура Литовского княжества в сущности была культурой русской, киевской по происхождению. Далее, в XIV в., когда Литва, будучи тогда еще не христианской, приняла православие, то ясно сказалось, что здесь было сильно влияние русское, шедшее издавна с юга. Поэтому первые памятники белорусского наречия стоят в связи с литературой киевско-русской. Таким образом, к XIV в. сложилась новая целая культурная область, которая прежде не могла заявить о себе и стала заявлять только тогда, когда условия стали благоприятствовать этому. Это русское племя старалось принять на себя функции Киевской Руси; поэтому Литва вступила во враждебные отношения к Москве, претендовавшей (и более успешно) на ту же роль: XIV и XV вв. — века борьбы Литвы и Московской Руси. Литва как государство русское, унаследовавшее также киевскую традицию, предъявляла претензию на руководящую роль, которая раньше принадлежала Киеву: Ольгерд, Ягайло ставили своей целью политическое освобождение Литвы от влияния Москвы и обладание Киевом. Они хотели привлечь к себе те русские области, которые неохотно подчинялись Москве с ее новыми политическими вкусами. Этим-то и объясняются сношения Литвы с Новгородом, Псковом, Тверью и прочими в эпоху особенно интенсивного развития объединительной политики Москвы, уже сознающей себя общерусским центром и стремившейся фактически стать им.

Таким образом, в литовско-русском государстве мы имеем перед собой русское государство, которое преследовало те же племенные и государственные задачи, унаследованные от Киева; только исполнение задач было иное, нежели в Москве. Обособление южной и западной Руси от Руси восточной изменило и отношения к соседям: к Москве и Польше. История показывает, каковы были отношения между Литвой и Польшей. Последняя стремилась

к расширению своих владений и к захвату русских областей. Это в начале борьбы Польше удастся отчасти сделать. Казимир IV захватил часть русских областей, тянувшихся к литовско-русскому государству: так, он занял Галич и Волынь. Однако литовско-русское государство оказалось не таким слабым, как его представляли в Польше. Отношения между Литвой и Польшей изменяются. Польша, не будучи в состоянии вполне подчинить себе племена белорусское и малорусское, перешла к политической, персональной унии, то есть произошло не завоевание, а политическое объединение, хоть и с явным преобладанием Польши как ядра объединенного польско-литовского государства. Однако Польша не оставляла своих исконных задач: она стремилась к созданию однородного по составу государства, стремясь подчинить себе южно- и западнорусские области, если не прямо политически, то культурно и национально. Эти стремления начали уже осуществляться с XV в. и доходят до нового времени. Все это не прошло бесследно в истории малорусского и белорусского племен: многое они усвоили из польской культуры. Только что намеченные отношения и обуславливали до некоторой степени этническую физиономию малорусского и белорусского племени. Ими объясняются отношения, с которыми нам придется считаться в первой половине XVII в. В XVI и XVII вв. закончился процесс в истории сложения малорусского племени, что затем обусловило все последующее и установило определенные отношения между великорусским и малорусским племенами.

В XVI в. малорусское племя представляет, таким образом, уже сложившуюся определенную этническую единицу, которая имела определенные отношения к соседям — Польше и Московскому государству. Раз малорусское племя входило в состав Польши (которая хотела его ассимилировать себе), то становится ясным, в чем выражались эти отношения. Польша стремится подчинить себе русские области в отношении культуры, религии и языка. Она начала борьбу на почве религиозной и чисто народной; и действительно, с конца XV в., а затем в течение XVI и XVII вв., мы видим борьбу в объединенном польско-русском государстве, которая является борьбой национального и религиозного характера; для малорусского племени (которое получает преобладание над белорусским и берет на себя все выполнение задачи) борьба эта выражается в защите своей национальности и религии. Характер этой борьбы очень важен и для общерусской литературы. Суть этой борьбы заключается в следующем: Польша, рано принявшая западное христианство, и примыкает к западному христианству; вместе с христианством в Польше получают значение и элементы культуры западно-католической. Национальная борьба там, где она возникала (ср. чехо-моравов, немцев в эпоху Кирилла, позднее гуситство), еще в средние века принимала естественно характер религиозный. Так было и у нас на Руси в движениях XIV и XV вв., когда борьба, по смыслу широкообщественная, выразилась прежде всего в религиозных отношениях, отлилась в форму борьбы чисто религиозной. Так было и в Польше, в ее отношениях к литовской и южной Руси: раз начиналась борьба национальная (а при государственных задачах Польши она и была таковой, хотя и не сознавалась отчетливо), то она должна была сказаться в области религиозной, и наоборот, борьба религиозная становилась национальной. Это тотчас обнаружилось в борьбе между русским

православным населением и католической Польшей, стремящейся ассимилировать себе соседние области. Ассимиляцию эту нужно понимать так: если достигалось единство в религиозном отношении, то скоро достигалось единство и в этническом отношении, и наоборот: единство в этническом отношении превращалось в единство религиозное; при этом религиозное объединение стояло впереди в сознании у поляков. Как только состоялась политическая уния между Польшей и Литовской Русью, первым условием со стороны Польши было принятие Ягайлом католицизма, допущение пропаганды католичества между белорусским и малорусским населением. Католическая религия фактически становилась господствующей, дающей все государственные права, хотя теоретически признавались эти права и за православием; вся последующая борьба с малорусским и белорусским элементами рисуется для Польши в виде борьбы господствующей католической церкви с отщепенцами (диссидентами). Иначе, разумеется, понимали свои права эти «диссиденты». Вот основная черта, характеризующая этот период. Одних военных, правительственно-административных сил (как и у нас в борьбе с жидовствующими) оказалось уже недостаточно: нужны иные средства для борьбы — именно, средства культурные. Польша после тяжелых для нее казацких войн убедилась в этом и начинает применять не грубую материальную силу, против которой русское население с успехом выдвигает народ и казачество, а научную полемику против православия и протестантизма, проникшего уже с Запада и пользовавшегося успехом среди и русского населения, и наиболее либеральной части польского. В Польше возникают иезуитские школы. Значительная часть русской аристократии путем польской школы постепенно культурно объединяется с Польшей, а через нее — и с католичеством. Это было значительным, хотя и временным, успехом Польши в ее борьбе с русским населением и косвенно с Москвой, к которой, как к единой и единоплеменной и близкой по своему культурному прошлому, инстинктивно тянет русское население юго-запада Руси. Однако борьба эта не достигла благоприятного для поляков результата. Через самих католиков был указан и для русских путь ведения борьбы, благоприятное время для нее Польшей было упущено; военная борьба не прошла бесследно для русского населения: эта борьба вызвала русское возрождение также с религиозно-национальной окраской. Возникают и на юго-западе Руси школы. В юго-западной Руси отношения между знатью и народом были другими, чем в Польше: русская аристократия стояла к нему ближе. В юго-западной Руси начинают все живее чувствовать свою связь с единой массой и с единой Москвой. И Москва понимает это и старается эксплуатировать это чувство в свою пользу. Иваны III и IV убежденно считают себя наследниками Киева, как преемники власти киевских князей, стремятся к воссоединению всех элементов, отвергнутых когда-то от остальной (то есть северо-восточной) Руси. Связь Литвы и Малой Руси с Москвой становится все теснее. Это сознание оказывает услугу для поддержания национального самосознания и на юго-западе. Таким образом, на этой почве, религиозной и национальной, создаются главные отношения между южной Русью, Литвой, борющимися за свою национальность и православную культуру, и Польшей и Московской Русью.

НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ БОРЬБА

Культурная борьба против чужой народности, чуждой исторически религии создала своеобразную культуру в южной Руси. Юго-западная Русь по своему географическому положению и отношениям к Польше быстрее увлекается элементами Запада, чем Русь восточная. Этим и объясняется, почему южная Русь является передаточным пунктом между Западом и Русью Московской. Западнорусская среда, как близко родственная, была удобна для переработки западных влияний применительно к потребностям жизни восточной Руси, так как она сама делала шаг вперед сравнительно с этой Русью.

Несомненно, борьба религиозно-национальная с народностью, выше ее стоящей в развитии, давала южной Руси культурное преимущество перед северо-востоком, имевшим дело преимущественно с инородцами востока, и большее сравнительно с ним национальное самосознание. Русская народность в значительной степени сохранила на юго-западе свою самобытность в своих основах, национальный же характер борьбы заставил быть чуткими и в усвоении чужой культуры. В XVI веке создается, таким образом, здесь культура, подобная западноевропейской, но ассимилированная на почве не католической, а православной. Это подтверждается фактами: в религиозном отношении в XV в. единство русского народа было нарушено: Литовская Русь по политическим мотивам добивается разделения русской митрополии, отдельной митрополии для Киева и всего юго-запада. Церковная независимость от Москвы давала возможность Литве сохранить более тесную связь, нежели то было в Москве, с константинопольским патриархом, опираться на авторитет и помощь которого ввиду агрессивной политики католической Польши было делом для православной юго-западной Руси необходимым, тогда как Москва все более и более освобождается от этой связи и зависимости. Патриарх цареградский соглашался на отделение литовско-русской церкви от общерусской (московской) под условием сохранения подчинения литовско-русской церкви ему непосредственно и сохранения связи с ним. На этой почве поддерживается и византийское влияние на юго-западе, когда-то легшее в основу русской культуры. Если северо-восточная Русь освобождается от зависимости константинопольского патриарха, то южная Русь в своей борьбе с Польшей сама ищет поддержки в Константинополе. Патриарх в государственном смысле независим от Польши, но сохраняет в ней свои права и власть как глава русской церкви — положение выгодное. Этим и объясняется, почему в Московской Руси при вступлении ее вновь в связь с южной Русью начинается опять прилив византийского влияния: теперь сношения греков с Москвой становятся легче опять-таки через южную Русь. С этим обстоятельством нам и придется иметь дело при обзоре литературы второй половины XVII в. Таким образом, история юго-западной Руси приобретает немаловажное значение и для северо-востока, а с ним и для всего русского племени. Поэтому ознакомление с тем, что происходило в литературе юго-западной Руси в XVI и XVII вв. необходимо для понимания всей русской литературы этого времени.

ГУСИТСТВО И ПРОТЕСТАНТИЗМ

В культурно-религиозной борьбе, начавшейся в польско-литовско-русском государстве, важно предварительно отметить для понимания литературного движения еще некоторые элементы сверх указанных.

Одним из важных по своим последствиям факторов этой религиозной и национальной борьбы были отзвуки религиозного движения, развившегося на Западе в связи с гуситством и протестантизмом. Протестующие против католицизма на Западе «чешские братья» появляются и в польско-литовском государстве.⁴⁵⁷ Эти протестанты, потомки гуситов, представители реформации разных толков, по положению относительно католиков сближаются, естественно, с домашними протестантами, то есть теми русскими православными, которые защищали свое православие и вместе с ним и политическую и национальную свободу: их сближает общий враг — католицизм — и общая тенденция борьбы — ее национальный характер. Как и в Литовской Руси, и на Западе религиозная борьба гуситов, требовавших реформы католицизма, решившихся на отделение от Рима в случае неудачи, борьба религиозная, тесно слилась с национальной — борьбой чешской народности с немецкой. Правда, прямого союза между православными и пришлым протестантским элементом в западной Руси мы не замечаем; однако с косвенным влиянием этого элемента на почве борьбы православного русского общества мы должны все-таки считаться. Можно поднимать вопрос о влиянии протестантов того или другого направления (например, антитринитариев, представители которых заметны были и в среде русской и польской аристократии того времени); но эта сторона вопроса чисто религиозная, и место ее — в истории религиозной мысли; для нас, изучающих историю литературы XVI–XVII вв. на юго-западе, важного значения не имеет в данном случае эта сторона: из борьбы между католицизмом и западными протестантами православная часть населения извлекла отчасти методы борьбы, познакомилась с теми средствами, которые применялись в этой борьбе протестантами, отчасти нашла подтверждение своим взглядам, слагавшимся неволью, как результат этой борьбы. Принципом, объединившим русских и пришлые элементы, был принцип национальный; национальные идеи для тех и других тесно сливаются с идеями религиозными. Это мы еще видели в самом гуситстве. Эта чуткость и внимание к своему национальному имели своим последствием заботу о популяризации своих религиозных воззрений, ознакомление народных масс с источниками верования непосредственно; а для этого необходимо было приблизиться к мирозерцанию масс, к их речи, чтобы быть им понятными, доступными. Эти взгляды и внимательное отношение к народу и народности перенесены были западными протестантами в Польшу и на Русь, где для их восприятия отчасти была уже подготовлена почва местными условиями. Православные близко стали к ним в отношении формулировки своих требований.

⁴⁵⁷ К числу их принадлежал, если припомним, и тот Я. Рокита, против которого полемизировал Иван Грозный, когда Рокита пришел в Москву искать покровительства и прибежища себе и своим единоверцам.

Они требуют так же, как гуситы, свободы веры, самостоятельности для русского духовенства, невмешательства польского правительства и католического духовенства в их церковную и частную жизнь, общедоступности священного писания и пр. Все это, как мы видим, имело место и в гуситстве, которое, таким образом, дало образчик и православным, поддерживавшим их национальные и религиозные стремления.

БРАТСТВА

Во время борьбы русские приходят к мысли использовать в интересах православия и народности те демократические учреждения, которые были здесь налицо, использовать общинное городское устройство западной Руси. Мысль эта привела к образованию на Руси «братств».

Первоначальной целью этих братств представлялось лишь самосохранение, ограждение церкви и прихожан от притеснений католичества. Это выразилось прежде всего в поддержании внешнего благолепия храмов, установлении регулярного богослужения, стремлении иметь все необходимое для материального обеспечения духовенства. Вся эта организация была вызвана течением самой жизни: католическое правительство чинило всевозможные препятствия православной церкви, запрещало строить новые храмы и даже ремонтировать старые; польские паны, действовавшие по указаниям своего правительства, всячески притесняли своих холопов и производили давление главным образом на православных священников, считая себя господами и церкви, выстроенной на их земле. Своего презрения к православной церкви католики не скрывали, указывая на бедность православных церквей сравнительно с поддерживаемыми правительством костелами, низость уровня образования православного духовенства сравнительно с католическим; выставляли требования, якобы в интересах культуры, чтобы православное духовенство имело определенный ценз; в общем отдавали предпочтение католику перед православным при занятии должности и т. д. Для устранения этого гнета и были образованы церковные братства, использовавшие для этого цеховое устройство ремесленных классов. Задача их скоро стала расширяться, результат этих организаций сказался скоро: материальному гнету противопоставлен был коллективный капитал с определенным назначением, произволу — законная коллективная защита интересов церкви. Братства содержат духовенство, дают возможность прилично обставлять богослужение, снабжая церковь необходимым, ведут, как законно организованная, юридически полноправная община, процессы против захватов и насилий со стороны католиков, помогают духовенству получать лучшее образование, обучают детей и прихожан пению, образуют церковные хоры и т. д. В результате борьба ведется средствами уже более культурными. Католицизм и польское правительство, видя, что силой они ничего не могут добыть, должны изменить средства борьбы. Но все-таки еще пробуют старые средства — прямые репрессии. Но на принимаемые польским правительством походы против православной церкви и ее сторонников в крае отвечает бунтами православное казачество; века XVI, XVII отмечаются как века казачьих войн против Польши.

Вместо военной силы и походов польское правительство теперь выставляет еще новые силы, чисто культурные. Ведение этого дела берет на себя знаменитый орден иезуитов, появление которых было вызвано самими обстоятельствами жизни в Польше. Орден считал возможным применять все средства, лишь бы только они оправдывали цель. В XVI в. иезуитский орден только еще начал развиваться, почему и проявлял такую изумительную силу и энергию. Орден первое время имел своей задачей культурное воздействие в духе католицизма в Германии, охваченной реформационным движением. Отсюда стремления иезуитов направились в Польшу и Литву, где появился, как мы видели, протестантизм разных направлений. Начав с преследования протестантов, иезуиты расширили свои операции, пошли и против православных, также врагов католицизма, помогая, таким образом, и правительству в его стремлениях.

Иезуиты пускают в ход свои научные средства борьбы, средства, выработанные западной схоластикой и испытанные уже на деле. Как ловкие диалектики, они имели громадное преимущество перед русскими защитниками веры, далеко отставшими от них в познаниях и умении вести полемику, воспитанными на устарелой уже византийской схоластике. Но и эти средства, казалось бы сильные, не достигли желаемой цели. Православные, сообразив невыгоду своего положения, не принимали вызов и избегали споров, не доводя дело до открытого диспута. Тогда иезуиты делают новый шаг. Они пробуют поднять культурный уровень, как среди католиков, так и среди православных, естественно, подчиняя последних католической культуре и превращая их в конце концов в католиков. С этой стороны школа представляет для них могущественное средство. Желая быть образованными людьми, чтобы пользоваться правами, одинаковыми с католиками, многие из литовских и южнорусских граждан учатся поневоле в иноземных и иноверных школах, в том числе и школах иезуитских, так как своих в распоряжении еще не было. Те русские, которые желали бы руководить борьбой или играть в ней видную роль, естественно, чувствовали при таких обстоятельствах потребность в образовании не низшем, а таком же, как их противники. Им приходилось или ехать на запад, что не всем было возможно, или идти в католическую школу, руководимую иезуитами. В результате получалось то, что многие русские люди по окончании образования порывали связь со своим прошлым и становились сторонниками католического направления. Подобные прозелиты, которым к тому же давались преимущества, которых поощряли, становились еще более энергичными в борьбе с православием, чем сами иезуиты. Но эта неэтичная политика была на деле еще зловреднее; так, в XVI в. мы замечаем такое явление: один княжеский род делился на несколько групп: консервативную часть, оставшуюся в православии, и другую часть, ищущих спасения в сектантских увлечениях протестантизма, третья группа становилась католической, то есть в семье вносился в самую ее интимную сторону острый раскол. Так было, например, в известном роде Радзивиллов, одни члены были протестантами, другие — католиками, третьи — православными.

Школа. Образовавшиеся ранее и успешно уже обслуживавшие материальные интересы русского общества братства, поставившие сначала своей

задачей добывание средств для поддержания церкви, теперь увидели, что этого недостаточно. Русское духовенство не было в состоянии устоять против польской культуры. Это обстоятельство неминуемо должно было натолкнуть на мысль о поднятии уровня образования и в среде русского духовенства, дабы дать ему средства для активной борьбы уже в другой области. Пока братства заботились только о материальных средствах, дело клонилось к упадку; вскоре оказалось, что часть имевшихся церквей не могла уже обслуживаться соответствующим образом за недостатком духовенства, которое могло бы по культурности подняться до уровня католического прелата; а этого требовали и обстоятельства, и правительство (последнее, видя в этом требовании еще шанс в борьбе, плохо подготовленного священника не допускало, якобы в интересах достоинства самой церкви). Православная церковь стала похожа на обездоленную падчерицу. Братства, чувствуя это, делают новый шаг: заботятся теперь не только об экономической стороне, но решают обратить внимание и на культурную сторону в своей деятельности. В этом стремлении братствам оказали значительную моральную и активную поддержку константинопольский патриарх и Московская Русь, оба одинаково заинтересованные в поддержке православия в юго-западной Руси. На этой почве происходит попытка договора между двумя половинами русского племени — восточной и западной. Братства, придя к мысли поднять, или лучше сказать, создать новую православную культуру, обращаются за помощью к правительству Московской Руси. Последнее в деле принимает горячее участие, так как думает использовать это в интересах своей программы на пути к присоединению Литвы и южной Руси к Москве. Константинопольский патриарх не менее Москвы был заинтересован в этом деле, потому что Московская Русь уже фактически отделилась от него: надо было спасать оставшееся. Чтобы понять роль византийского патриарха как лица не только с религиозной точки зрения, но и с материальной стороны заинтересованного в этом деле, нужно сделать маленькое отступление. Процесс развития наших отношений к византийскому патриарху в московский период представляет процесс постепенного освобождения русской церкви от зависимости от Византии. По мере того как Московская Русь начинает жить собственной жизнью, она все более и более начинает чувствовать свою самостоятельность, как в политическом, так и в церковном отношениях. Отделение русской митрополии идет быстро потому еще, что ему способствует положение самого константинопольского патриарха. В рассматриваемое время (XIV—XV вв.) константинопольский патриарх и сама Византия начинают заметно клониться к упадку. Ослабление сил Византии отразилось и на ослаблении влияния патриарха. За Русью идут в смысле отделения от константинопольского патриарха Болгария, Сербия и другие государства Балканского полуострова. В XV в. стремления Византии по отношению к Руси сводятся к тому, чтобы поддержать дольше хотя бы видимое главенство, которое было важно для Византии, оскудевающей и в материальном отношении. Когда со стороны Руси был сделан решительный шаг к отделению, византийский патриарх не мог вернуть ее к старому порядку вещей. Шаг этот был под-сказан нашей политической жизнью. Русская территория распадалась

в XV в. на две части, северо-восточную и юго-западную, долгое время находившиеся друг с другом в остром антагонизме на почве литовско-московских отношений XIV–XV вв. Политическое разделение русского племени повело неминуемо и к разделению митрополии в XIV в., ставшему фактом в XV в. Константинопольский патриарх не мог противостоять начавшемуся разделению и находился в крайне щекотливом положении. Для него ясна была опасность лишиться русской митрополии, но ясна была и невозможность предотвратить это разделение, и он решает вести двойную игру. Он назначает митрополита (с титулом Киевского и всея Руси) то в Литву, то в Москву. Но игра эта не могла привести к хорошим результатам. Литовская Русь решила во что бы то ни стало покончить с этим вопросом. Ольгерд Литовский входит в стачку с Казимиром Польским и под угрозой выбрать себе католического митрополита убеждает константинопольского патриарха назначить в Литву особого митрополита, не обращая внимания на главенство Московской Руси в церковном отношении. Но польско-литовское государство нарушило свои обещания, обязавшись при этом вполне сохранить свободу вероисповедания, не притеснять православных русских. Теперь Польша и Литва окончательно стараются «окатоличить» «ополячить» местное население. Была уже подготовлена Брестская уния (1596), то есть подчинение края в духовном отношении Риму, стало быть, католицизму. Таким образом, опасность была близка. Константинопольский патриарх не мог не заметить ее; поэтому он и заявляет себя энергично союзником «братств», считая себя совершенно основательно главой юго-западной русской церкви; но в то же время, как живущий в Константинополе, он недостижим для давления католической Польши и умеет, таким образом, использовать свое положение в интересах сохранения за собой влияния и власти в юго-западной Руси. Он даже предпринимает путешествие на место открытия братства во Львов. Это братство было первым научно-общественным в юго-западной Руси. Основание ему положено было самим патриархом Иеремией. Мало того, патриарх высказывает гласно желание, чтобы программа школ, открываемых братствами, соответствовала целям; он указывает путь, идя которым можно было бы соперничать с католическими школами — путь усвоения западной науки, но переведенной, так сказать, на «православный язык»; основы науки те же, но они должны быть очищены от специфически католической тенденции, а если тенденция необходима, то должна быть противокатолической, православной. Подобно братству, открытому во Львове (1591), открываются братства со школами и в других городах: Киеве, Остроге, Вильне, Владимире-Волынском, Луцке и пр. Братства начинают теперь энергично заботиться об образовании духовенства, о воспитании молодых людей в строго православном духе. Этим достигалась и та цель, что лица, получившие образование, лишались повода отказаться от участия в борьбе. Этим деятельность братств не могла ограничиться; они становятся не только центрами культуры вообще, но и литературы. Из этой-то деятельности братств и нарождается та юго-западная полемическая и церковно-светская литература, которая сослужила великую службу для национального дела на юго-западе, а также и для Московской Руси.

Второй путь, поддерживавший юго-западную Русь в ее тяжелой борьбе, — содействие московского правительства, а также приток на запад Руси деятелей с востока Руси. Исходной точкой правительства было желание политического объединения. И действительно, несмотря на отрицательное отношение к Литовской Руси как правительственной организации, московское правительство старается привлечь ее население на свою сторону, удовлетворяя его нужды, поскольку они касались духовной культуры: мы знаем несколько случаев, когда московское правительство снабжало Литву и деньгами, и книгами. Все это показывает, что именно на культурной почве и подготавливалось то соединение, которое совершилось в значительной своей доле во второй половине XVII в.

Таким образом, мы замечаем, что в литературе западной Руси образовалось два направления: усиленное течение византийское (может быть, отчасти, южнославянское) и течение московское. Оба они обнимались третьим, которому они служили, — западным, национально-православным. Таковы внешние условия, при которых развивалась юго-западная русская литература.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Более подробное изложение истории этих условий и связанной с ними литературы см. у *М. Грушевского*, *Культурно-национальный рух на Украине в XVI–XVII вици* (Киев, 1912). Издание популярно по изложению, богато иллюстрировано. Для более обстоятельного ознакомления с тем же можно рекомендовать хороший коллективный труд «Украинский народ в его прошлом и настоящем» — два богато иллюстрированных больших тома (СПб., 1914 и 1916).



ЛИТЕРАТУРНОЕ ДВИЖЕНИЕ XVI—XVII вв.

В чем выразилось развитие его в XVI—XVII вв.? Прежде всего мы видим, что эта литература имела характер полемический (что естественно вытекает из условий ее возникновения) и принимала постепенно характер народный. Кроме того, эта литература носила на себе религиозный характер восточной литературы: частью литературы киевского периода, частью московского. Наряду с восточным характером эта литература не чужда и западного, так как она должна была противодействовать западному же по характеру движению против нее — католическо-польскому. Несомненно, заметно также, что в юго-западной Руси XVI—XVII вв. довольно сильно была развита литература, выросшая под влиянием Запада и в меньшей степени литература восточная, византийско-московская. Если мы примем это во внимание, то нам станут понятны памятники этого времени. В них мы увидим выражение то той, то другой черты.

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ НА НАРОДНОМ ЯЗЫКЕ

В конце XV в., когда Московская Русь о народности еще не имела понятия, заменяя ее идеей государственной, в юго-западной литературе мы видим уже националистическое направление. Мы видим такие факты, как новые переводы священного писания, сделанные не на церковно-славянский язык, а на простонародную живую русскую речь. Появились белорусские, или западнорусские, переводы Псалтири, переводы, сделанные не для церковного употребления, а для других целей: для церкви переводы на простой, народный язык, очевидно, не были необходимостью. Сама церковь, как прежде, так и теперь не решалась заменить традиционный церковно-славянский язык русским языком, не имеющим в глазах молящихся такого важного священного характера, как язык церковно-славянский. Переводы эти возникли явно под влиянием лиц, уже почувствовавших роль родного языка в деле понимания и усвоения меры, может быть, натолкнутых на эту мысль выходцами с Запада — протестантами. Таким

образом, в переводе Псалтири мы видим памятник, который явился выражением националистических стремлений.⁴⁵⁹

Другие памятники⁴⁶⁰ этого времени отмечены тем же характером. Такие же черты мы встречаем в оригинальных памятниках, которые вышли преимущественно из среды западнорусских православных братств во второй половине XVI в., из кружка Острожского, князя Курбского, старца Артемия и других деятелей того времени.

В тех же национально-религиозных целях и в южной Руси предпринимаются и частные переводы священного писания на народный живой язык, кроме указанного выше западнорусского перевода Псалтири, нашедшего себе распространение и на юге. Так, на юге Руси в это время появляется ряд переводов простых Евангелий, Евангелий толковых, отдельных библейских книг (например, «Песни песней»). Переводы эти, правда, не могут считаться целиком памятниками речи того времени, но они все-таки давали возможность плохо уже понимающим церковно-славянский язык понимать содержание книг священного писания. Появившийся, например, в это время перевод Евангелия, сохраненный Пересопницкой рукописью (последнее время принадлежала Полтавской духовной семинарии) отличается обилием живых народных элементов, заменой старых форм новыми, живыми. Это Евангелие дает возможность судить и о том, чем была русская речь на юго-западе Руси в то время.⁴⁶¹ В памятниках этого времени мы видим, что украинский элемент в XVI в. уже резко выражен в литературе. Кроме того, эта речь характеризуется и с другой стороны: в ней мы видим влияние польской речи, влияние, сказывающееся, главным образом, в словарном отношении, реже в формах.

Другие памятники были более консервативны, менее годились для живой речи. На основании этих памятников мы получаем факты, сходные с теми, с которыми имеем дело в северо-восточной литературе.

Таким образом, мы присутствуем в XVI в., изучая юго-западную литературу, при факте огромной важности: начинает образовываться новый литературный язык, как живой. На северо-востоке мы долго такого языка не замечаем. Причиной этому служат многие условия истории края, отличные от юга. Литература юго-западной Руси делится, таким образом, на две группы, из которых одна тяготела к северо-востоку, стало быть, была более консервативна, другая же была более либеральна — стремилась оживить старый литературный язык.

Такие деятели, как князья Курбский, Острожские и другие вполне сознательно относились к вопросу о литературном языке. Они указывали на связь между языком памятника и его назначением, степенью его распространения в публике. Сами они пишут и издают книги на двух языках: на

⁴⁵⁹ Подробнее: *Е. Ф. Карский*, *Западнорусские переводы Псалтири*. Варшава, 1896, главным образом стр. 1–19.

⁴⁶⁰ О них см. *П. В. Владимиров*, *Франциск Скорина* (СПб., 1888), в частности, стр. 200–219 (гл. 4), а также *Е. Ф. Карского*, *Белорусы*, III, 2 (СПб., 1921), стр. 17–40.

⁴⁶¹ О нем есть и специальная литература; таковы статьи *А. С. Грузинского*: *Пересопницкое Евангелие как памятник искусства эпохи Возрождения в южной России в XVI веке* (Киев, 1911), *Критические и палеографические заметки о Пересопницкой рукописи* (*Журнал Министерства народного образования*, 1911); *П. И. Житецкого*, *Пересопницкое Евангелие* (*Труды V киевского археологического съезда*); здесь ряд текстов из этого Евангелия.

церковно-славянском — книги духовные, для церковного употребления, на народном живом языке — те же книги духовные, а также и памятники другого рода, но уже для распространения в массах. Острожские, кроме того, прямо допускают ряд памятников на языке польском для группы русских, для которой польский язык стал более понятным и привычным в обиходе в силу их образования, среды, положения (главным образом в русских аристократических кругах). Теперь в юго-западной Руси литература впервые становится органом в общественной жизни, получает общественное значение.

Такая практическая сторона литературы повлияла и на ее содержание. В ней отмечаются также два направления: в одном произведения касаются по преимуществу злобы дня, другое же направление выразилось в создании фундамента, на котором прочнее могла себя чувствовать русская народность. Первое направление — литература боевая — должна была, естественно, скорее и глубже проникнуться западным влиянием в борьбе с польской западной же культурой: потому она и несла в себе в большей степени и элемент народный. Насколько в этой ветви литературы заметно это стремление, видно из тех памятников, которые появились в это время. Так, «Киевский патерик» в начале XVII в. получил новую редакцию, заключавшуюся не в изменении содержания, а в переработке, в применении к потребностям данного времени. Он переделывается на русский и польский языки. То же случилось и с «Учительным Евангелием». Старый текст «Учительного Евангелия», состоявший в истолковании дневных Евангелий, подвергается переработке со стороны языка и содержания. Сюда же включаются так называемые «приклады» — увещания, наставления. Далее следует ряд уже прямо полемических произведений юго-западной литературы, именно, произведений ученых юго-западных школ, во главе которых стала школа киевская.

ЛИТЕРАТУРА ПОЛЕМИЧЕСКАЯ

Эта полемико-богословская литература по форме и по назначению распадается, в свою очередь, на две большие группы: с одной стороны стоят богословские научные трактаты, большей частью направленные против подобных же трактатов католического ученого духовенства, с другой — живая проповедь, построенная по правилам уже западной риторики, назначавшаяся вместе с популярной литературой для широких масс православного населения. В первой группе к числу наиболее крупных по своим научным достоинствам должна быть отнесена, например, «Палинодия» Захария Копыстенского (около 1620 г.),⁴⁶² направленная против иезуита Крезвы, стремившегося исторически оправдать Брестскую унию: это один из лучших трактатов в защиту православия и против унии за это время. Захарии же принадлежит «Книга о вере», также имеющая полемическое назначение — против протестантов. Рядом с Захарией должен быть поставлен неизвестный (скрывший свое имя под псевдонимом Христофора Филалета) автор «Апокрисиса, альбо

⁴⁶² Целиком напечатана в «Русской исторической библиотеке» (т. IV, СПб., 1878).

отповеди на книжки о соборе Берестейском»: ⁴⁶³ здесь автор полемизирует удачно не только против яркого защитника унии знаменитого Петра Скарги, книга которого «Собор Берестейский и оборона Берестейского собора» и имеется главным образом в виду автором «Апокрисиса» (1597), но также и против католичества и папства вообще. К ним примыкает и Мелетий Смотрицкий в первой половине своей деятельности (во второй он уже униат), энергично полемизировавший и защищавший права православного русского населения на юго-западе. Сюда же, наконец надо отнести еще довольно рано, до Берестейского собора составленное анонимное послание против поляков-католиков. ⁴⁶⁴ Во второй группе проповедников, воспринявших западные основы в своей проповеди и применивших их к своей деятельности, надо назвать Иоанникия Галытовского, ⁴⁶⁵ сочетавшего и богословский, и светский элементы в своем «Ключе разумения», придавшего жизненный интерес проповеди (1665), и упомянутых выше Смотрицкого, Захарию Копыстенского и др.; им пришлось сыграть видную роль в истории русской проповеди. Указанные примеры ясно показывают, как быстро на юге и западе России овладели западной наукой, насколько живым движением и литературной производительностью отличалась эпоха конца XVI и первой половины XVII в. Вся эта деятельность объединена одной идеей: защиты православия, а вместе с ним и национальности. В этом отношении этой ветви юго-западной литературы принадлежит бесспорная заслуга.

ЛИТЕРАТУРА КОНСЕРВАТИВНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Другая ветвь в литературе, дополняя первую, поддерживала старинные основы церковно-славянского языка и старую (традиционную и для юга) литературу киевско-московскую. И эта струя развивалась под влиянием условий, в которых жила юго-западная Русь XVI–XVII столетий. Когда в конце XIII в. начинается нечто вроде замирания в юго-западной литературе, литературные памятники, как мы видели, уменьшаются в численности, распространенности. В XV же и XVI вв., когда край начинает снова оживать в национальном и религиозном отношениях, замечается недостаток в материале, на котором могло бы основаться то или другое убеждение, положение, важное для сохранения народности и православия. Теперь в полемике, борьбе эта скудость памятников дает себя особенно чувствовать; поэтому, стремясь пополнить этот недостаток, возникает вторая литературная ветвь — ветвь со старым пошибом в содержании; она стремится восстановить старые основы, традицию, чтобы противопоставить их натиску католицизма и полонизма в языке. Первые деятели ее — князь Курбский, князь Острожские, старец Артемий, отчасти Иоанн Вишенский, видя недостаток необходимых

⁴⁶³ Напечатан там же, т. VII.

⁴⁶⁴ Издано Н. П. Дашкевичем в «Чтениях в обществе Нестора в Киеве» (т. XV, 1901).

⁴⁶⁵ О нем есть специальная монография Н. Ф. Сумцова, Иоанникий Галытовский (Киев, 1884). В дополнение к этой монографии см. Сумцова же «Обзор содержания проповедей И. Г.» («Ключ Разумения») — в Вестнике Харьковского историко-филологического общества, 1913 г., № 4, стр. 27–38.

произведений, хотят вернуть опять в жизнь старые памятники, которые искони служили основой мирозерцания православных, но забыты. Отсюда, с одной стороны, начинаются поиски старых памятников, с другой — новые переводы сочинений, по духу однородных со старыми памятниками, то есть византийско-православных. В Москву из южной Руси пишут послания с просьбами прислать списки книг церковного и духовного содержания. Появляются новые свои переводы, язык которых говорит об их юго-западном происхождении. Выбиралось же для этого преимущественно то, что подходило к данному времени, то есть то, что могло быть полезно при борьбе с католицизмом. В это время на юго-западе появляется старейший список «Толковой Псалтири» Максима Грека — список, сделанный, может быть, еще при жизни самого автора и получивший путем переписки распространение. Рядом с этой «Толковой Псалтирью» является смешанное толкование, так называемое «сборное». В этом толковании находил читатель то, чем можно было защищать свое православие от католичества, чем можно было опровергнуть антитринитариев (секта протестантского характера), скептицизм жидовствующих (и эти имели ведь своих приверженцев в Литовской Руси)⁴⁶⁶ и пр.

Новые переводы сочинений представлены, главным образом, также такими, которые полезны для полемических целей или восстанавливают старую традицию; таковы сочинения Иоанна Златоуста («Маргарит»), Василия Великого («Устав»), Кирилла Александрийского; характерной особенностью этих переводов является их язык: переводчики стремились писать по церковно-славянски, но чистая церковно-славянская речь даже в московской окраске уже не вполне им доступна: она сбивается у переводчика на их живую речь. Таким образом создается своеобразная форма юго-западного церковно-славянского языка, более приблизившая и консервативный литературный язык к живому.

Таким образом, эта ветвь юго-западной литературы в интересах современности старается укрепить старые основы, которым помимо религиозного приписывается значение и народное; вместе с этим и московская православная традиция признается теперь более близкой к этой старой основе, почему на юго-западе охотно подражают московскому консервативному течению, охотно принимают из Москвы и книги, и литературных деятелей. В этом направлении развивают свою деятельность и местные деятели, каковы: Острожские, Ходкевичи, и пришлые, каковы Курбский, Артемий, Иван Федоров, московский типограф, и др.

Андрей Курбский. Деятельность князя Андрея Курбского на юго-западе имеет совершенно другое направление, нежели в Москве. Здесь Курбский положил все свои силы на поддержание идеи, отстаивающей религиозную и национальную независимость юго-западной Руси от католицизма и полонизма. Поэтому Курбский, как видный по своему положению в русском обществе человек, является одним из центров, около которого группировались люди, поставившие также своей задачей поддержание ставшей

⁴⁶⁶ Об этом сборном «Толковании на Псалтирь» см. *Н. П. Попова*, Рукописи Московской Синодальной библиотеки. Новоспасское собрание, приложение первое.

уже традиционной, но ослабевшей в предшествующие столетия православной литературы. Деятельность его выражалась в том, что он, подобно Максиму Греку, сгруппировав вокруг себя лиц, сочувствующих этому направлению, и сам принимал непосредственное участие в литературе. В состав его кружка входили, с одной стороны, юго-западные русские люди, стоявшие на стороне православия и народности, с другой стороны — беглецы из Московской Руси, частью последователи Максима Грека, частью представители гонимой прогрессивной группы. К числу последних принадлежал и старец Артемий, который начал свою деятельность также на северо-востоке Руси. Сначала он примыкал к лагерю Нила Сорского, а потом сблизился с Максимом Греком. Его рационализм, борьба с отживающим консерватизмом лагеря иосифлян воздвигли против него гонение, и ему пришлось, как и Курбскому, бежать в Литву. На юго-западе деятельность старца Артемия была, главным образом, полемическая, направленная не столько против католицизма, сколько против юго-западных русских еретиков. Так, послания его к Курбскому, Острожским заключают в себе полемику против антитринитариев, социниан (секты протестантского пошиба) и жидовствующих. Последний пункт является очень интересным. Мы видели жидовствующих на северо-востоке; их считали пришельцами (по крайней мере первых еретиков) из Литвы. Возникает вопрос, были ли они действительно на юго-западе, или здесь были только евреи, вмешавшиеся в русскую церковную деятельность. Ответ на этот вопрос дают произведения старца Артемия. Судя по ним, можно предположить, что движение жидовствующих было, но и началось на юго-западе Руси. Рационализм, стало быть, был явлением, захватывающим очень большой район. Правда, на западе Руси он не получил резко выраженного характера, как на востоке, в силу местных причин. В этом отношении старец Артемий является прямым продолжателем дела Максима Грека — созидателем нового научно-богословского направления на юго-западе. Главная роль старца Артемия заключалась в его сильном влиянии на стоящих около него лиц, в особенности на своего ученика — князя А. Курбского. Последний был по призванию собственно государственным человеком, выдающимся военным деятелем, представителем традиционных воззрений старого русского боярства. Под влиянием Максима Грека Курбский усвоил в значительной степени его мирозерцание, стал человеком прогрессивного направления. Он не готовил себя в деятели духовной литературы; охоту к этой деятельности внушил ему старец Артемий; потому во всей деятельности князя Курбского мы замечаем осуществление программы старца Артемия.⁴⁶⁷ Князь Курбский не мог окунуться прямо в самый разгар полемики: он и не обладал достаточной подготовкой, и для него обстановка юго-запада была нова, необычна. Он выбрал поэтому, так сказать, окольный путь. Как человек начитанный в литературе московской, церковно-византийской, Курбский хочет помочь восстановить ее и на юго-западе Руси как основу православия. Он является в силу этого прежде всего переводчиком. Ему принадлежит, во-первых,

⁴⁶⁷ Артемию посвящена специальная монография С. Г. Вилинского, *Послания старца Артемия* (Одесса, 1906 г.).

перевод «Нового Маргарита» Иоанна Златоуста. «Маргарит» этот представляет из себя собрание поучений Иоанна Златоуста, преимущественно общественного характера (произнесенных им в бытность архиепископом Константинопольским). «Маргарит», таким образом, был тем памятником, строго православным, нужда в котором подсказывалась и тогдашней жизнью на юго-западе. Кроме этого памятника, крупного и необходимого для юго-запада Руси, князь Курбский перевел еще и другой — «Диалектику» Иоанна Дамаскина. «Диалектика» эта представляет старый памятник, перевод которого сделан, может быть, еще на юге славянства, но памятник, мало известный на Руси, поэтому Курбский его переводит вновь. Само заглавие показывает, какая роль предназначалась ему переводчиком в эпоху религиозных споров на юго-западе. Переводы князя Курбского и других, совершенные на юго-западе в XVI–XVII вв., отличаются, помимо своего языка (о чем была речь выше), от старых и еще одной особенностью: они делались большей частью уже с научных западных печатных изданий, воспроизводя текст памятника (греческого), уже критически установленный и часто снабженный комментарием и предисловием (на латинском) научного характера. Как известно, на Западе в XVI–XVII вв. гуманисты и вообще ученые уже обратились к изучению и изданию памятников средневековья, в том числе византийского, ища там объяснения или античного миросозерцания, или современного; богословская наука, церковная история и литература разрабатываются уже научно. Эти тексты, частью ученый аппарат к ним переходят и в славяно-русские переводы нашего юго-запада, дополняя таким образом схоластическую богословскую литературу, построенную, как мы видели, на основах той же западно-католической науки.⁴⁶⁸

Острожские. Не менее видными литературно-общественными деятелями в это же время являются знаменитые князья Острожские. Род князей Острожских был одним из очень видных и старых в южной Руси, уцелевших от древнерусского периода до второй половины XVII в.: предком своим князья Острожские считали Ростислава, князя Смоленского. Острожские в XVI в. еще строго соблюдали православие, сознавали свое прошлое, связывавшее их с русским православным населением, жившим на их обширных землях. И в имущественном отношении князья Острожские представляли крупную силу. На них-то и была направлена католическая пропаганда, но на них же было устремлено внимание защитников православия. Князья Острожские были почти единственным домашним, так сказать, центром, около которого сгруппировались все защитники православия и национальности. Значение их в этом отношении крупнее, чем значение князя Курбского. Отец, сын и внук Острожские стояли во главе русского просвещения в строго православном духе. Их положение было совершенно исключительное. Как могущественный магнат, князь К. К. Острожский

⁴⁶⁸ Из литературы о князе А. Курбском следует, кроме издания Устрялова (1833, 1842, 1868), указать: А. В. Горский, Жизнь и историческое значение А. М. Курбского (Казань, 1858); А. Н. Ясинский, Сочинения князя Курбского как исторический источник (Киев, 1889); Н. Д. Иванишев, Жизнь князя Курбского в Литве (Киев, 1849, или 1876); К. Н. Бестужев-Рюмин, Русская история, II (здесь библиография). Сочинения князя Курбского начали выходить в XXI томе Русской исторической библиотеки (вышел I выпуск в 1909 г.).

ведет непосредственные сношения с константинопольским патриархом, ведет переговоры с московским правительством и с частными московскими людьми, легче может добиваться своего, нежели другие, менее знатные. Несмотря на всевозможные препятствия, чинимые его врагами, врагами его деятельности, на юго-западе Руси создается сеть школ и других учебных и ученых заведений, и все это благодаря в значительной степени князьям Острожским. Такая деятельность естественно являлась крупной и важной по своим последствиям. Острожские, с одной стороны, кладут много труда и для поддержания старой русской литературы, а с другой — принимают самое деятельное участие и в литературе полемической, внося сюда и свои национально-патриотические взгляды.

Библия. Что касается первого направления, то в этом отношении ими сделано то, что имеет значение для всей русской литературы XVI–XVII вв. Идея создания национальной литературы и образованности появилась, правда, раньше К. К. Острожского. Острожский-отец (К. И.) основал школы во Львове, Вильне, Бресте Литовском и ученую академию в городе Остроге. Острожский-сын продолжал деятельность своего отца. Он прибег к новому средству для борьбы с католичеством — к книгопечатанию, которое действительно оказалось сильным орудием для целей православного населения юго-запада Руси. Первые печатники XVI в. на юго-западе Руси — русские — являются выходцами с северо-востока Руси. Правда, появление славянского книгопечатания относится ко времени более раннему — к девяностым годам XV в.: в Кракове в 1491 г. были изданы священные книги Ветхого Завета Швайпольтом Феолем, по национальности чуть ли не немцем. Издатель, хотя и не в большой мере, старался приспособить церковно-славянский язык писания к живой речи. Таким образом, здесь видим факт, параллельный упомянутым выше переводам Псалтири и Евангелия. Однако эти издания, являясь делом новым и частным, не имели большого распространения, а потому оказали и мало влияния, связанные, по-видимому, к тому же, с сектантским движением протестантского характера. В связи с этим же движением находится деятельность другого работника печатного дела — Франциска Скорины. Последний был родом из Полоцка и получил западноевропейское образование. Деятельность свою начал он в Праге, где сначала жил, где и пришел к мысли издать книги священного писания для своих сородичей. Его Библия явилась в свет на белорусском языке, довольно близком к живой разговорной речи. Свою деятельность Франциск Скорина потом переносит в Вильну, где основывает свою типографию. Однако дело его также не получило надлежащего развития. Объяснение этого обстоятельства можно видеть в том факте, что он не заслуживал доверия, как человек, усвоивший мирозозерцание «чешских братьев», как протестант. Его Библия была переведена с чешского и немецкого, и в общем была скорее протестантского, чем православного направления, не заключала в себе следов старой традиции.⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Подробности см. в исследовании П. В. Владимирова, Франциск Скорина (СПб., 1888). Так же мало и, по-видимому, по тем же причинам имело успеха и еще одно предприятие: издание Евангелия, предпринятое Василием Тяпинским (его сочинительство может быть доказано): до нас сохранились лишь отрывки этого издания в экземпляре в И. П. Б. Еще экземпляр в Антониево-Сийском монастыре — Журнал Министерства народного просвещения, 1884 (статья арх. Леонида), V, 44.

Издание же чисто православной Библии связывается с именем Константина Острожского. Эта Библия издана была в восьмидесятых годах XVI в.; она была хорошо приспособлена к потребностям русского населения юго-западного края, явилась одним из главных памятников, которые восполнили недостаток в церковной литературе. Библия, по имени ее издателей и месту печати, носит название Острожской. Значение ее было велико не только для данного времени и места: оно простиралось очень далеко и территориально и хронологически; вплоть до второй половины XVII в.⁴⁷⁰ и даже пятидесятих годов XVIII в., пока не появляется издание Библии в царствование Алексея Михайловича и императрицы Елизаветы Петровны, «Острожская Библия» была единственной полной печатной Библией, общедоступной на Руси и для южных славян. Таким образом, издание Острожских сыграло общерусскую роль, хотя имело своей ближайшей целью ответить потребностям прежде всего местным.

Сам текст Библии, приемы перевода дают нам яркую картину состояния литературы на юго-западе Руси в описываемую эпоху. Принципы, положенные Острожским в основу издания, показывают, что дело издания священного писания было уже поставлено на научную почву. Прежде чем приступить к изданию Библии, Константин Острожский обращается в Москву с просьбой прислать ему древнейший текст Библии. Ему была прислана одна из трех копий Геннадиевской Библии. Но она не могла удовлетворить критическим приемам, которые хотел применить князь Острожский при своем издании: «Геннадиевская Библия» — перевод, который, как известно, был сборным, разновременным в своих отдельных частях, сделанным отчасти наскоро, а потому не отличался единством текста; в основе ее не везде лежал греческий текст, а кое-где еврейский, местами и латинский, немецкий. Чтобы получить однообразный текст Библии, Острожский образовал кружок ученых, которые могли бы проверить текст по древнему греческому. Дело осложнялось еще тем, что это был конец XVI в., когда западноевропейская филология сделала уже огромный шаг вперед. Требовалось критическое отношение к тексту священного писания: вместе с тем Острожский сознает необходимость стоять и на почве традиции старославянских переводов. Он хочет сохранить старые основы и в то же время исправить их. Таким образом, дело разрасталось в научное предприятие большой важности. Поэтому, сознавая его важность и значение, князь Острожский вполне подготовился к нему, получил благословение константинопольского патриарха, который, сочувствуя предприятию князя, прислал ему ученых переводчиков и сами тексты писаний. Кроме того, Константин Острожский предпринимает ряд экскурсий для собирания различных рукописей и текстов греческих, латинских и славянских. Развитие западной науки заставляет его обращаться и на Запад. Многие ученики из основанных им школ едут за границу пополнять свое образование, собирая там в то же время переводы священного писания, изданные в это время более или менее научно уже на разных европейских

⁴⁷⁰ В 1663 году в Москве напечатали Библию, но ограничились перепечаткой острожского текста, без новой сверки с греческой (*Н. А. Соловьев*, Государев печатный двор (М., 1903), стр. 46); Елизаветинская Библия вышла в 1751 г. в Санкт-Петербурге. «Острожская Библия» не совсем точно перепечатана также в 1914 г. московскими старообрядцами.

языках. Считаюсь со священным характером Библии, с тем временем, которое придется просуществовать его изданию, Константин Острожский стремился выполнить свою работу сколько возможно лучше, осторожнее. Возникает вопрос, кто же был в числе этих работников над текстом Библии и членов кружка Константина Острожского? На основании некоторых данных предисловия Библии мы можем предположить, что в него входили русские, южные славяне, греки, присланные патриархом, и даже «латиняне». Что это сообщение князя Острожского достоверно, о том может свидетельствовать сам язык Библии. По своему языку она церковно-славянская XVI в. При сравнении с Библиями московскими она представляет некоторые особенности. Так, прежде всего, мы здесь видим южнославянизмы, архаизмы, уже исчезнувшие из письменности Московской Руси, как плод реставрации текста под влиянием южного славянства. Во-вторых — ряд грецизмов, объясняемых невозможностью подобрать к данному греческому слову русский перевод, и, в-третьих, присутствие западных русизмов в тексте, допущенных юго-западными переводчиками. В общем же надо признать, что проверка текста сделана правильно, язык текста выдержан в духе церковно-славянского языка XVI в. Значение предприятия Острожского для всего юго-запада, разумеется, было велико: оно давало читающей массе в большом количестве экземпляров полный текст православного священного писания в эпоху религиозной борьбы, когда потребность в такого рода тексте особенно ощутима.

ПЕРЕВОДЫ

Этим крупным культурным фактом деятельность Острожского не ограничилась. Помимо издательской, он учреждает ученую коллегию, которая должна была заботиться вообще о переводной литературе. В небольшом городе Остроге, имени князей Острожских, им основывается высшая школа, нечто вроде академии, которая должна была преследовать эти специальные цели. Именно: Острожский в противовес католической пропаганде основывает Дерманский монастырь по образцу монастырей Базилианских, полагая, конечно, в основу православный устав Василия Великого; монастырь этот должен был иметь значение чисто научное: туда принимались только ученые и после долгого ученого искуса. Но несмотря на все старания Острожского, на высокую цель этой деятельности, ему сначала не было удачи. Людей, годных для его академии и монастыря, найти было трудно, а общество стремилось к поддержанию его предприятия. Поэтому Базилианская община, небольшой кружок деятелей Острожского, существовал недолго, а через каких-нибудь 10–15 лет он пришел уже в крайний упадок. Сама академия в начале XVII в. уже превращается в типичную братскую среднего типа школу, существующую для подготовки чтецов и певцов церковных. Однако деятельность и академии не прошла даром для литературы. С ней связано несколько памятников: 5–6 переводных изданий, сделанных русскими базилианцами, несколько рукописных переводов. Так, прежде всего из кружка Острожского вышло несколько изданий свято-отеческих творений: Василия Великого, Афанасия Александрийского и других. Если

мы присмотримся к тексту творений, хотя бы Афанасия Александрийского, то увидим, что перевод сделан на юго-западе в недавнее время на языке, на который переведена была и Библия Острожского: особенности этого перевода в сущности те же, что и в Библии. Нужно, кстати, заметить, что и по этому переводу прошла рука переводчика-болгарина, так как здесь замечаются болгарские поздние формы, проникшие, конечно, из живого болгарского языка; это отчасти указывает на связь предприятий Острожского с югом славянства, отчасти на состав его сотрудников. Что же касается выбора для перевода произведений Афанасия Александрийского, то это объясняется тем интересом, который был в то время к его сочинениям: Афанасий Александрийский был самым популярным представителем христианской догматики в то время и в греческой литературе, и отчасти в русской. Полного собрания сочинений Афанасия Александрийского не знала Древняя Русь. Это издание представляет и большое научное значение, так как восходит к текстам, изданным в Германии учеными гуманистами.

Из других переводов, вышедших из того же круга, нужно указать на перевод «Пчелы», сделанный в 1599 г. Текст указанной «Пчелы» представляет нечто иное по сравнению с известной древнерусской «Пчелой» (переведенной еще в XIII в., приблизительно). Последняя представляла собственно анонимный сборник, лишь приписываемый Максиму Исповеднику и восходящий к более древнему — «Мелиссе», считавшейся также Максимовой. Эта «Мелисса» («Пчела») Максима Исповедника была источником разнообразных сборников изречений византийских «Пчел». Так, рядом с несколькими редакциями так называемой «Пчелы» Максима, существовала еще «Пчела» Антониева, по имени Антония (прозванного, в свою очередь, «Мелиссой» за свой сборник этого имени), писателя XI–XII вв.; это, собственно, два сборника, один в 100 глав, другой — в 90. В первом своем сборнике Антоний близко подходит к так называемой «Мелиссе» Максима Исповедника, дополняя его из других источников подобного же типа: во втором он более независим от этой «Мелиссы». На Западе в эпоху Возрождения и увлечения греческой и латинской литературой эти сборники получили широкое распространение. Поэтому в сороковых годах XVI столетия один знаток греческих писаний, цюрихский ученый Конрад Гесснер издает произведения так называемого Максима Исповедника и оба сборника Антония Мелиссы, соединив их вместе. Это печатное издание и послужило источником для переводчиков острожской «Пчелы». Здесь и особенности перевода те же самые, какие мы видим в Библии и в творениях Афанасия Александрийского: это снова подтверждает то, что перевод был сделан в Острожской «академии».

Теперь ответим на вопрос: почему понадобился перевод «Пчелы», когда на Руси существовал старый перевод, возникший еще в XIII в., быстро распространившийся и популярный в течение целого ряда веков? В XVI в. старая русская «Пчела» пережила на северо-востоке целых три редакции, представляющие собой последовательные переработки памятника, без новой, впрочем, сверки с подлинником. Если старая «Пчела» была так популярна, то популярна была только на северо-востоке, а на юго-западе она почти отсутствовала, может быть, была затеряна, либо не успела там распространиться, как сравнительно поздний (XIII в.) перевод. Можно предполо-

жить, что для восполнения этого недостатка понадобился новый перевод. Однако подобного рода предположение будет не особенно основательно. Если не было списков на юго-западе, то мы имеем списки южнорусские, возникшие в Молдавии. Румынская литература, как известно, возникла на славянском языке, который был в то же время ее церковным и литературным языком. Ученые по происхождению румыны принимают участие и в литературе болгарской и наоборот: болгары — в румынской, как, например, Григорий Цамвлак (XV в.), и принимают участие в литературе и жизни русского юга, испытывая позднее и русское влияние в своей письменности. Достаточно вспомнить также, что основатель Киевской духовной академии Петр Могила (преобразовавший ее из братской школы) был родом из Молдавии, родственник молдавских господарей (Валахия же в этом случае более тяготеет на запад к сербскому течению). Поэтому мы находим и древнерусскую «Пчелу», переписанную в Молдавии, что доказывает, что тексты не совсем отсутствовали в южной Руси, а только либо затерялись, либо были редки. Наконец, в конце XVI в. текст обычной русской «Пчелы» нетрудно было получить и из Москвы. Московские люди, работавшие в XVI в. на юге России, в частности в Остроге, не могли не знать популярной «Пчелы». Причина же появления перевода «Пчел» в 1599 г. была, видимо, другая. На северо-востоке имя писателя не имело значения, нужен был лишь титул его, указывающий на его авторитет. На западе же Руси под влиянием западной науки было другое отношение к писателю, отношение, которое сохранилось и до настоящего времени. Имя писателя там имело важное значение, так как оно идейно связывалось с его произведениями, то есть значение более научное. Поэтому там появляется собрание сочинений того или другого лица, произведения которого служили характеристикой его личности. Старорусская «Пчела» не имела подобного отношения к писателю. Сличая ее с «Пчелами» Антония и Максима Исповедника, мы увидим, что «Пчела» Максима, будучи по составу своему полнее старой, представляла памятник в сущности другой: оказывалось также, что нашей «Пчеле» не хватало многих изречений. Кроме того, целых два сборника Антония не были известны вовсе в старорусском переводе. Таким образом, теперь литература получила еще новое, притом научно обработанное собрание изречений, столь любимых и на северо-востоке. И эта «дерманская» «Пчела» действительно быстро стала и здесь популярна: в XVII и XVIII вв. ее усердно списывают и наши старообрядцы.⁴⁷¹ Такими соображениями — составом «Пчел» и отношением к личности автора — можно приблизительно выяснить возникновение этого перевода.

ИВАН ФЕДОРОВ

Рядом с Курбским и Острожским близко к последнему стоит и русский выходец Иван Федоров: если он не был литературным деятелем в собственном смысле слова, то все же его деятельность имела немаловажное значение для литературы юго-запада: опытный, энергичный типограф, потерпевший

⁴⁷¹ Подробности см. *М. Сперанский*, Переводные сборники изречений в древнерусской письменности (М., 1902), гл. «Пчела 1599 г.».

неудачу в Москве (откуда его заставили бежать нападки и преследования промышленников-книгописцев, прикрывавших свои интересы и экономические расчеты приверженностью к благочестивой старине), Иван Федоров является истинным родоначальником печатного дела на всем юго-западе, основателем и деятелем печатной книги в том виде, как она сложилась в Москве: от него идут типографии православных в Вильне, Львове, Остроге (он печатал здесь Библию), а от его учеников — в Киеве, Луцке и др.

ИОАНН ВИШЕНСКИЙ

Наконец, к числу видных деятелей юго-западной литературы, несколько своеобразных, но тем не менее оказавших ей существенную услугу, надо отнести Иоанна Вишенского: энергичный борец против католицизма и унии, аскет по воспитанию (он жил долго на Афоне), он выделяется своим глубоким национализмом и демократизмом, выразившимися в его глубокой любви и внимании к простой темной массе, предмете его жалостливого участия. Деятельность Вишенского (ряд посланий частью увещательного характера, преимущественно же полемического) несомненно сыграла видную роль в конце XVI в. в деле подъема национального самосознания на юге России.⁴⁷²

Таким образом, деятельность князя Курбского, князей Острожских, Иоанна Вишенского и целого ряда других деятелей юго-запада показывает, куда направлялась юго-западная литература. Она выходила в XVI и XVII вв. на новый путь, сближавший ее с Западом. В основе ее лежала западная наука, но уже примененная к потребностям старорусской жизни. В результате получается то, что юго-западная литература присоединила к византийской основе, которая была и на северо-востоке, новый источник прогресса — науку европейского Запада. Этим и объясняется, с одной стороны, сближение юго-западной литературы с московской, также начавшей с XVI в. испытывать западное влияние, а с другой стороны — и то влияние, которое оказала первая на вторую в XVII в.

ШКОЛЫ И БРАТСТВА

Теперь нам остается указать еще на некоторые явления, которые имели место в западнорусской литературе и были важны для литературы северо-восточной, и определить их влияние на литературу северо-восточную. Толчком к основанию своеобразной юго-западной литературы и ее развитию были, как мы видели, местные политические события, которые выразились, главным образом, в борьбе между западно-католической и восточно-православной культурами на почве народности и государственного строя. Мы видели, что литература юго-западная удовлетворяет потребностям момента, именно, она отражает народные стремления южнорусского населения. Это первая

⁴⁷² Об Иоанне Вишенском см. *Ивана Франко*, Иван Вишенский и його твори (Львов, 1895); рецензию на эту книгу А. Е. Крымского — в Киевской Старине 1895 г., X; ср. также И. П. Житецкого, Литературная деятельность Ивана Вишенского (Киев, 1890). Послание И. Вишенского к епископам, отпавшим от православия, особенно характерное, издано в Актах юго-западной России, т. II (1597–1600 гг.).

характерная черта южнорусской литературы; вторая — это стремление вернуть то, что было утрачено и забыто из старой византийско-русской литературы, то, что необходимо было для старо-русско-византийской культуры, так как являлось противовесом иезуитскому западному направлению. Мы коснемся теперь того вопроса, в котором соединены обе эти черты, именно, вопроса об образовании. Мы уже говорили, что одним из средств для борьбы с католицизмом служили так называемые «братские» школы.⁴⁷³ Они получили особое развитие в юго-западном крае. Но первоначально это были все же школы низшего типа, дававшие только начальное образование, учившие только основам элементарной грамотности, тому, что практически требовалось, главным образом, для нужд церкви, богослужения. Разумеется, этого скоро стало недостаточно, тем более, что католическое образование шло шаг за шагом, прогрессивно увеличивая программы своих школ, так как желало постоянно поддерживать то соотношение, для которого школы и служили, то есть желало поддерживать свое господствующее положение в деле образования, имевшее для католиков и поляков практическую цель — окатоличения и ополячения русского православного населения, для чего необходимо было, чтобы русские православные школы все же являлись ниже школ католических, польских.

Православные братства, не желая отстать от католических школ, то есть сознавая все значение этого повышения типа школ в борьбе, тоже повышают уровень своих школ. В результате этого соперничества русские школы постепенно также шаг за шагом преобразовываются в школы высшего типа. Мы могли бы их назвать теперь уже не низшими, а средними школами. Школы эти, назначенные служить орудием религиозной борьбы, разумеется, носили преимущественно духовный характер, не являясь вполне светскими, так что мы могли сравнить их по типу, пожалуй, с духовными семинариями нашего времени. Таких повышенного типа школ возникает довольно много, главным образом в крупных центрах: в Вильне, в Чернигове, Полоцке, Смоленске, Киеве, Львове, а также и в некоторых второстепенных городах, где могли найтись достаточные материальные средства, например, во владениях православных магнатов, например, в Дермани, Луцке и т. д. Все это большей частью места, где потом, в XVIII в., мы видим уже настоящие семинарии. Программа этих школ была значительно расширена по сравнению с элементарными школами старого типа. Теперь уже не довольствовались только обучением чтению, письму и пению, но учили грамматике (вместе с пиитикой, риторикой, диалектикой) и философии вместе с богословием. Разумеется, что и значение этих школ стало гораздо больше, чем старых. Школа этого типа на долгое время сохранилась в качестве почти единственной средней общеобразовательной школы на юге России, вплоть до реформы Екатерины II. Несомненно, что школа эта, как общеобразовательная, не могла исключительно служить интересам

⁴⁷³ О братствах и школах можно указать две обстоятельные работы: *К. В. Харламповича*, *Западнорусские православные школы XVI—XVII вв.* (Казань, 1898), и *А. С. Крыловского*, *Львовское ставропигиальное братство* (Киев, 1904). Много о них говорит *С. Т. Голубев* в своей большой книге «Петр Могила» (Киев, 1883 и 1895), а также в «Истории Киевской духовной академии» (Киев, 1886).

духовенства; сообразно с ростом потребности в образовании, сознания его важности в крае, школы развивали свои программы, шаг за шагом отвечая на все расширения латинской школы.

Дело этим, однако, не ограничилось. Был сделан еще один крупный, но последний шаг вперед в школьном деле со стороны католиков: мы говорим об основании в Кракове высшей католической школы — духовной академии — коллегиума. Южная Русь опять не могла отстать и в этом отношении, не могла допустить такого перевеса. В тридцатых годах XVII столетия в Киеве Петром Могилой учреждается тоже высшая школа — Киевский коллегиум.⁴⁷⁴ Эта школа известна и теперь под названием Киевской духовной академии; сыграла она огромную роль в истории образования всей России; эту роль она сохраняла вплоть до открытия Московского университета и даже, пожалуй, и дальше, вплоть до открытия южнорусских университетов; из Киевского коллегиума выходит целый ряд русских общественных деятелей до конца XVIII в. Таким образом, борьба между католицизмом и православием в юго-западной Руси дает в результате своеобразное националистическое развитие литературы и серьезное развитие научных стремлений, регулярного образования, переходящего уже далеко за пределы элементарной грамотности и первоначальной цели — дать орудие для борьбы в религиозной области.

⁴⁷⁴ Истории этого коллегиума в связи с деятельностью Могилы посвящена упомянутая выше огромная работа *С. Т. Голубева*, его же «История Киевской духовной академии» (Киев, 1886), и старшие — *Макария* (Булгаков), *История Киевской духовной академии* (Киев, 1843), очерк Аскоченского и др.



МОСКВА И ЮГО-ЗАПАДНАЯ РУСЬ

После этого довольно длинного отступления возвращаемся теперь к Московской Руси. Мы оставили ее на перепутье... Конец XVI в., Смутное время не создавали особенно благоприятной почвы для западного, культурного влияния в жизни Московской Руси; но все же столкновения более частые Польши и Москвы, постоянные походы поляков на Русь, передвижение и русских масс населения к западу в эпоху борьбы приучали к этому общению с иной культурой все более и более. Под влиянием политических осложнений и брожений Смутного времени Московская Русь представляла в начале XVII в. уже картину, во многом отличную от той, которую мы могли наблюдать лет 15–20 тому назад. Теперь новые элементы заявляют о себе громче: это те западные элементы, которые раньше не играли заметной роли, отрицались большинством в руководящих кругах. Постепенный прогресс и характер вкусов в литературе мы видели раньше.

В царствование Михаила Федоровича и в начале XVII в. мы не слышим уже разговоров о той борьбе против Запада, о той переоценке старого, которой полон был XVI в. Это можно было объяснять двояким образом: или вопросы эти были уже разрешены, или же появились новые, более важные, которые заслонили собой старые. Если мы всмотримся в сущность течений XVI и начала XVII вв., то увидим, что у западного течения было много средств для развития, хотя внешние обстоятельства и способствовали устойчивости консервативных идей. Смутная эпоха ничего не прибавила к византийскому течению, западное же течение не только уцелело в эту бурную эпоху, но даже сделало значительные шаги вперед. В царствование Михаила Федоровича нет уже прежнего враждебного отношения к Западу как к «поганому». Что прежде вызывало резкий отпор, теперь сделалось совершенно обычным, не порождало уже никаких толков. Это уже, несомненно, новая фаза в развитии общества. В царствование Михаила Федоровича мы замечаем и новые явления того же характера: появление отдельных интеллигентных групп западного типа, и не только по внешности, а и по глубокому увлечению, хотя бы основной идеей западного прогресса, например, кружок боярина Ртищева.

РТИЩЕВ

Ф. М. Ртищев, один из столпов московского боярства, является, с одной стороны, продолжателем того направления, представителями которого были Максим Грек и князь Курбский. Это все поборники науки, сознающие ее огромную важность для жизни; с другой стороны, в осуществлении этой идеи просвещения мы видим уже и новое: боярин Ртищев основывает в Москве школу с общеобразовательной программой, притом того типа, какой сложился на юго-западе. Эта школа является до некоторой степени уже и общедоступной школой. Потребность в такой школе сознавалась уже и правительством, так что возражений с его стороны боярин Ртищев не встретил. Но все же он должен был взять на себя инициативу и обеспечить школу своими личными средствами. Да и для основания этой школы боярину Ртищеву пришлось еще делать известного рода уступку общественному мнению. Исстари было представление, что школа учреждается при монастыре, как центре, где живет учительный по специальности люд — духовенство: и Ртищев основывает Андреевский монастырь и при нем школу. Но соотношение, конечно, ясно: монастырь был заведен для школы, а никак не наоборот. Но как бы там ни было, все же мы можем констатировать факт, что обстоятельства в Москве в первой половине XVII в. сложились уже так, что довели передовых, по крайней мере, людей до признания необходимости правильного образования, помимо его утилитарного приложения, имевшего в старое время одну цель — начетничество. Попытка боярина Ртищева все же связана была со старыми русскими воззрениями на образование: это все еще было дело частное, а не государственное. Когда же боярин Ртищев поистратился, даже поразорился со своей школой, и она стала клониться к упадку, то стало ясно, что ни общество, ни правительство не доросли еще до сознания необходимости поддерживать подобные начинания частных лиц.⁴⁷⁵ Несомненно только одно, именно, что сознание необходимости школы уже было не только у боярина Ртищева.

Новый режим, который явился с воцарением новой династии, унаследовал многие привычки старого направления. Задачи, которые стояли перед правительством Ивана Грозного и Бориса Годунова, не были ни устранены, ни разрешены с наступлением новой эпохи в жизни государства. И при Грозном, и при Годунове были попытки сближения с Западом на почве преимущественно практической; эти попытки продолжались и при Михаиле Федоровиче. Иностранная колония в Москве — знаменитая впоследствии Немецкая слобода — теперь уже значительно расширилась. Уже в половине XVII в. она является настолько крупной, что московское правительство не может с ней не считаться. Сношения с Западной Европой тоже очень оживляются. В XVI веке эти сношения носили характер преимущественно дипломатический, теперь же они принимают другой характер: русские отправляются на Запад за тем, чтобы завязать постоянные сношения, чтобы уговориться относительно прав иностранцев на эксплуатацию богатств России, а для русских людей на культуру Запада.

⁴⁷⁵ Специальная монография о Ртищеве — *И. Козловского*, Ф. М. Ртищев (Киев, 1906).

Внешним образом это проявляется в том, что с Запада идет ряд людей для эксплуатации полудикой, варварской России, где их охотно принимают, стараясь от них заимствовать или прямо извлечь пользу, нанимая их, например, на русскую службу, по старой привычке заботясь только о том, чтобы этот иноземец не проник в заповедную область — семейную и религиозную. XVII в. отмечен целым рядом западных путешественников, посещавших Московию (Олеарий, Мейерберг и другие). Несомненно, что основа сношений была прочно установлена обоюдным интересом дальнейшего сближения и взаимовлияния, точнее: усилилось иноземное влияние среди русских. Внешние обстоятельства XVII в. идут навстречу этому усилению. Начиная с воцарения новой династии Московское государство берется опять за осуществление задачи, завещанной от старого времени, но временно в смутные годы (конец XVI и начало XVII в.) оставленной. Задача эта заключалась в воссоединении всех земель, когда-либо принадлежавших русскому племени, и в доведении пределов Московского государства до его естественных племенных границ. Поэтому-то, несмотря на только что пережитую эпоху Смутного времени, в царствование Михаила Федоровича по отношению к западным русским областям и соседней Польше ведется та же политика, что и в царствование Грозного. Еще в конце XVI в., несмотря на враждебные отношения между Литвой и Москвой, Москва не упускала случая поддержать литовско-русское православное население, настроенное враждебно по отношению к Польше. Такая же поддержка оказывалась и юго-западным областям теперешней Россией. Таким путем подготавливалось воссоединение Малороссии. Она и была присоединена в 1654 г. революционным путем, который был в значительной степени подготовлен, безусловно, Москвой, в результате чего и получилось присоединение к Москве левобережной Украины и позднее Киева (эпоха Хмельницкого). Несомненно, что такой шаг, как присоединение части Малороссии, не мог совершиться без предварительной подготовки населения. Эта подготовка и была сделана планомерно: в царствование Михаила Федоровича мы замечаем постоянные сношения с Малороссией, ее представителями, даже ее населением непосредственно. Таким образом, сближение между юго-западной Русью и Москвой имело подготовку и на общеполитической почве.

Если мы присмотримся к московской литературе XVII в., то увидим, что появление малороссов в Москве не является чем-либо неожиданным. Появление малороссов в Москве и их прочное в ней обоснование имело огромное значение для московской жизни и литературы.⁴⁷⁶ Малороссийская струя в Московском государстве шла навстречу западному течению, которое существовало в Москве и раньше; это облегчало ей движение и в то же время поднимало ее значение. Юго-западное течение сразу формировалось в Москве, очень быстро акклиматизировалось и вывело московскую литературу на тот путь, по которому она пошла потом во второй половине XVII в.,

⁴⁷⁶ Большая богатая материалом работа, посвященная этому вопросу, принадлежит К. В. Харламовичу, Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, т. I (от конца XVI века до 1762 года), Казань, 1914. По содержанию она шире, нежели обозначено в заглавии.

затем в XVIII и даже в начале XIX в. Юго-западное течение, привившееся на московской почве, принесло следующие результаты: оно породило учебное и в то же время ученое, чисто научное направление, внесло новые формы и новое содержание в московскую литературу — формы, выработавшиеся в юго-западной школе под влиянием ее борьбы с католицизмом. Эти внешние черты привились в Москве и оказали большое влияние на последующий ход развития московской литературы.

Затем, несомненно, что юго-западные ученые вносили в литературу московской Руси и нечто новое по отношению к ее содержанию: московское западное течение не столько понимало, сколько чувствовало необходимость новых методов, юго-западные же пришельцы все это принесли в формулированном, привитом на русской почве виде.

Литературный язык. С появлением у нас южан стиль московской литературы стал значительно изменяться. Язык литературы начал распадаться заметнее на две ветви: на узко-церковно-славянский язык и на язык литературный, хотя и не складный еще, но все же новый язык, имеющий слабую связь с языком церковно-славянским, но зато более тесную с живым. Правда, это разделение замечается в языке московской литературы и раньше, а в зачатках может быть прослежено и до очень ранней эпохи письменности: еще в древнейшей нашей письменности можно при внимательном исследовании отметить разницу в языке (стиле, лексике) письменности специально церковной и письменности не столь тесно связанной с церковью; например, если мы сравним священное писание, церковное поучение и летопись, повесть воинскую, то увидим, что в последнем случае в языке будет слабее строй старо- или церковно-славянский, нежели в первом, а зато элемент русский (живой речи) будет сквозить более; причина этого — в большей или меньшей близости самого памятника к церкви и ее воззрениям по характеру и содержанию в сознании читателя и писателя, пользующихся искусственным литературным языком. С усилением притока западной литературы в XVI в. это сознание выступает уже ярче и ярче, в зависимости от характера памятника западного, отражается на языке перевода и оригинального, подражающего западному памятнику. Этот процесс усиливается и благодаря тому, что круг литературных деятелей изменился: рядом с духовенством и близким к нему консервативным писателем является грамотный, несколько знакомый с чужими языками в качестве переводчика и писателя дьяк многочисленных московских приказов, из материального расчета или по интересу занимающийся переводами, списыванием произведений нового типа, раз на них есть уже спрос. Язык этих произведений «обмирщается», получает черты иногда канцелярские, типичные для деловых актов приказа.

Теперь влияние малороссов, принесших свой язык, выработанный на юго-западе, намечает окончательно то деление литературы на светскую и духовную и по содержанию, которое вполне выраженным мы видим лишь в XVIII в. Мы замечаем, что под влиянием малороссов у нас появляется иное отношение к языку. Под влиянием западного течения появляются грамматики славянского и русского языков нового типа. Старые руководства, вроде учения «о восьми частях слова», приписывавшегося И. Дамас-

кину, южнославянские руководства вроде «Простословий», неудачная грамматика Максима Грека заменяются новыми, написанными по типу западных грамматиками.

В числе таких грамматик особенно выделяется грамматика Мелетия Смотрицкого, известного общественного деятеля и ученого юго-запада: она является каноническим руководством и в московской школе. Грамматика Мелетия Смотрицкого говорит не об языке вообще, а о церковно-славянском языке, отличном от «простой мовы» (то есть речи народной, живой). Вполне научные основания русской грамматики даны были значительно позднее, главным образом трудами Ломоносова. В Петровское время грамматика Мелетия Смотрицкого является еще общепризнанной: новая грамматика, появляющаяся в это время, Ф. Максимова (1723 г.), справщика Московского печатного двора, представляет из себя лишь легкую переделку грамматики Мелетия Смотрицкого.⁴⁷⁷

Что касается содержания московской литературы XVII в., то и здесь, безусловно, заметно влияние малороссов. Они принесли новое содержание, хотя оно и не могло во всем объеме быть усвоено литературой Московской Руси в силу разницы в уровне культуры и ее характере. Московская литература в своих основах покоилась на византизме, своеобразно понятом, в свое время поддержанном и южнославянскими течениями. Сознание этой основы цело и в XVII в. С одной стороны, юго-западная литература, сама отчасти восходящая к той же основе, но в более слабой степени и в иной обработке ее, если этим и облегчила себе доступ в Москву, все же вносила изменения в эту основу, хотя не в смысле ее отмены, но внести целиком свои новые основы не могла; она только давала совершенно определенный характер этой старой основе. Истолкование этой византийской основы у малороссов становится другим: отношение к грекам и их литературе стало научным, критически сознательным. Даже представители направления, враждебного юго-западному, «латинскому» — «греческая» Чудовская школа московских ученых⁴⁷⁸ — не осталась в стороне от этого влияния, что служит лучшим доказательством того, что основные методы южнорусских пришельцев были усвоены в Москве.

Если мы будем брать одни общие черты, то мы увидим во всем быстро усиливающееся влияние Запада, особенно если перейдем к общественным явлениям второй половины XVII в. Стало быть, связь между юго-западной Русью и Москвой становится вполне ясной в смысле сильного средства к сближению северо-восточной Руси с европейским Западом: юго-западная Русь внесла к нам то, что у нас подготавливалось, но шло очень медленным темпом. Одного только не могла передать нам южная Русь — ее национальных стремлений и народных черт в литературе во всем объеме, как они выработались на юго-западе. В московской литературе не было той народной борьбы, которая выдвинула эту черту в литературе юго-запада, так как Московской Руси не приходилось так бороться за свою народность,

⁴⁷⁷ Специальная монография о нем: *Никифор Засадкевич*, Мелетий Смотрицкий как филолог (Одесса, 1883).

⁴⁷⁸ О ней подробности см. у *Е. В. Петухова*, Русская литература. Древний период (изд. 2), стр. 266–271.

как южной Руси. В московской литературе тоже существовало понятие народности, только совершенно с другим содержанием, которое скорее всего можно определить как государственное; это была своего рода «официальная», правительственная народность, ведущая свое начало в конце концов от московской идеологии XV–XVI вв. (см. выше). Юго-западная литература была литературой по преимуществу демократической, скорее даже противогосударственной (по отношению к Польше); она разрабатывала поэтому как раз основы подлинной народности, поднимая народное самосознание масс.

ЮГО-ЗАПАДНОЕ ВЛИЯНИЕ В МОСКВЕ

Теперь нам в общих чертах следует наметить, в чем фактически выразилось юго-западное влияние на литературе Московской Руси в XVII в., главным образом, во второй его половине.

Школа. Прежде всего южнорусские пришельцы, неся в Московскую Русь «западное» течение, несли, главным образом, его научно-просветительные элементы. Основа юго-западного течения в литературе заключается прежде всего в развитии научного направления в литературе. Одним из первых новых элементов, которые мы замечаем теперь в Московской Руси, является основание школ, и именно школ такого типа, каких раньше в Москве не было. Хотя мысль о необходимости школы и была, но государственная инициатива сводилась к одним лишь пожеланиям, каковы, например, постановления соборов XVI в., которые указывали на необходимость заводить школы, потребные для подготовки грамотных людей для нужд прежде всего церкви. Старая школа, по своей идее, носила чисто утилитарный характер; она должна была служить интересам церкви или интересам клира, частью же и интересам правительственных групп — чиновничества. К половине XVII в., если школа боярина Ртищева была пока единичным явлением, частной инициативой, то все же мы можем видеть, что перелом во взглядах уже совершился; пора школы, как предназначенной для обучения только чтению и письму, уже проходила, спрос на образование как таковое уже был заявлен.

Теперь уже и московское правительство идет навстречу общедоступному образованию, само сознает уже его необходимость. Появляется (1665 г.) уже правительственная школа, так называемая Заиконоспасская, Симеона Полоцкого (позднее Славяно-греко-латинская академия). Школьный вопрос во второй половине века становится уже общественным и литературным вопросом. Обе эти школы — Ртищевская и казенная — образовались при участии юго-западных выходцев и потому носили характер школ юго-западных. Однако в них скоро появляются различные течения, в зависимости от местных условий. Здесь, в школе, рядом с латино-польским по преимуществу, появляется и греко-византийский элемент. Это, разумеется, прежде всего выразилось в расширении программы. Но и эта школа, несмотря на такую свою двойственность, все же явилась проводником тех же западных влияний. В числе предметов в этой школе были и языки латинский и греческий, а

затем науки математические и словесные. Стало быть, эта школа уже не могла считаться более школой исключительно духовной. Но несомненно, что, так как эта школа была основана выходцами с юго-запада, людьми, воспитанными на известной, определенной тенденции, поставившей себе целью защиту православия, а также и потому, что наиболее развитым и образованным сословием в Московской Руси было духовенство, эта школа все же носила в общем церковно-религиозный характер. Таким образом, школа XVII в. — школа духовная, но в то же время совмещающая в себе и светские элементы.⁴⁷⁹

Рядом с развитием школ развивается и литература. Произведения литературы западной все более и более свободно начинают проникать в Москву, встречая здесь радушный прием и интерес к себе. Этим объясняется успех направления таких писателей, как Симеон Полоцкий.⁴⁸⁰

Наряду с этим нельзя не отметить развитие книгопечатания на Руси. Произведения литературы из рукописи переходят в печатную книгу, что, конечно, обеспечивает более быстрое распространение литературных памятников. В это время в Московской Руси печатаются уже не только одни «божественные» писания, как то было раньше, но и книги научного и светского содержания. Все это идет, конечно, медленно, даже, может быть, слишком медленно, но все же идет; стало быть, как бы то ни было, условия для литературы изменяются в другую сторону. Для того, чтобы печатные книги всякого содержания могли успешнее распространяться, и для того, чтобы таких книг печаталось больше, необходимо было учреждение отдельных частных типографий, так как на «Печатном государевом дворе» печатали только книги духовного содержания, удовлетворялись главным образом потребности церкви.

Во главе типографского дела стояли в основном духовные лица известного направления, преимущественно консервативного, так что светская (не специально церковная) литература совершенно не могла пользоваться услугами правительственной типографии. Когда Симеон Полоцкий пробовал привить вкус к светской литературе, то для этого понадобилось учреждение другой типографии. Главой «Государева печатного двора» был патриарх, человек, в силу своего положения, консервативно настроенный, недоверчиво относящийся к юго-западным, на латинский манер образованным пришельцам, почти чуждым церкви, как эти отношения понимали в XVII веке в группах стародумов; произведения этих пришельцев, уже завоевавшие права гражданства в русском обществе, начинают печататься в другом месте. В новой типографии, «у государя наверху» устроенной Симеоном, получают возможность печататься и произведения не узкоцерковного

⁴⁷⁹ Подробности об общих направлениях школы XVII в. в связи с основными течениями русской мысли см. *М. Сперанского*, *Идейные движения в старой Москве* (Москва в ее прошлом и настоящем, вып. 4). Специально по школьному вопросу в Московской Руси см. *М. Сменцовский*, *Братья Лихуды* (СПб., 1899); ср. *А. Галкин*, *Академия в Москве в XVII столетии* (М., 1913). Для общих идейных течений в Московской Руси этого времени см. *С. Н. Вайловский*, *Один из пестрых* (СПб., 1902); *его же*, *Очерки по истории просвещения в Московской Руси в XVII в.* (М., 1890, из Чтений в Обществе любителей духовного просвещения); *С. А. Белокуров*, *Из духовной жизни московского общества XVII в.* (М., 1903, из Чтений Общества истории и древностей).

⁴⁸⁰ Отдельная монография о нем — *Л. Н. Майкова* в его «Очерках по истории русской литературы XVII–XVIII вв.».

характера.⁴⁸¹ Таким образом появляется в Москве «Повесть о Варлааме и Иоасафе», которая явилась почти первым своего рода «светским» произведением, напечатанным в Москве. Этот популярный роман явился под своим старинным заглавием «Житие царя Иоасафа и старца Варлаама», но уже в новом переводе, сделанном Симеоном Полоцким с латинского языка (хотя он принимал во внимание при работе и старый перевод). Вслед за этим произведением появляются в печати «Обед душевной», «Вечеря душевная», «Вертоград многоцветный» того же Симеона и другие — все произведения не строго церковного характера и притом типичные по своему характеру и по форме плоды юго-западной литературы с ее новой для Москвы риторикой. Стало быть, вторым результатом влияния юго-западных выходцев было то, что в Москве стало расширяться печатное дело, появилась нецерковная печатная книга — «книга четья», подающая руку такой же, ранее явившейся книге рукописной.

Затем, под влиянием юго-западной струи появляются и новые виды литературы, уже прямо тесно связанные с Западом или непосредственно, или через ту же юго-западную литературу. Боязнь перед «мирской» литературой, как перед греховной, постепенно исчезает, соответственно с чем является иной взгляд на литературу западного происхождения, который теперь заметно начинает прививаться и распространяться в Москве. Навстречу юго-западным деятелям идут и упомянутые выше деятели, вышедшие из московских приказов; все это, взятое вместе, еще ускоряет процесс сближения московской литературы с западной.

ВИРШЕВАЯ ПОЭЗИЯ

Вместе с новым направлением появляются и новые литературные формы. Прежде всего появляется в Москве своя поэзия⁴⁸² — «виршевая» по форме, схоластическая по характеру: это юго-западная «виршевая» же поэзия, пересаженная довольно рано⁴⁸³ на московскую почву; первые опыты стихов в юго-западной русской литературе восходят ко второй половине XVI в. и представляют обычно два вида: одни стихи — «неправильные», с произвольным числом слогов в каждом, собственно рубленая проза, отличаются от нее только рифмой в конце строк; другие — «правильные»: плавные, построенные по

⁴⁸¹ Появление новой типографии понимать в смысле противовеса по направлению к старшей, противопоставить одну другой было бы, однако, неправильно: это было скорее разделение труда или, правильнее, разделение функций по снабжению общества печатной книгой, принимая во внимание интересы более консервативной и более прогрессивной его частей, распределение задач между двумя учреждениями, причем старшее охотнее обслуживало официальные нужды церкви и правительства, а также консервативной части общества, а младшее — верховая типография — также служила целям правительства, но только той его придворной группы и тянувшихся за ней, которые сочувствовали новым литературным вкусам.

⁴⁸² До сих пор такой формы не знала русская литература (если не считать форм устной поэзии, в общем не проникавших в письменность); стихотворные произведения Византии (церковная песнь, каноны, изредка стихотворный роман вроде «Дигениса») при переводе утрачивали свою форму и передавались прозой, в редких случаях ритмической.

⁴⁸³ Старшими образцами вирш в Московской Руси, поскольку это до сих пор известно, надо считать рифмованную прозу («неправильные» стихи) автора «Иного сказания» (о Смутном времени, 1606 г.), Авраамия Палицына, Симона Азарьина (все, по-видимому, связаны с ученым монашеством Троицкой лавры), затем Антония Подольского и др. Ср. *Н. И. Полова*, К вопросу о первоначальном появлении вирш в северно-русской письменности. (Известия Отделения русского языка и словесности АН, XXII (1917), 2, стр. 259 и сл.).

польско-литовской силлабической системе (с определенным количеством слогов в каждом стихе и с цезурой (обычно после седьмого слога), число слогов большей частью 11, 12, 13). Первый вид стихотворных опытов (например, в славянской грамматике «Адельфотисе», Львов, 1596 г.) вырабатывался под влиянием поздних греческих грамматик (вроде популярной Мосхопула), что сказалось в попытке (разумеется, очень условной, неудачной) различать и в русском языке, подобно греческому, слоги долгие, короткие и «общие»; второй вид стихов развивался под воздействием латино-польских грамматик (вроде знаменитого в средние века и много позднее «Альвара»). Борьба между двумя этими видами стихотворства разрешилась в пользу латино-польской системы, как принятой в польской литературе, в XVI–XVII вв. оказывавшей решительное влияние на юго-западную русскую и как более близкой, нежели совершенно чуждая греческая, к строю русской речи, если и не вполне для нее подходящей. Если «Адельфотис» и Лаврентий Зизантий (автор грамматики, изданной во Львове в 1596 г.) еще близки к грекам, то Мелетий Смотрицкий (его грамматика вышла впервые в 1619 г. и более ста лет была самой популярной не только в юго-западной, но и в Московской Руси, не только в XVII, но и в XVIII в., правда, в переделке Федора Максимова, 1723 г.), хотя и колеблется, но уже сильно зависит от польских руководств, в частности от упомянутого «Альвара»; если один из старейших юго-западных авторов-стихотворцев Герасим Смотрицкий (отец Мелетия), писавший стихотворное предисловие к Острожской Библии (1581), дает образец «греческого» рода стихотворений, то Андрей Рымша (автор «Хронологии», Острог, 1581 г.) в то же время предлагает уже выдержанный строго 13-сложный размер польского типа. Через школу этот силлабический размер глубоко проникает и в малорусскую народную поэзию (конечно, несколько искажаясь), например, в украинские «думы», а через ту же школу и отчасти непосредственно проходит и в Московскую Русь, а отчасти в великорусскую народно-устную поэзию (например, поздние духовные стихи). Эта новая литературная форма и в Польше и в юго-западной Руси, а следом за ней и на северо-востоке сопряжена была и с новым по характеру содержанием самой поэзии: виршами пишутся стихотворения «похвальные», приближающиеся по содержанию, тону и настроению к позднейшей оде, стихотворения лирические, выражающие личное чувство (элегии, эпиграммы); это сперва стихи «на герб» (в старопечатных изданиях часто помещался в начале книги герб издателя, мецената, лица, которому посвящалось издание), а затем — прямо хвалебная ода, наконец, религиозно-духовные стихотворения, стихотворения «на случай» (брак, рождение, день ангела вельможи, царя). В этой форме зарождается «придворная» поэзия, появляются и придворные поэты.⁴⁸⁴ За писание «виршей» принимаются и чисто русские люди, москвичи, подражая своим учителям, вроде Симеона Полоцкого, особенно культивировавшего эту силлабическую форму в целом ряде своих произведений. Эта «виршевая» поэзия продолжает существовать в течение всего XVII в. и переходит даже в XVIII в., доживая вплоть до тонической формы стиха Тредиаковского и Ломоносова.

⁴⁸⁴ Подробнее см. в богатом материале исследования В. Н. Петца, Историко-литературные исследования и материалы, т. I (Из истории русской песни), ч. I (начало искусственной поэзии в России), СПб., 1900 — преимущественно первую половину книги.

ДРАМА

Параллельно с «виршевой» поэзией появляется в Москве и драма. Культивируемая первоначально в южнорусских школах,⁴⁸⁵ она приносится в Москву вместе с южнорусской наукой и тоже прививается здесь, придясь по вкусу обществу, хотя в первое время и встречает противодействие большинства и живет преимущественно в школе же и при дворе. На юго-западе драма появилась не как самостоятельная отрасль литературного творчества, а скорее как один из предметов школьной науки: здесь драма была, собственно говоря, одним из средств борьбы с католицизмом, средством педагогическим, и потому развивалась она в этом духе и направлении, была тенденциозна, и дидактизм в ней стоял поэтому на первом плане. Образец для нее был дан теми же католическими школами, которым подражала школа православная, только мысли, конечно, были вложены свои, православные, частью противокатолические; она усвоила довольно полно и формы этой католической драмы. Католическая же школа, в свою очередь, очень быстро и энергично воспользовалась тем материалом, который был в ее распоряжении, и воспользовалась, надо сказать, очень умело. Поэтому было что заимствовать и борющейся с ней православной школе. Однако применение драмы к школьным целям не было изобретением католической школы, а наоборот, школы протестантской, с которой на Западе борется эта католическая школа. Протестанты взяли за образец народную, средневековую, и искусственную драму и, заполнив ее новыми началами, использовали для борьбы с католицизмом, выставляя этот последний, разумеется, в отрицательном освещении. Но орудие оказалось обоюдоострым. Католики, главным образом иезуиты, воспользовались им же, то есть, взяв у протестантов форму и вложив в нее свое содержание, обратили драму в орудие борьбы против протестантов же, усовершенствовав его по-своему. Заслуги их в области драмы довольно велики; они значительно переработали ее, создали духовную драму, воспользовавшись широко драмой-мистерией и так называемыми «моралитэ» (духовной драмой с нравоучительным содержанием), сконцентрировав все около одной цели, придав драме блеск, высоко развив сценическую технику. Такова, например, мистерия «Страсти Христовы». Она изображает в драматической форме то, что рассказывается о страданиях Христа в Евангелии, с массой эффектных картин, причем присоединяется всюду религиозно-нравоучительное толкование деталей события, широко развиваемый символизм, аллегоризм в изображении при помощи богатых средств риторики и пиитики. Для тех же целей, по образцу моралитэ, вводятся так называемые олицетворения: «Зависть», «Ненависть», «Злоба», «Добродетель», «Вера Христова»,

⁴⁸⁵ О южнорусской драме см. *П. Пекарского*, Наука и литература при Петре Великом (СПб., 1862), I, гл. XIV; *П. Морозова*, История русского театра, I (СПб., 1889). Специальные работы общего характера: *Н. И. Петров*, Очерки из истории украинской литературы XVII-XVIII вв. (Киев, 1911); *И. Стешенко*, История украинской драмы (Киев, 1908). Сюда же относится компилятивная работа *Б. Варнеке*, История русского театра, I (Казань, 1908) и ряд крупных и богатых содержанием работ *В. И. Резанова*: 1) Экскурс в область театра иезуитов (Нежин, 1910), 2) Школьные драмы польско-литовских иезуитских коллегий (там же, 1916), 3) Школьные действия XVII-XVIII вв. и театр иезуитов (М., 1910, из Чтений Общества истории и древностей), 4) Памятники русской драматической литературы. Школьные действия XVII-XVIII вв. (Нежин, 1907) и др.

«Милость Божия» и пр. Так как у актеров было вполне основательное сомнение, что неподготовленные зрители не поймут этих олицетворений, то эти аллегорические фигуры появлялись на сцене прямо даже с вывесками, с ярлыками, как в старом моралитэ, на которых было написано название того порока или той добродетели, который или которую должно было изображать действующее лицо. Кроме того, были и другие внешние типичные средства для распознавания этих аллегорических действующих лиц — олицетворений: например, добродетель изображалась в виде красивой женщины, пороки же в виде старой, черной, безобразной и т. д.; часто даже являлось прямо у рампы лицо, которое объясняло слушателям смысл и характер действующих лиц; для этой же цели служили пролог и эпилог, присоединяемые к пьесе в начале и конце ее.

Такого рода драмы были очень пригодны для проведения каких угодно тенденций, как положительного свойства, так и сатиры. Это прекрасно поняли иезуиты и, ухватившись за эту мысль, ввели такую драму в школу: в ней они видели хорошее средство дать ученику умение держаться в обществе, использовать драматический элемент в его будущей практике пропагандиста и защитника католицизма. Иезуиты же указали и на общественное значение этой драмы. В театре они увидали такую же, как церковную, кафедру для проповеди, проведения, прославления идеи католицизма и, пожалуй, еще более достигающую цели: слово, соединенное с действием, обставленное эффектной, блестящей обстановкой, производило большее впечатление, привлекало больше слушателей — зрителей. Поэтому школьные спектакли, служа и ближайшим школьным целям и будучи рекламой школы, являлись орудием воздействия и за ее стенами: спектакли стали публичными, становились весьма часто придворными представлениями, специально назначаемыми для аристократии; вырабатывается даже особый вид иезуитской драмы — *Ludi caesarei* — с особым блеском, роскошью постановок, сложной техникой сцены и т. д. При таких условиях, как мистерии, так и моралитэ в иезуитской обработке нашли широкое распространение сначала в Западной Европе, а потом путем польской литературы перешли и в южнорусскую школу. Хотя русские школы не могли использовать драму во всей ее широте, не имея таких богатых материальных средств, как делали то иезуиты, но все же драма на юго-западе Руси привилась, по крайней мере, в школах, привлекая зрителей, оказывая даже известное влияние на массы и устную словесность (через странствующих школяров).

В таком виде является школьная драма и в Москву, где пробует укорениться; но здесь она получает отчасти новое истолкование: школьная драма в Москве устраивается и вне школы, как самостоятельный вид творчества. В Москве драма появилась в семидесятых годах XVII столетия. Родоначальником ее в идее можно считать Симеона Полоцкого. Он мог, конечно, перенести в московскую литературу ту именно драму, которую он знал сам, а знал он преимущественно драму духовную, религиозно-нравоучительную, школьную; знал он, может быть, и *Ludi saucier*, то есть иезуитскую придворную драму. Эта-то именно религиозно-нравоучительная драма и стала прививаться в Москве, все еще склонной ко всему «божественному» в области литературы. Что весьма важно и в данном случае — драма понравилась

царю: стала придворной. Следовательно, положение драматической литературы на московской почве является несколько иным, чем на юго-западе Руси. Те полемические цели, которые преследовала эта драма на западе Европы и юго-западе Руси, в Москве не могли иметь места. Драма в Москве не была тесно связана со школой и получила сразу значение отчасти общественное, если и не широко общественное, во всяком случае не узко церковное, специальное. Но отчасти тот характер, который носила драма южнорусская, должен был остаться на ней и после перенесения ее в Москву. Так как в XVII в. в Москве была широко распространена дидактическая литература (вспомним хотя бы то же «Великое Зерцало»), то дидактический элемент в драме тоже очень понравился среди людей, не испугавшихся новшеств, но в то же время не вполне освободившихся от «учительного» взгляда на литературу, и возбудил к ней симпатию. Поэтому особый успех имели драмы именно духовно-дидактического характера.

Но в истории русской драмы оказывается и другой источник ее появления в Москве — непосредственно Запад. Хронологически западная драма, притом идущая из протестантских кругов, явилась раньше юго-западной. Тем не менее можно утверждать, что сама идея драмы явилась к нам все же с юго-запада Руси, а непосредственно пришедшая с Запада драма сделалась лишь источником, дававшим вместе с юго-западной драмой возможность заполнить этот пробел в литературе.

Припомним условия появления этой драмы.⁴⁸⁶ Царь Алексей Михайлович знал о существовании драмы на Западе от западных выходцев, главным образом от Симеона Полоцкого, был первым царем, пожелавшим увидеть драму в Москве. Этому желанию взялся удовлетворить Симеон. Пока Симеон Полоцкий готовился к постановке, писал пьесу, царь Алексей Михайлович попытался своими средствами устроить это дело. По приказанию царя нашли артистов в Немецкой слободе: нашелся пастор Грегори, знакомый с немецкой «народной» драмой. В селе Преображенском была построена «комедийная хранина», где обученными Грегори артистами из Немецкой слободы было представлено (по всей вероятности, по-немецки, в первый раз) «Артаксерксово действо», типичная духовная драма, но построенная несколько иначе, нежели иезуитская школьная: по образцу светской, так называемой «английской» комедии. «Артаксерксово действо» не раз было повторено на сцене. Только потом уже явилась «Комедия о блудном сыне» Симеона Полоцкого. Драмы эти очень понравились царю. Духовник царя разрешил его от сомнений, указав на то, что и другие благочестивые цари и императоры ничего зазорного в этом не видели — и с тех пор драматическая литература нашла себе почву в Москве, пробила себе дорогу, хотя и с трудом.

Таким образом, влияние юго-западной литературы на северо-востоке еще более усилилось. Это имело большие последствия для русской литературы.

Литературные течения второй половины XVII в. Еще в первой половине XVII в. в нашей литературе ясно определились следующие течения: с одной

⁴⁸⁶ Подробности см. *Н. С. Тихонравов*, Соч., II, стр. 52–119; также *П. О. Морозов*, История русского театра, I (СПб., 1880), гл. VI. Сюда же следует отнести и материалы, собранные *С. К. Богоявленским*, Московский театр при царях Алексее и Петре (М., 1914, из Чтений в Обществе истории и древностей).

стороны — консервативное, тяготеющее к заветам старины, с другой — западное, шедшее к нам из Белоруссии и Польши — литература прогрессивная. Намечаются же эти два течения еще значительно раньше XVII в.; в XVI в. они вступают между собой в борьбу, в XVII же становится ясно, на чьей стороне победа: становится уже видно, что западное течение акклиматизировалось, получило известное, хотя и негласное признание. Западное течение теперь, во второй половине века, кроме того, появляется еще и с другой стороны и в несколько другом виде, именно, в нашей южнорусской переделке. Это западное течение, конечно, нельзя отождествлять с тем западным течением, которое было раньше, которое шло к нам непосредственно через Польшу: его резко выраженный характер сразу определяет его взаимоотношения с консервативным течением. Затем, в половине же XVII в. замечается течение, которое нельзя отождествить ни с консервативным, ни тем более с прогрессивным: оно было генетически связано с первым, но представляло собой крайнее развитие консервативного течения, доводя тяготение к старине в духе XV–XVI вв. до пределов реакционного обскурантизма: это так называемый раскол старообрядчества, который оказал свое влияние и на нашу литературу, имея в числе своих сторонников таких талантливых писателей, как апостол старообрядчества протопоп Аввакум, с его типичным угловато-простым народным слогом, но полным жизни, энергии, Лазарь, Никита Пустосвят и другие.⁴⁸⁷

Старообрядчество. Идеино это старообрядческое течение, конечно, консервативно, но по своим средствам оно все же часто приближается опять к западному: влияние Запада на старообрядческую литературу несомненно. Мы можем сказать, не боясь впасть в преувеличение, что если корни старообрядчества и в далеком прошлом XV–XVI вв., то сам раскол старообрядчества, как отдельное течение жизни и мысли, появляется у нас именно как следствие усилившегося западного течения. Когда возникает вопрос о реформе церковной жизни, правительство, уже до известной степени убежденное в необходимости примирения с Западом, хотя бы в интересах государственных, не является уже ревностным хранителем всего старого только потому, что оно старое. Этим объясняется и отношение правительства к старообрядчеству в XVII в. Несмотря на то, что патриарх Никон, считавшийся виновником появления старообрядчества, смуты в церкви, пал, дело его не заглохло; такова уж была логика событий, так уж должно было быть.⁴⁸⁸ Дело Никона продолжается: правительство перестает уже быть ультраконсервативным, формально отрицающим новое, становится скорее умеренно-прогрессивным в области церкви и государства; не отрицая основ старой московской жизни, оно впитывает

⁴⁸⁷ Из литературы об Аввакуме следует привести: А. К. Бороздина, Протопоп Аввакум (СПб., 1900), В. Мякотина, Протопоп Аввакум (популярный очерк. СПб., 1893). Сочинения Аввакума изданы Н. И. Субботиным, Материалы для истории раскола за первое время его существования, т. V, ч. 2 (М., 1879), также в т. I и VIII. Автобиография Аввакума впервые издана Н. С. Тихонравовым (Летописи русской литературы и древности, т. III); новейшее издание Археологической комиссии (СПб., 1916). Никите посвящено большое исследование И. Румянцева, Никита Константинов Добрынин (Сергиев посад, 1917).

⁴⁸⁸ Выяснению роли Никона и его предшественника, патриарха Иосифа, значительно подготовившего реформу Никона, посвящены монографии Н. Ф. Каптерева, «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович», 2 т. (Сергиев посад, 1909 и 1912) и «Патриарх Никон и его противники» (Сергиев посад, 1913). Труды Н. Ф. Каптерева (сконч. 1918) важны по своим взглядам и правильной постановке вопроса о старообрядчестве, требующего поэтому нового пересмотра этого вопроса, согласно новым данным, найденным Каптеревым.

и новые начала. Этому направлению многие сочувствовали и в обществе, так как многие уже сознавали необходимость ассимилирования с Западом.

Как только южнорусская литература, уже подвергшаяся этому западному влиянию, уже впитавшая в себя кое-что чисто западное, появилась в Москве, она должна была сразу обратить на себя внимание той умеренной части общества, которая не относилась уже резко отрицательно ко всему западному, и прийти ему на помощь в деле проведения этих западных начал в русскую жизнь. Но часть русского общества более консервативная, менее умевшая различать мирское и духовное, подобно тому, как было в XVI в., отнеслась недоверчиво к этим юго-западным выходцам; их стали упрекать в нечистоте их православия, якобы исказившегося у них под влиянием тесного общения с Западом во время борьбы. При отсутствии строгого критерия поставить такое обвинение было легко, но доказать его было труднее. При отсутствии знания стилистические изменения речи можно было принять за изменения догматического характера (как это было в деле Максима Грека, например). В этих выходцах преувеличенно видят опасность для самой основы русской культуры — православия. Сначала принимают меры противодействия, стараются сократить приток этих людей в Москву, затем начинают запрещать книги, идущие с юго-запада Руси и т. д. Но всех этих средств внешнего воздействия для предотвращения опасности уже было недостаточно. Необходимо было научное же противодействие научному течению. Тут-то к услугам московской консервативной Руси являются греки и частью те же юго-западные выходцы. Те и другие сыграли в Москве крупную роль, хотя москвичи относились к ним не особенно-то доверчиво: южнорусская школа заимствовала иезуитскую науку, поэтому обвинить юго-западных пришельцев в измене православию было легко; православные, хотя и мало ценимые греки уже не так легко могли возбудить подозрение. Но, несмотря на это враждебное отношение к юго-западной науке, почва, на которой могло развиваться юго-западное влияние, была в Москве до известной степени подготовлена самими же греками. Таким образом несомненно, что в отдельных случаях южнорусская школа на северо-востоке получила как раз то, что было нужно.

Как известно, в это время (шестидесятые годы XVII столетия) приехали в Москву греческие патриархи помогать московской церкви в ее борьбе со смутой, вызванной Никоном, обвиняемым старообрядцами в склонности к католическому Западу. Результатом этого является то, что наряду с Заиконоспасской школой западника Симеона Полоцкого образуется другая — Чудовская, которая пользуется услугами той же Заиконоспасской школы, только переиначивает все на греческий манер, привлекает ученых греков и русских южан, знающих ту же западную науку, но в окраске греческой, православной. Таким образом, если мы переберем все эти факты, то легко определим и их взаимоотношение, и их значение. С одной стороны — старообрядческое течение, отрицающее безусловно стремление к ассимиляции с Западом, отрицающее даже необходимость движения вперед. Это течение, как самое отстающее, понятно, с самого своего появления было обречено на второстепенную роль. И действительно, старообрядческая литература должна была жить своей жизнью, усиленно оберегая старое, якобы чистое, от влияния Запада, наследие. Она не могла переломить всей литературы, уже шедшей явно по

новому пути: ее задача прежде всего — самосохранение. Хотя подобная литература существует и до сих пор, но она очень отличается от той, главными представителями которой явились упомянутые выше протопоп Аввакум, Лазарь и другие апостолы и первоучители раскола. Для тех вопрос о направлении русской жизни по старому или новому руслу еще не был решен, а решение его в определенном направлении, надежда на возможность этого решения в духе старины — жизненный нерв деятельности; позднейшая старообрядческая литература уже стоит перед решенным вопросом: русская жизнь пошла новым руслом, и задачей этой литературы является самосохранение и определение своих отношений к совершившемуся факту. Поэтому дальнейшего развития внутри этой литературы мы не видим в идейном отношении; она растет, и даже значительно, в отношении количественном, становится более развитой со своей формальной стороны; но она утратила связь с общим течением русской жизни, сохранив ее только с жизнью отдельной группы, где формальная религиозная мысль является основой. Поэтому старообрядческая литература активного влияния на общерусскую жизнь оказывать и не могла, а при попытке подойти к ней ближе сама испытывала ее влияние, поскольку могла переварить новые, живые элементы. Вследствие этого в области этой литературы мы, между прочим, наблюдаем уже в XVIII в. любопытный факт: несмотря на все желание стоять как можно дальше от Запада, старообрядцы все же не могут уберечься от влияния западных идей, западных по происхождению памятников (например, «Зерцало»), воспринимая их наравне со своими издревле православными. В то же время отрицать какое бы то ни было значение за старообрядческой литературой в общем ходе развития русской литературы, особенно в XVII и XVIII вв., было бы не только несправедливо, но и неправильно с исторической точки зрения. Несмотря на свою односторонность в идейном отношении, ошибочность в понимании общего хода в движении русской жизни, например, стремление остановить органическое развитие русской жизни и литературы по направлению к Западу, преобладание формальной стороны над идейным содержанием, старообрядчество как мирозерцание несло в себе и здоровые элементы, как раз для дальнейшего развития одного из крупных направлений русской жизни: защищая старину, смотря на нее, как на основу русской жизни и в будущем, оно, как историческое явление этой жизни, бессознательно, инстинктивно являлось противовесом односторонности западного влияния, поскольку это последнее шло вразрез с народными чертами русской жизни; увлечение Западом, быстро усиливаясь и опережая в иных областях соответствующий уровень интеллектуального развития общества, по временам грозило лишить самобытности русскую национальную жизнь, придав ей космополитический характер в его истолковании XVIII в., как это становилось заметным в отдельных группах русского общества этого времени; тут-то старообрядчество, если и исходило из одностороннего и преувеличенного взгляда на роль религиозных основ жизни, сыграло положительную роль, поддерживая вместе со старой литературой, быть хранителем которой оно себя считало призванным, национальную традицию, охраняя таким образом ее непрерывность на переходе русской жизни от XVII в. к XVIII и в самом XVIII в., до тех пор, когда само общество к концу этого века, переболев односторонним увлечением всем западным, стало само

чувствовать всю односторонность отказа от своего национального прошлого и стало обращать свои взоры на восстановление готовой оборваться связи с этим прошлым. Таким образом, старообрядчество вместе с другими факторами русской жизни и литературы XVII–XVIII вв., способствовало возрождению и проявлению национальной идеи, сохраняя эту роль и позднее — при подъеме интереса к изучению национального вопроса в середине XIX в., в частности, к изучению старинной и народной литературы.⁴⁸⁹

Другое западное течение — прогрессивное. Немного в стороне от него стоит течение правительственное, более умеренное. Но оба этих течения довольно скоро приближаются друг к другу в XVII в. и в результате ведут к тому, что мы называем литературой светской, в отличие от литературы духовной (церковной). Таким образом, если мы будем рассматривать взаимоотношения этих сторон нашей литературы, то увидим, что старая литература обречена уже на постепенное вымирание как общественное общерусское явление, на ограничение области своего ведения; новая же, приближающаяся в XVII в. к западной, была уже залогом тех течений, которые разовьются в XVIII в. В конце XVII в. западное течение все усиливается и усиливается. Отрицательное отношение к Западу все более и более пропадает. Это видно из тех характерных явлений, которые мы наблюдаем в нашей духовной литературе. Как в XVI, так и в XVII в. мы видим, что старое направление подводит свои итоги, и тем быстрее совершается этот процесс, чем ближе мы подходим к XVIII в.; появляется уже желание объединить научно всю эту литературу, сделать ей подсчет. Это делает Московский печатный двор, где воедино была сведена вся идейная сторона литературы старой Московской Руси. В это время появляется труд неизвестного автора: «Оглавление книг, кто их сложил».⁴⁹⁰ Это труд чрезвычайно интересный для историка литературы, своего рода каталог всей русской литературы того времени, с точки зрения идейной — это подведение итогов всему книжному богатству Древней Руси, поскольку оно сохранено в обиходе XVII в. Если мы посмотрим этот список, то увидим, что в него вошли как раз те произведения, которые в XVII в. уже являются отживающими в общей литературе и переходящими в специально церковно-духовную. Следовательно, это итоги того, что сделано было московской литературой церковной и близкой к ней юго-западной до половины XVII в.

Из всех этих течений к концу века слагается идейное содержание литературы. Из них жизненными являются те течения, которые переходят в XVIII в., и на почве которых развивается русская литература XVIII в.: это течения западноевропейского характера; консервативные — замирают, оставаясь лишь в специфической области религиозно-церковной.

⁴⁸⁹ Для более подробного ознакомления с этой стороной старообрядчества, а следовательно и со значением его литературы, можно указать на труды старообрядческого мыслителя и писателя нашего времени *И. А. Кириллова*: «Третий Рим» (М., 1914) и «Правда старой веры» (М., 1916). Написанные с большой начитанностью и искренним подъемом труды эти, при всей их односторонности представляют ценный материал по указанному вопросу.

⁴⁹⁰ Издано *В. М. Ундольским* в Чтениях Общества истории и древностей, 1846 г., кн. 3, с именем Сильвестра Медведова (ученика Симеона Полоцкого); но, по новейшим исследованиям, «Оглавление» ему принадлежать не может; без серьезных оснований его приписывают то Епифанию Словинецкому, писателю XVII века (*А. И. Соболевский*, Переводная литература Московской Руси (СПб., 1903), стр. 437), то ученому инок Чудова монастыря Евфимию (*С. Н. Брайловский*, см. Русский Философский Вестник, т. XXVI, стр. 224). Таким образом, вопрос об авторе «Оглавления» остается открытым.



ИТОГИ МОСКОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Подводя итоги обзора московского периода литературы, мы приходим к следующему общему представлению о русской идейной жизни за XVI–XVII вв., поскольку она выразилась в литературе.

Уже первые проблески рационализма, выразившиеся в сомнении насчет нормальности основ духовной жизни, а затем в протесте против одностороннего понимания основы средневекового мирозерцания — христианства, связали себя с аналогичным движением мысли на Западе: стригольническая ересь заключала в себе черты, роднившие ее с западным рационализмом. Последующее движение, более яркое и глубокое — жидовствующих — уже отлично несет на себе черты своей связи с Западом, если не прямо с Западом эпохи Возрождения, то с отзвуками этого Возрождения, хотя, может быть не лучшими, не передовыми. Первые же «еретики» старому московскому укладу предъявляют требования уже более или менее научного характера, пользуются в полемике с православными приемами, идущими от научной критики, являются людьми не только начитанными, но и размышляющими, владеющими кое-какими отголосками западной средневековой и, может быть, более свежей науки. Их литература, приносимая ими с собой преимущественно в виде переводов, подтверждает это. Выступление их с новыми критическими («от разума») приемами, как бы приемы эти ни были несовершенны, сразу же показало, что московская начитанность, количественно громадная, не может устоять перед необширной количественно, но качественно более глубокой литературой рационалистов: это почувствовал первый же борец против рационализма — московский ставленник Геннадий, епископ Новгородский; это же доказал (в отрицательном смысле) своим «Промышлителем» и Иосиф Волоколамский. Это же первое столкновение рационалистов и приверженцев традиции обнаружило наглядно и всю неорганизованность старого развития: «жидовствующие» принесли с собой Библию, у православных не оказалось даже полного перевода ее на славянский язык: они прожили пять веков с отрывками Ветхого Завета. Результаты первой схватки борющихся ясны: православным пришлось уже выйти из своей проторенной колеи, вступить отчасти на тот же путь, которым пошли их

враги, чтобы сколько-нибудь сравняться оружием в борьбе: полная, так называемая «Геннадиевская Библия» 1492–1499 гг. создана усилиями Геннадия при помощи западных выходцев и их учеников, на основах западных источников, давших то, чего не нашлось дома. А для полемики с пришедшими из Литвы, с Запада еретиками делаются переводы полемических сочинений против евреев: эти переводы делаются с латинского, принадлежат западноевропейской науке; такова деятельность Дмитрия Герасимова. Таким образом, первый результат борьбы с рационалистами сказался уже в том, что зашевелился готовый закостенеть старый московско-византийский уклад и пошел на компромисс с западничающим врагом. Со своей стороны западное течение, проявившее себя в ересях жидовствующих, водворяется в нашей литературе, влагая в нее те новые элементы, которые должны были служить пробудившимся потребностям и запросам разума, запросам знания, не исчерпывающегося лишь интересами веры. Таковы первые переводы рационалистов, принесенные с Запада и, кажется, через юго-западную Русь: «Логика», «Космография», ряд астрономических (астрологических) сочинений; правда, произведения эти невысокой научной пробы, но они указывали на элементарные методы, вводили в обиход наукообразное отношение к окружающему, расширяя в то же время кругозор и давая удовлетворение пытливости человеческого ума, долгое время обреченного на бездействие господствующими элементами веры и авторитетами.

Начало обновления идейной жизни Московской Руси было, таким образом, положено, и мысль неуклонно идет в намеченном направлении. Уже в половине XVI в. в Москве ясно намечаются результаты этой работы: перодовое меньшинство, гонимое и теснимое большинством, имеющим в своем распоряжении богатые материальные и правительственные средства, изменяет картину мыслящего общества Москвы: оно распадается на прогрессистов, протестующих во имя знания, сторонников реформы в духе сближения, по крайней мере тяготения к Западу, и на консерваторов, всеми силами стремящихся вернуть жизненные основы отживающему мирозерцанию, но невольно все более и более идущих на компромисс, хотя и не желающих признаться в этом. Идет упорная борьба: для консерваторов и прогрессистов одинаково ясно, что старое отошло, что нужно что-то иное, но каждый понимает это по-своему. Прогрессисты — люди частные — работают, постепенно увеличивая запас западной литературы в обиходе русской и тем подготавливая окончательное торжество западной культуры на Руси: оттого-то переводная литература, сосредоточившаяся главным образом в Москве XVI и XVII вв., представляется столь значительной и носит определенный характер; это научная, практически-прикладная учебная книга, затем литература «четья», на обязанности которой лежало удовлетворение любознательности читателя, а не только роль средства для воспитания себя в духе религиозном, средства, «како своя душа спасти». Это литература выражает уже насущные жизненные потребности и самой жизни Москвы, теперь уже не могущей самозаключиться в гордом сознании, что она особенно Богом излюбленный, определенный к вечному существованию «третий Рим», единственная представительница истинного, не нарушенного христианства. Эти чисто жизненные условия были той силой,

которая поддерживала прогрессивную литературу, не пользующуюся богатыми средствами консервативно-правительственной части общества. Митрополиты Даниил, Макарий, сам царь Грозный, неизвестный автор «Домостроя» и еще раньше Иоанн III — все они стараются сдержать порывы вольнодумцев, доказать их ненужность, доказать, что старые основы не отжили, что они живы, только затерты небрежением: стоит их восстановить, привести опять в порядок, собрать вместе... — и величественное здание носительницы истинных заветов христианства и истинно христианской жизни — Московское государство — во всем своем блеске и величии восстанет перед глазами мира и убедит колеблющегося, ищущего опоры на стороне, что ничего не нужно, что все уже дано для будущего беспечального и достойного развития великого Московского царства. Вот идейное настроение консервативных деятелей XVI в., их программа. Программа эта проводится с энергией и настойчивостью: Максим Грек вызван, чтобы помочь не только в борьбе со «звездочетцами» и «альманашниками», жидовствующими, но чтобы внести стройность и порядок в нашу византийско-русскую религиозную литературу путем новых переводов надежных писаний, исправления старых, искаженных невежеством писцов. Митрополит Макарий собирает, пересматривает московскую святыню, чтобы она, стройная, внушительная по объему, убедила всякого сомневающегося, насколько Русь оправдала и заслужила свое великое назначение; соборы 1547 и 1549 гг. канонизируют целый ряд новых угодников, воссиявших на Руси, упорядочивают более ранние канонизации. Сам Макарий создает свою чудовищную «Великую Минею Четью»; он же окончательно устанавливает (сам или нет — все равно) определенный взгляд на прошлое России: ее прошлое есть результат дружной деятельности Богом хранимых и руководимых Им царей и князей в союзе со святыми строителями русской церкви — такова основная идея «Степенной книги царских родов», завершенной при участии Макария. Он же вместе с Грозным собирает Стоглавый собор. Этот собор, опираясь на вековые каноны великих отцов вселенской церкви, указывает нестроения, накопившиеся в русской религиозной жизни, требует восстановления ее полного согласия с этими канонами. Митрополит Даниил подготовил уже путь и Макарию, и Стоглаву. Автор «Домостроя» проводит ту же программу применительно к частной жизни. Казалось, что такие дружные усилия консервативных реформаторов достигали цели. Но на деле выходило иное: деятели старинного покроя, подводя итоги старине, чтобы дать ей жизнь, подвели ее итоги, чтобы сдать ее в архив истории. И ясно, почему это так вышло помимо их желания: их идеалы были не впереди, а позади; средства проведения этих идеалов уже не соответствовали современному культурному уровню; современность требовала мысли, знания, училась критически, сознательно относиться ко всему, не исключая даже священного писания (ср. «заволжских старцев»), а ей рекомендовали — веру, веру в авторитет, требовали отказа от вопросов: почему, зачем? объявляя пытливость, «мнение» грехом перед Богом.

Поэтому-то и ясны и неудача этой попытки, и судьба Максима Грека: его, отнюдь не сторонника Запада, не могли понять в Москве; его и его сторонников зачисляли в лагерь тех «еретиков», которые разрушали старое

благолепие; шли ли эти разрушители от жидовствующих, или от «заволжских старцев» с Нилом Сорским — все равно. Строительство консерваторов не могло помочь и в борьбе с вольномыслием: отзвуки того же рационализма в ересях Косого и Башкина не могли быть задавлены и опровергнуты старыми средствами: репрессии и полемика Зиновия Отенского принесли мало пользы.

Если мы заглянем в XVII в., то увидим, что картина жизни уже значительно изменилась, и эти изменения ясно показывают, что усилия консервативной партии XVI в. остановить жизнь потерпели полную неудачу; западное течение в литературе, западное влияние в самой жизни делали свое дело безостановочно, и консервативные начала в духе деятелей XVI в. становятся уделом уже меньшинства, притом явно отмеченного чертой реакции, обскурантизма: идеи московских любителей старины XVI в. становятся достоинством старообрядчества.

Так кончился второй акт идейной борьбы в Москве; последний — третий — протекает в XVII в., уже далеко не вызывая таких резких потрясений в мысли, как сто лет перед тем, но зато обнаруживая все более и более глубокие последствия перелома, совершившегося в XVI в. Западная наука медленно, но прочно укореняется в Москве. Передовое течение мысли XVII в. делает настолько видный шаг вперед, что уже прогрессивное мирозерцание XVI в. в XVII служит признаком консерватизма, а консервативное того же века в XVII в. — признаком обскурантизма.

Передовое течение, несшее в Москву зачатки западноевропейской мысли и науки в XVI в., идет не непосредственно из центров умственной жизни Европы, а преимущественно через польскую среду, служащую в одно и то же время и связующим звеном между Европой, культурными плодами которой она сама пользуется, и Русью, и средостением, ослабляя это западноевропейское влияние, воспринимаемое ею самой далеко не в полной мере. Но то же западноевропейское влияние, также идущее через Польшу, но более интенсивно, отражается в юго-западной Руси, политически связанной с Польшей, но с конца XVI в. начинающей втягиваться в более тесную связь с Москвой, неуклонно исполнявшей свою старую политическую программу — объединение около себя всех русских народностей; теперь, в XVII в., эта московская программа дает результаты более благоприятные, чем 100 лет назад перед тем. Но эти политические успехи Москвы имели для нее и более глубокие последствия чисто культурного характера: они открыли новый, уже более приспособленный, более скорый путь западной культуре в Москве, чем Польша. Юго-западная Русь XVI–XVII вв., воспитавшая свою русскую культуру на основах польско-западноевропейских, но сохранившая основные черты русской, родственной московской, культуры, эта Русь в половине XVII в. несет результаты своей культуры в Москву. Таким образом, у Москвы XVII в. было два проводника западной мысли и литературы: Польша и юго-западная Русь. Это несомненно было важным приобретением. Результаты этого обнаруживаются очень скоро и являются весьма заметными во второй половине XVII в. Русская жизнь, русская литература по наружности сохраняют в значительной степени как будто старую окраску, с ее религиозно-церковными формами, с внешностью, напоминающей старину

XVI в., однако в своем содержании они далеко уже уклоняются от старых византийско-московских устоев; если еще идут речи о «еретическом», «зловерном» Западе, растленном «латинской» верой, то в XVII в. мы уже не слышим резких протестов против науки в пользу веры; наука, ее необходимость молча признаны даже врагами Запада (конечно, исключая обскурантов, старообрядцев); теперь идет спор не о нужности или ненужности науки, а о том, какова должна быть в своей основе эта наука: «западно-католическая» или «восточно-греческая»? В области литературы те же перемены: она быстро наполняется продуктами Запада, начиная с интересных (хотя и католических), привлекательных и вместе как будто поучительных повестей «Великого Зеркала» и «Римских Деяний», латинско-польских мировых хроник, радикально изменивших старый «Хронограф» и расширивших наше представление о мировой истории до европейского объема, рыцарских любовных романов вроде «Бовы Королевича», «Еруслана Лазаревича», «Петра Златых ключей», «Брунцвика» и других, и кончая рядом учебников горного дела, военного строя «Космографией» Меркатора и лицевой Библией Пискатора. Эта литература теперь уже не вызывает протеста за свое западное происхождение; она изготавливается почти в правительственных сферах, а иногда, как, например, «Зерцало», даже по заказу самого царя. Мало того, она имеет уже своего читателя, который теперь прямо ищет в ней не только и не столько душеспасительного наставления, сколько удовлетворения своей любознательности, своего вкуса к интересному и захватывающему чтению: под воздействием идейного западного влияния и этой литературы в XVII в.: ясно, что в Москве намечается факт давно уже совершившийся на Западе — распадение литературы на светскую и духовную, на мирскую и церковную; объединенной прежним средневековым мировоззрением в одной духовно-церковной сфере литературы уже нет. Это деление, намеченное в XVII в., к концу его стало настолько ясно, что времени Петра осталось только закрепить внешним образом совершившийся факт (введение гражданского шрифта).

Это проявившееся сознание двух сфер умственной деятельности имело крупные последствия: оно обусловило собой положение западной науки и мысли в отношении к духовной жизни общества; отношения церковной и светской литературы к Западу далеко не одинаковы; мыслящее, сознательно понимавшее потребность науки как залога прогресса, московское общество распадается на две главные группы (не считая, разумеется, обскурантов, веровавших в возможность вернуть или сохранить устои жизни XVI, даже XV вв.): представителей латинизма и представителей эллинизма; борьба же между ними вращается около вопросов православия и католицизма. Представители православия и эллинизма упрекают своих противников в том, что, внося «латинскую науку» (то есть западную), они искажают чистоту православия; представители «латинской науки», доказывая преимущество Запада перед Востоком, пытаются убедить своих противников в чистоте своей веры, сохраненной ими, несмотря на свою близость к Западу. Главными деятелями этих «латинствующих» представителей науки и литературы являются свои же русские люди, получившие образование большей частью на юго-западе, совмещавшие в себе культурные особенности западно-польской

и православно-русской культуры, насколько она уцелела в борьбе за народность и веру в юго-западной Руси: это были деятели, образчиком которых был Симеон Полоцкий, позднее его ученик Сильвестр Медведев, юго-западные церковные и литературные деятели, вынесшие на себе впоследствии петровскую реформу. Среди эллинистов мы видим также людей образованных, энергичных, и по происхождению русских, уже проникшихся необходимостью просвещения, сознавших необходимость науки в интересах упорядочения современного уклада жизни. В ряду этих сторонников греческих основ нашего просвещения видим такие имена, как боярина Ф. М. Ртищева, основателя первой правильной школы в Москве, человека, впрочем, еще не выразившего ясно своего направления в ту или другую сторону, гуманиста вообще; видим уже более определенную фигуру патриарха Никона, не любившего западных выходцев и «фряжских» обычаев, хотя и относившегося с расположением к южнорусским деятелям, но более всего дружившего с греками; Епифания Славинецкого, эллиниста, выросшего на основах юго-западной «латинской» школы, его ученика, старца Евфимия Чудовского, наконец, греков братьев Иоанникия и Софрония Лихудов.

Эти два течения, борющиеся между собой, однако, боролись в сущности за одно и то же: за просвещение, необходимость его проведения путем водворения новой школы в Москве, до сих пор ограничивавшейся лишь епископскими, монастырскими и приходскими школами сомнительной научной ценности; если и были люди более образованные, то это было делом частной инициативы, делом любительским. Возросшее сознание важности просвещения приводит к сознанию необходимости правильной школы, и пока еще все-таки дело не доходит сразу до школы правительственной. Частной инициативе проникнутого гуманными идеями Ф. М. Ртищева Москва обязана была первой своей школой (1648 г.). Ртищев был проводником западного просвещения, покровителем южнорусских ученых, хотя и сочувствовал православно-греческой нации. Но дело просвещения, поставленное так ясно Ртищевым, не сразу становится твердо на ноги: его Андреевская школа существовала только до тех пор, пока поддерживалась щедрой рукой основателя. Но сам факт ее основания показал, что потребность времени была понята; после нескольких неудачных попыток основать в Москве постоянную школу (Арсения Грека, 1649 г., просуществовала лишь полтора года) при помощи выписанных греков (которым, как православным, чуждым латинского духа, верили больше), пришлось обратиться к южнорусским деятелям: в 1665 г. в Спасском монастыре, на Никольской, за Иконным рядом, открывается первая правительственная школа, в которой молодые подьячие Приказа тайных дел должны были учиться у Симеона Полоцкого «по латыням и для грамматического учения». Но эта школа просуществовала не более трех лет, после чего, по-видимому, закрылась. Но шаг уже был сделан, и шаг характерный: первая правительственная школа была «латинским учением», то есть копией юго-западных школ с основным законом латинским и кругом наук Запада, а не греческой науки (хотя та же наука лежала в основе и греческой школы XVII в., как это понимал и Паисий Лигарид в своей записке московскому правительству о школах, 1666 г.). Но старые идеи, консервативные, боявшиеся Запада, как «латинского», «зловерного»,

еще не отжили и нашли опору в сторонниках «греческой науки» в споре об источниках знания. Это повело к оживленной литературно-научной борьбе, разделило ревнителей просвещения на два лагеря в семидесятых годах XVII в.: если борьба эта исходит внешним образом из религиозного принципа, то это — отзвук старого формального воззрения, как привычного, не утратившего своего значения и в жизни; если противники обвиняют друг друга в ошибочном понимании религиозных вопросов, то на деле это была борьба двух культур: прогрессивной западной, шедшей навстречу к все более и более тесному сближению с европейской наукой, и консервативной восточной, стремившейся слить византийские начала с западными, но с явным подчинением последних первым.

В 1680 г. опять появляется мысль о школе, как уже школе высшего типа, и она оказывается опять за «латинянами»: Симеон Полоцкий проектирует ее по образцу полудуховных, полусветских школ Запада и прежде всего воспитавшего его самого киевской школы Петра Могилы. Это была Славяно-греко-латинская академия, которой суждено было стать рассадником просвещения вообще в России и центром его для Московской Руси вплоть до основания Московского университета. Но и эта новая школа далеко не сразу могла утвердиться, несмотря на то, что она была предположена не только латинской, не только славяно-латинской, но и «славяно-греко-латинской»: ее осуществление встретило дружный отпор консерваторов-эллинистов, почувствовавших всю важность проекта будущей русской школы и сумевших напряженно использовать все слабые стороны позиции противников и свои сильные: колебания власти перед таким как будто резким нарушением традиций недоверия к «латинству», возможность конфликта светской власти с духовной (на памяти у всех еще было дело Никона). Медведев, ученик и горячий поклонник идей Симеона Полоцкого, несет на своих плечах всю тяжесть борьбы; борьба сначала ведет к победе, хотя и не полной, консерваторов-эллинистов (в 1682 г.). Сильвестр Медведев открывает казенную школу, но не с широкой программой академии, а лишь элементарную, «славянского языка», то есть школу грамотности. Но и эта школа была завоеванием латинского учения: в ней кроме славяно-русской грамоты, как оказывается, преподается и латинский язык и риторика, пишутся типичные «орации», поздравления». Школа, по-видимому, отвечает потребности, служит даже толчком к просветительной деятельности и защитников греческого учения. В противовес ей патриарх Иоаким открывает школу «греческого языка и писания» под управлением русского иеромонаха Тимофея, долго жившего в Палестине, и с учителями из греков; школа ставится в тесную связь с типографией — Печатным двором — всецело находящимся в руках патриарха. Школа эта имеет временный успех: в 1686 году в ней 233 ученика, из коих 67 обучаются специально греческому языку. Разумеется, ни школа патриарха Иоакима, ни скромная школа Сильвестра Медведева не дали того, что нужно было Москве как политическому, религиозному и культурному центру России конца XVII в.: ей нужно было не элементарное, не утилитарно-церковное, а общее широкое научное образование. Уже в 1682 г. начинаются опять подниматься хлопоты, ходатайства об основании высшей школы: чудовский монах Карион Истомина подает

правительнице Софье стихотворную челобитную о водворении наук в России. Обе воюющие стороны стараются использовать в своих интересах это предложение: сторонники грецизма предлагают послать к восточным патриархам за учеными профессорами академии, Сильвестр Медведев в 1686 г. хлопочет об утверждении устава академии, выработанного им по идеям его учителя Симеона Полоцкого. Но и в этом случае как будто представителям «латинского» учения не повезло: в марте этого года в Москву прибыли греки с Востока, братья Лихуды, которые и стали во главе Эллина-греческого училища, то есть академии. Хотя в самом названии новой высшей школы звучала победа греческого учения, но победы на деле не было: братья Лихуды, правда, православные и греки, — по своему образованию те же западники: свое образование и методы научные и педагогические они принесли из Венеции и Падуи, учат не только греческому языку, но и латинскому, о котором еще в 1666 году грек, западник Паисий Лигарид говорит, что «он ныне царствует в училищах, в книгах, в княжих домах и, аки обычный, нещуется и глаголет же ся едва не от всех родов». Через 14 лет (в 1700 г.) победа латинской школы обозначалась и внешним образом: она носит название Славяно-латинской академии.

Таким образом, Петру Великому, заставшему Россию на переходе к новой жизни, путь которой ясно и решительно определился, осталось только завершить тот процесс, который слабыми чертами наметился в конце XIV в. обозначился в XV и XVI, определился окончательно в XVII в. Это была смена культурных основ развития русского племени, объединившегося около Москвы: постепенный переход от византизма и средневековья через рационализм и религиозные брожения к западной культуре и новому времени. И выработка новых основ, начавшихся вне Москвы, сосредоточилась в ней. Москвы была в течение трех веков ареной этой борьбы Востока и Запада. Ей же пришлось быть местом и окончательного торжества нового просвещения: в ней явился первый народный центр высшей науки — Московский университет.

СПИСОК ПОСОБИЙ К КУРСУ ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ВВЕДЕНИЕ. КИЕВСКИЙ ПЕРИОД)

I. ПОСОБИЯ НЕОБХОДИМЫЕ

1. *Порфирьев И. Я.* История русской словесности, т. I (в любом издании, начиная с издания 1886 г., Казань).
2. *Петухов Е. В.* Русская литература. Древний период (изд. 3. Петроград, 1916).
3. *Владимиров П. В.* Древняя русская литература киевского периода XI–XIII вв. (Киев, 1901).

Пособия № 1–3 должны служить главным образом для дополнения и ознакомления с фактическим материалом древней русской литературы.

4. *Пылин А. Н.* История русской словесности, т. I (в любом издании, начиная с издания 1899 г., СПб.).
5. История русской литературы до XIX в., изд. Т-ва «Мир» (М., 1916).

II. ПОСОБИЯ РЕКОМЕНДУЕМЫЕ

1. *Макарий митр.* История русской церкви.
2. *Голубинский Е. Е.* История русской церкви
3. *Ключевский В. О.* Курс русской истории, I.
4. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры, I.
5. *Тихонравов Н. С.* Сочинения, I (М., 1898).
6. *Буслаев Ф. И.* История русской литературы, лекции, читанные наследнику-цесаревичу, в. I (М., 1904).
7. *Архангельский А. С.* Введение в историю русской литературы, I (Казань, 1915).
8. *Перетц В. Н.* Из лекций по методологии истории русской литературы (Киев, 1914).
9. *Пылин А. Н.* История русской этнографии, I.
10. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших летописных сводах (СПб., 1908; Летописи занятый Археографической комиссии, XX).
11. *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы. Ч. I, кн. I (изд. 2, СПб., 1913).
12. *Платонов С. Ф.* Учебник русской истории (любое издание).

Последнее пособие — для справок и припоминаний по фактической истории Руси. К числу рекомендуемых пособий относятся и книги и статьи, приведенные в библиографических указаниях и ссылках в тексте и примечаниях к нему в самой книге.

III. СПРАВОЧНИКИ

1. *Шляпкин И. А.* История русской словесности. Программа университетского курса с подробной библиографией. СПб., 1913, 1915.
2. *Мезьер А. В.* Русская словесность. Библиография. Указатель. Ч. I. Русская словесность с XI по XVIII в. СПб., 1899.

СПИСОК ПОСОБИЙ К КУРСУ ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД)

I. ПОСОБИЯ НЕОБХОДИМЫЕ

1. *Порфирьев И. Я.* История русской словесности, т. I (в любом издании, начиная с издания 1888 г., Казань).
2. *Петухов Е. В.* Русская литература. Древний период (изд. 2, Юрьев, 1912 г.).
3. *Пыпин А. Н.* История русской словесности, т. I–II (в любом издании, начиная с издания 1899 г., СПб.).
4. *Платонов С. Ф.* Учебник русской истории (любое издание). Для справок и припоминаний по фактической истории Руси

II. ПОСОБИЯ РЕКОМЕНДУЕМЫЕ

1. История русской литературы до XIX века. Изд. т-ва «Мир» (М., 1916 г.), т. I.
2. *Ключевский В. О.* Курс русской истории, I.
3. *Миллюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры.
4. *Тихонравов Н. С.* Сочинения, т. I–II.
5. *Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (Казань, 1913 г.).
6. *Архангельский А. С.* Очерки по истории западно-русской литературы (М., 1888 г., в Чтениях Общества истории и древностей российских).
7. *Ефремов С.* История украинского письменства (изд. 2, СПб.).

К числу рекомендуемых пособий относятся и библиографические указания и ссылки в тексте и примечания к нему в самой книге.

III. СПРАВОЧНИКИ

1. *Шлякин И. А.* История русской словесности. Программа университетского курса с подробной библиографией (СПб., 1913).
2. *Мезьер А. В.* Русская словесность. Библиография. Указатель, ч. I (СПб., 1899).



АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- А**
Адельфотис 519
Александрия 319, 457
Альманах 368, 454
Ангел Господень святого Антония рукоделию научи 459
Апостол 166
Аристотелевы врата 368, 415, 454
Беседа Валаамских чудотворцев Сергия и Германа 401
- Б**
Беседы Григория папы 230
- В**
Великое Зерцало 458, 460, 463, 465, 474, 522
Взятие Цареграда турками 294
Видение Андрея Юродивого 213
Владимирский свод 284
- Г**
Галичское Евангелие 165
Геннадиевская Библия 169, 242, 354
- Д**
Девгениево деяние 229, 294, 295
Домострой 53, 445, 447
- Е**
Евангелие апостола Иакова 442
Евангелие детства Христова 220
Евангелие Никодима 208, 220
Евангелие Фомы 220
Египетский патерик 310
Еллинский Летописец 318, 371
Енох 442
- Ж**
Житие Авраамия Смоленского 307
Житие Андрея Юродивого 232
Житие Богородицы 208
Житие Варлаама и Иоасафа 229
Житие Василия Нового 213
Житие Венедикта 230
Житие и кончина великого князя Дмитрия Иоанновича 375
- З**
Житие Иоанна Милостивого 230
Житие митрополита Алексея 374
Житие Моисея 220
Житие преподобного Феодосия Печерского 265, 309
Житие царя Иоасафа и старца Варлаама 518
- И**
Завет и восход Моисея 220
Заветы двенадцати патриархов 220
Задонщина 292, 293, 332
Звездочет двенадцати звезд 368
Звездочетец 368
Златая Цепь 244, 307, 446
Златоструй 244
Златоуст 442
Зографское Евангелие 117, 166
- Иа**
Иаковлевичи 220
Иаковля повесть 216, 220
Иерусалимский патерик 310
Изборник Святослава 126
Измарагд 244, 446
Исповедание веры 252
Исповедание веры Владимира 279
Исповедание Евы 442
Калязинская челобитная 473
Кенигсбергская летопись 324
Киево-Печерский патерик 310
Киево-Печерский свод 273, 275
Киевский патерик 498
Киевский свод 273, 284
Книга Еноха 219
Кормчая 186, 189
Космография 368, 528
- Л**
Лаврентьевский свод 325
Лавсаика 179
Ламех 220
Лествица 220

- Лествица Иакова 315
 Летописец Переславля Суздальского 481
 Летопись вкратце патриарха Никифора 186
 Логика 368, 528
 Лунник 368
 Луцидаркус 368, 412, 414, 454
- Маргарит 500, 502
 Маринское Евангелие 117, 166
 Марголой 368, 454
 Махазор 368
 Мелисса 506
 Миней 171, 174, 435, 437, 443
 Моление Даниила Заточника 102, 320
- Н**ачальный летописный свод 282
 Никодимово Евангелие 230, 474, 475
 Новгородский владычный древний свод 275
 Новгородский свод 274
 Номоканон 113, 186, 190
- О** милосердии Божии Троицною благодатью над грешником 361, 406, 459
 Обиходы и учения 212
 Острожская Библия 504
 Остромирово Евангелие 29, 87, 92, 96, 126, 152, 165
 Ответы Афанасия Александрийского к Антиоху князю о вере 227
 Откровение Авраама 442
 Откровение апостола Павла 213, 221
 Откровение Варуха 220
 Откровение Исайи 220
 Откровение Мефодия Патарского о последних веках 213, 356
- П**аисиевский сборник 480
 Палея 272, 314, 315, 338, 366
 Память и похвала князю Владимиру 265
 Пандекты Никона Черногорца 232
 Паннонские жития Кирилла и Мефодия 279
 Панчатантра 48
 Паримейник 169, 352
 Пасхальные таблицы 281
 Переяславская летопись 327
 Переяславский свод 325
 Печерский патерик 179, 266, 310
 Печерский свод 275
 Плач Ярославны 103
 Повесть временных лет 276, 280
 Повесть о белом клобуке 375
 Повесть о Брунцвике королевиче 471
 Повесть о Вавилонском царстве 376
 Повесть о Варлааме и Иоасафе 518
 Повесть о взятии Владимира 322
 Повесть о Девгении 232
 Повесть о житии и храбрости Александра Невского 324
 Повесть о князьях Владимирских 377
 Повесть о Митяе 374
 Повесть о Стефаните и Ихнилате 229
- Повесть о Вавилонском царстве 375
 Повесть о Василии Златовласом 471
 Повесть о шапке Мономаха 375, 377
 Повесть об Акире премудром 327
 Повесть об Аполлоне Тирском 467, 468, 469
 Повесть об Евпатии Коловрате 322
 Повесть об убиении Батые 322
 Полихрон 326
 Послание Василия Новгородского к Федору Тверскому о рае 327
 Послание Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь 423
 Послание инока Саввы на жидов и на еретики 361
 Послание к Поликарпу 311
 Послание митрополита Никифора к Владимиру Мономаху 231
 Послание монаха Акиндина к князю Михаилу о святокупстве 328
 Послание о Мономаховом венце 378
 Послание Поликарпа к Акиндину 311
 Послание Фотия митрополита о Григории Цамвлаке 374
 Поучение Владимира Мономаха 170, 260
 Прекраснейшие стяжания, иудейское безверие в православной вере похуляюще 227, 364
 Пролог 172, 173, 175, 177, 178, 438, 446, 461
 Пророки толковые 352
 Псалтырь 123, 166, 168, 352
 Пчела 232, 319, 320, 506, 507
- Р**имские Деяния 463, 467, 474
 Русский Хронограф 371
- С**вятой сакрамент 462
 Святославы Изборники 196
 Сказание Афродитиана персиянина о рождестве Христовом 200
 Сказание о взятии Царьграда турками 375
 Сказание о Калкском побоище и 70 храбрах 322
 Сказание о Мамаевом побоище 375
 Сказание о Мамаевщине 374
 Сказание о побоище великого князя Дмитрия Иоанновича Донского 331, 332
 Сказание о святых мучениках Борисе и Глебе 265
 Сказание о Тихвинской иконе 326
 Сказание о святом Вячеславе Чешском 230
 Сказание об Индейском царстве 326
 Сказания о Борисе и Глебе 309
 Сказания об Адаме 219
 Сказания о рае 221
 Слова на Рождество Пресвятыя Богородицы 216
 Слово Евсевия 208
 Слово Иакова, брата Господня 442
 Слово Иоанна Златоуста 208
 Слово митрополита Илариона 74

Слово о законе и благодати 251
 Слово о погибели Русской земли 323
 Слово о полку Игореве 61, 66, 141, 151,
 285, 287, 288, 289, 291, 295, 296, 298,
 301, 323
 Слово о создании церкви
 Печерской 311
 Слово о Страшном суде 357
 Собрание Берестейский и оборона
 Берестейского собора 499
 Степенная книга 372, 444
 Стоглав 368
 Стослов 446
 Страсти Христовы 474, 475, 520
 Студийский устав 232
 Связание с латиною 231
 Супрасльская рукопись 178
 Толкования двенадцати пророков 127
 Толковая Палея 316, 365
 Толковая Палея на иудея 278
 Толковая Псалтырь 240, 408
 Толстовская Псалтырь 168
 Торжественник 442
 Триоди 171
 Учительное Евангелие 226

Физиолог 194, 195, 314, 338
 Фотиевский Номоканон 189

Хождение Богородицы по мукам 212
 Хождение Даниила 223, 301
 Хождение Даниила Паломника 443
 Христианская топография
 Козьмы Индикоплова 232
 Хроника Георгия Амартола 387
 Хронограф 371, 456
 Четвероевангелие 166
 Четьи-Минеи 80, 172, 442
 Четьи-Минеи митрополита Макария 80
 Четьи-Минея 175, 437
 Чудеса Николая Чудотворца 232
 Чудо Иоанна и Прокопия Устюжских 473

Шестоднев 192, 314, 366
 Шестоднев Амвросия Медиоланского 192
 Шестоднев Василия Великого 192
 Шестоднев Иоанна Дамаскина 192
 Шестоднев Иоанна Экзарха 193
 Шестоднев Севериана Гавальского 192
 Шестокрыл 368, 454

Эсхатологические сказания 221

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абрамович Д. И. 82, 310
 Аввакум протопоп 523, 525
 Алеша Попович 325, 328
 Антоний Печерский 267
 Артемий старец 394, 499, 500, 501
 Афанасий Александрийский 506
 Афанасьев А. Н. 57, 150
 Белинский В. Г. 59
 Бенфей Теодор 47, 48, 49
 Бодуэн де Куртене И. А. 475
 Буслаев Ф. И. 60, 61, 62, 63, 66,
 290, 295, 445
 Василий Великий 248
 Вассиан Косой 396, 401
 Веселовский А. Н. 295, 468
 Вишенский Иоанн 499, 508
 Владимир Мономах 261
 Владимир Святой 143
 Владислав Грамматик 387
 Востоков А. X. 28, 29, 30, 31, 78
 Галахов А. Н. 367
 Геннадий епископ 346, 351, 352, 353, 361,
 362, 363, 418, 527
 Георгий Амартол 184, 277, 318
 Герасимов Д. 363, 364, 365, 403
 Гильфердинг А. Ф. 58
 Григорий Богослов 248

Даниил Заточник 320
 Даниил митрополит 422
 Даниил Паломник 266
 Данилов К. 31
 Епифаний 388
 Ефрем Сирин 357
 Иаков Мних 216, 265
 Ибн Фадлан 125
 Иван Грозный 378, 394, 402, 422, 423,
 425, 430, 432
 Иларион митрополит 250, 252, 255, 257, 259
 Илья Муромец 46, 58
 Илья Новгородский 313
 Иоанн Дамаскин 338
 Иоанн Златоуст 74, 225, 248
 Иоанн Малала 318
 Иоанн Схоластик 189
 Иоанн Экзарх 165, 193
 Иосиф Волоколамский 346, 351,
 362, 419, 527
 Иосиф Волоцкий 395, 400, 419, 422
 Истрин В. М. 309, 310, 316
 Калайдович К. Ф. 31, 32, 71, 320
 Карамзин Н. М. 289, 291, 427
 Киприан митрополит 374, 388
 Кирилл 29, 97, 98, 107, 110, 113, 114, 121,
 122, 164, 217, 230, 316, 387

- Кирилл Туровский 217, 249, 252, 255, 312
Климент Смолятич 240, 252, 253, 254
Коробейников Т. 450
Котляревский А. А. 478, 480
Курбский князь 394, 424, 425, 497, 499,
500, 502, 512
Курицын Ф. 93, 348, 351
- Л**
Лаврентий Зизантий 519
Лопарев Х. М. 323, 439
Лука Жидята 257, 258, 276, 313
- М**
Макарий митрополит 367, 394, 432, 433,
434, 436, 437, 440, 441, 444, 529
Максим Грек 368, 394, 401, 405, 406, 407,
408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415,
416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 454,
512, 529
Максим Исповедник 319
Максимович М. А. 293, 478, 479
Медведев Сильвестр 533
Менандр 319
Мефодий 29, 97, 98, 107, 110, 113, 114,
115, 164, 190, 215, 230, 387
Мефодий Патарский 356
Миллер В. Ф. 64, 143, 294, 296
Миллер О. Ф. 58, 64, 150
Мусин-Пушкин А. И. 24, 26, 262, 287, 291
Мюллер М. 62
- Н**
Нестор 265, 270, 273, 276
Никита Пустосвят 523
Никольский Н. К. 9
Нил Полев 400
Нил Синайский 319
Нил Сорский 391, 394, 395, 396, 397, 398,
400, 412, 423
Нифонт Новгородский 253, 263
Новиков Н. И. 23, 24, 70
- О**
Острожские князья 502
Острожский К. К. 502, 503, 504, 505
- П**
Паисий Лигарид 532, 534
Пахомий Логофет 383, 388, 439
Пересветов И. 395, 427, 428
Позняков В. 450
- Пушкин А. С. 59, 101
Пышин А. Н. 28, 65, 78, 196, 219, 367, 391,
402, 427, 466
- Р**
Ртищев Ф. М. 512, 532
Румянцев Н. П. 24, 25, 32, 33, 78
- С**
Савонарола 407, 413
Серапион 249, 312, 313, 314
Симеон Логофет 184
Симеон Метафраст 434
Симеон Полоцкий 517, 522, 532, 533
Скорина Франциск 503
Смотрицкий Мелетий 499, 515, 519
Соболевский А. И. 116, 320, 478, 481
Срезневский И. И. 124
Стасов В. В. 62
Стефан Новгородец 177
Строев П. М. 32, 71
- Т**
Татищев В. Н. 20, 270
Тихонравов Н. С. 9, 66, 219, 290,
291, 294, 295
Третьяковский В. К. 38
- У**
Ульфила епископ 123
Упырь Лихой 127, 170
- Ф**
Федоров И. 500, 507
Феодосий Печерский 175, 249, 251, 258, 259
Феофан 184
Фома Аквинат 338
Фотий митрополит 190
- Х**
Хомяков А. С. 56
Храбр 120
- Ц**
Цамлак Григорий 249, 507
- Ч**
Чулков М. Д. 22
- Ш**
Шафарик Павел Йозеф 29, 189
Шахматов А. А. 153, 234, 273, 276, 284,
311, 316, 478
Шлецер Август Людвиг 271
- Я**
Ян Вышатич 275



СОДЕРЖАНИЕ

ВОЗВРАЩЕНИЕ МАСТЕРА	5	Племенное деление	152
ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ	9	Государство на Руси	154
<i>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ</i>		Христианство на Руси и его роль . .	157
КИЕВСКИЙ ПЕРИОД		ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА	163
ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ РУССКОЙ		Священное писание	164
ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ	14	Богослужбные книги	170
История изучения		Литература житийная	172
русской литературы	19	Литература историческая	180
Накопление и сбор материала	20	Литература каноническая	186
Эпоха Румянцева	25	Литература научная	191
Начало научного изучения истории		Легенда и апокриф	197
литературы	35	Богословско-учительная	
История литературы на Западе	35	литература	225
Западные научные теории		Светская литература	228
в русской науке	53	Пути переводной литературы	230
Русская критическая школа.		Областной принцип	233
Ф. И. Буслаев	59	ОРИГИНАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА	242
Работы В. В. Стасова	62	Богослужбная литература	242
Новая школа	64	Богословско-учительная	
Вспомогательные науки	69	литература	243
Библиография	70	Пolemические произведения	244
Рукописи	72	Проповедь	247
Издания памятников		Памятники канонические	262
древней письменности	83	Жития	264
Палеография	86	Паломнические произведения	266
Учение об изводах памятников	96	Летопись	268
ГЛАВНЕЙШИЕ ЯВЛЕНИЯ		«Слово о полку Игореве»	285
ПИСЬМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ		ИТОГИ КИЕВСКОГО ПЕРИОДА	300
КИЕВСКОГО ПЕРИОДА	100	<i>ЧАСТЬ ВТОРАЯ</i>	
Литература письменная и устная . .	100	МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД	
Христианство на Руси	105	ГЛАВНЕЙШИЕ ЯВЛЕНИЯ	
Византия	109	ЛИТЕРАТУРЫ МОСКОВСКОГО	
Кирилл и Мефодий	110	ПЕРИОДА	304
Кириллица и глаголица	116	Памятники переходной эпохи	309
Начало письменности на Руси	119	Татарщина, ее характер	
Русское племя	129	и значение	329
Соседи русского племени	130	Начало московской литературы.	
Иноземные влияния	133	Сказания о Мамаевщине	331
Религиозный быт славян	139	Новая литературная традиция	334
Язык русского племени	146		

Начало рационализма	338	ЛИТЕРАТУРНОЕ ДВИЖЕНИЕ	
Ересь жидовствующих	346	XVI-XVII вв.	496
Литература эпохи жидовствующих	360	Священное писание	
Противоеврейская литература	361	на народном языке	496
Литература жидовствующих	366	Литература полемическая	498
Московская идеология	369	Литература консервативного	
Хронографы, летописи	371	направления	499
«Степенная книга»	372	Переводы	505
Повести	374	Иван Федоров	507
		Иоанн Вишенский	508
ВТОРОЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКОЕ		Школы и братства	508
ВЛИЯНИЕ	381		
Исправление книг	403	МОСКВА И ЮГО-ЗАПАДНАЯ РУСЬ	511
Максим Грек	406	Ртищев	512
Иван Грозный	422	Юго-западное влияние в Москве	516
Иван Пересветов	427	Виршевая поэзия	518
		Драма	520
КОНСЕРВАТИВНОЕ ТЕЧЕНИЕ	430		
«Домострой»	445	ИТОГИ МОСКОВСКОЙ	
Легенда	447	ЛИТЕРАТУРЫ	527
Повесть	449		
Путешествия	450	СПИСОК ПОСОБИЙ К КУРСУ ИСТОРИИ	
ЗАПАДНОЕ ТЕЧЕНИЕ	453	ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	
Влияние через Польшу	454	(ВВЕДЕНИЕ. КИЕВСКИЙ ПЕРИОД)	535
«Великое Зерцало»	458	I. Пособия необходимые	535
«Римские деяния»	463	II. Пособия рекомендуемые	535
«Повесть об Аполлоне Тирском»	467	III. Справочники	535
Повесть светская — переводная			
и оригинальная	472	СПИСОК ПОСОБИЙ К КУРСУ ИСТОРИИ	
Повести религиозные	474	ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	
		(МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД)	536
ЛИТЕРАТУРА ЮГО-ЗАПАДНАЯ	477	I. Пособия необходимые	536
Украинская литература	479	II. Пособия рекомендуемые	536
Белорусская народность	483	III. Справочники	536
Национально-религиозная борьба	489		
Гуситство и протестантизм	490	АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ	537
Братства	491	Указатель произведений	537
		Именной указатель	539

Михаил Несторович СПЕРАНСКИЙ

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Издание четвертое

Генеральный директор *А. Л. Кноп*
Директор издательства *О. В. Смирнова*
Главный редактор *Ю. А. Сандулов*
Художественный редактор *С. Л. Шапиро*
Литературный редактор *О. В. Афанасьева*
Верстальщик *С. Ю. Малахов*
Выпускающие *А. В. Яковлев, Н. К. Белякова*

ЛР № 065466 от 21.10.97

Гигиенический сертификат 78.01.07.953.П.000998.02.01.
от 13.02.2001 г., выдан ЦГСЭН в СПб

Издательство «ЛАНЬ»

lan@lpbl.spb.ru
www.lanpbl.spb.ru

193012, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 277,
издательство: тел.: (812)262-11-78;
pbl@lpbl.spb.ru (издательский отдел),

производственный отдел: тел.: (812)262-24-95;
print@lpbl.spb.ru (производственный отдел),

склад № 1: факс: (812)267-27-92, 267-13-68;
trade@lpbl.spb.ru (торговый отдел),

193029, пр. Елизарова, 1,
склад № 2: (812)265-00-88, 567-54-93, 567-14-45;
root@lanpbl.spb.ru

Филиал в Москве:

Москва, 7-я ул. Текстильщиков, 5, тел.: (095)919-96-00, 787-59-47, 787-59-48

Филиал в Краснодаре:

350072, Краснодар, ул. Зиповская, 7, тел.: (8612)62-97-73.

Сдано в набор 27.08.01. Подписано в печать 28.02.02.
Бумага типографская. Гарнитура Школьная. Формат 70x100¹/₁₆.
Уч. изд. л. 43,1. Усл. п. л. 44,2.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 1563.

ФГУП «Владимирская книжная типография»
600000, г. Владимир, Октябрьский проспект, д. 7.
Качество печати соответствует качеству представленных диапозитивов

КНИГОИЗДАТЕЛЬСКАЯ И КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА

Издательство «ЛАНЬ»



предлагает

➔ Книги нашего издательства:

история и философия
учебная литература
литература для вузов
иностранные языки
специальная литература
справочники и словари
медицина и психология
развивающая литература
астрология и метафизика

- ➔ Обмен, в т. ч. междугородний
- ➔ Формирование контейнеров в любую точку страны
- ➔ Ответственное хранение по договорным ценам
- ➔ Экспедирование и перевозка книжной продукции
Москва — Петербург, Петербург — Москва
- ➔ Гибкая система скидок
- ➔ Приглашаем к сотрудничеству авторов и издательства для
совместного выпуска книг

Р у к о п и с и
не рецензируются и не возвращаются

ЖДЕМ ВАС ПО АДРЕСАМ:

РФ, 193012, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 277

Издательский отдел: (812) 262-11-78

Производственный отдел: (812) 262-24-95

1-й склад: (812) 267-27-92; тел./факс 267-13-68

2-й склад: 193029, Санкт-Петербург, пр. Елизарова, д. 1;
(812) 567-54-93; тел./факс 265-00-88

www.lanpbl.spb.ru

E-mail: lan@lpbl.spb.ru, root@lanpbl.spb.ru

pbl@lpbl.spb.ru (издательский отдел)

print@lpbl.spb.ru (производственный отдел)

trade@lpbl.spb.ru (торговый отдел)

post@lpbl.spb.ru (книга почтой)

Филиал в Москве

Москва, 7-я ул. Текстильщиков, д. 5,

(метро Текстильщики)

тел. (095) 919-96-00, 787-59-47, 787-59-48

E-mail: lanmsk@avallon.ru

Филиал в Краснодаре

350072, Краснодар,

ул. Зиповская, д. 7

(8612) 62-97-73

E-mail: lankrd@istnet.ru