

ЗНАЧЕНИЕ ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РАЗВИТИИ ЛИТЕРАТУРЫ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Роль переводной литературы в развитии русской литературы бесспорно значительна. Для того чтобы конкретно представить себе эту роль, следует прежде всего проанализировать характер самой переводной литературы.

Литература, перешедшая на Русь с помощью русских и болгарских переводов, была теснейшим образом связана с церковью. Она была подчинена задачам дидактики, поучения, воспитания граждан в духе покорности церкви и государству. Значительная ее часть была связана с богослужением или входила в распорядок уставных чтений всех трех монашеских уставов, перенесенных на Русь с принятием христианства. Как орудие религиозного воспитания переводная литература носила идеалистический характер. Она была в значительной мере отрешена от жизни, от всего конкретного и национального, обращалась к потустороннему и невременному. Церковная практика вынуждала эту литературу к косности, отсутствию движения, приучала к застылости форм, жанров, веками повторяя один и тот же материал.

Наряду с церковной литературой на Русь была перенесена и светская литература Византии, однако также связанная с культурой господствующего класса. Вся эта переводная литература, особенно литература церковная, в основном способствовала становлению классового характера русской литературы феодального периода.

Мы уже отмечали выше, что византийское «влияние» на русскую литературу было обусловлено прежде всего потребностями классового характера. Византийское «влияние» ответило внутренним потребностям феодального общества в своей классовой литературе, литературе, которая способствовала бы укреплению феодального базиса.

Конечно, при всем громадном значении, которое имел классовый момент в культурных взаимоотношениях Руси и Византии,

этим отношением господствующих классов и их господствующих культур дело не исчерпывалось.

Из Византии и Болгарии проникали на Русь апокрифы и еретические учения, и каналы их проникновения были совершенно иными. Так, например, волхвы, с которыми столкнулся в Чудской земле некий новгородец, по летописному повествованию 1071 года, рассказывали о своем вероучении, а оно представляло собой любопытную смесь древнерусского язычества и богомильства. Ясно, что последнее явилось на Русь далеко не официальными путями. Однако рассмотрение этого вопроса не может входить сейчас в нашу задачу.

*

Итак, переводная литература, широким потоком влившаяся в русскую литературу в X—XIII вв., ответила прежде всего классовым потребностям феодалов, помогала определению классового лица русской литературы феодального периода. Она способствовала утверждению в литературе церковной идеологии, принеся с собой ряд новых жанров: жития, проповеди, различные виды церковных песнопений и т. д. Эти новые жанры также способствовали утверждению церковной идеологии. Наконец с переводной литературой были перенесены на Русь ряд способов выражения этой церковной идеологии: в отдельных приемах риторического искусства, в отдельных приемах изображения внутреннего состояния христианских подвижников и т. д. Наконец, переводная литература способствовала утверждению в русской литературе ряда образов, символов, метафор, отражавших все ту же церковную идеалистическую систему.

Однако переводная литература была воспринята на Руси далеко не пассивно.

Современное понятие перевода не всегда применимо к так называемой переводной литературе древнерусского государства. Русские «переводчики», а главным образом русские пеприсчики и иногда даже читатели (на полях рукописей) постоянно вносили в эти переводы добавления, разъяснения, упрощали язык, иногда сокращали содержание памятника или, наоборот, вставляли целые куски из других произведений, приспособливая переводы к нуждам русской действительности. Иногда русские книжники перестраивали композицию переведенного сочинения или создавали на их основе сводные большие композиции, посвященные крупным темам: всемирной истории, ветхозаветной истории и т. п. «Переводчики» предпочитали считаться с потребностями читателя иногда в большей мере, чем соблюдать близость к оригиналу.

По мнению А. И. Соболевского, на Руси в первые века после официального крещения Руси были уже «почти все те южнославянские переводы IX—X вв., которые мы знаем по дошедшим до нас спискам».¹ Однако очень рано, со временем княжения Ярослава Мудрого, который «собра писце многы, и прекладаше от грек на словенъское письмо»,² переводы начали делаться и на Руси.

Акад. В. М. Истрин, много поработавший над установлением русского происхождения различных переводов с греческого XI—XIII вв., так определяет сумму переводов, сделанных, по его мнению, русскими переводчиками еще при Ярославе: «Новопереведенная литература была разнообразного содержания. Тут были произведения и исторического характера, как „Хроники“ Георгия Синкелла и Георгия Амартола или „История Иудейской войны“ Иосифа Флавия, и естественно-научного, как „Христианская топография“ Козьмы Индикоплова, и повествовательного, как „Повесть об Александре Македонском“ („Александрия“) или „Повесть об Акире Премудром“, и житийного, как „Житие Василия Нового“, и апокрифическо-пророческого, как „Откровение Мефодия Патарского“, и богословско-догматического, как „Исповедание веры“ Синкелла, вошедшее скоро в летопись, и т. п.».³

Если учесть, что приведенный В. М. Истрином перечень далеко не полон и что весь он падает на одно княжение Ярослава Мудрого, то мы должны будем притти к выводу, что переводы с греческого должны были быть предметом государственной заботы на Руси. Известие «Повести временных лет» о личной заботе Ярослава о переводах «на словенъское письмо» получает, следовательно, подтверждение и в чисто фактическом материале.

Что же представляла собой переводная литература, явившаяся на Русь путем собственных — русских и болгарских переводов, и что нового внесла она в русский литературный обиход?

Прежде всего, практические потребности богослужения вызвали появление на Руси богослужебных книг. Эти книги должны были служить руководством при совершении довольно сложного к началу XI в. христианского культа. От XI в. до нас дошли в болгарском переводе служебная месячная Минея (собрание служб в календарном порядке на весь год), Триоди («постная» — тексты праздничных служб до пасхи и «цвет-

¹ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903, стр. V.

² Повесть временных лет, ч. I, стр. 102.

³ В. М. Истрин. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11—13 вв.). Пг., 1922, стр. 4.

ная» — тексты служб в послепасхальное время), затем служебники и требники (руководства при обычных богослужениях). Помимо исключительно «деловой» части, эти богослужебные книги заключали в себе тексты литературно-поэтического характера — песнопения и чтения, составлявшие, так сказать, художественную часть богослужебного ритуала. Эти богослужебные книги могли служить и для чтения вне церкви и использовались при обучении грамоте (Часослов). В церковных песнопениях — канонах, стихирах, кондаках, икосах Иоанна Дамаскина, Григория Назианзина, патриарха Софрония — не утратилась еще связь с античной и эллинистической поэзией, с настроениями античной философской лирики. Несложные по тематике (молитвы об исцелении и защите, покаянные молитвы, хвалы святым и божеству) церковные песнопения были очень сложны по своей стилистике и перенесли в русский литературный обиход отдельные цветистые выражения, рифму (обычного в Византии глагольного типа), ритмическое построение прозы, сложные и изысканные сравнения.

Основной «корпус» христианского вероучения — Библия — не был еще полностью переведен в XI—XIII вв. Переведено было только то, что отвечало непосредственным потребностям христианского культа, либо ее исторические части для включения в большие исторические сочинения сводного характера — Толковую Палею и др. Тем не менее библейские книги были довольно хорошо представлены в переводах — полностью или в сокращениях.

Значение переводов из Библии было для русской литературы очень велико. Чрезвычайно пестрый и в идеологическом и в художественном отношении состав библейских книг, созданных в разное время на протяжении более тысячелетия, включал произведения самых разнообразных жанров, начиная с философской лирики и кончая воинской повестью. Библейские книги заключали в себе обильные фольклорные мотивы, сказочные сюжеты, полулегендарную историю еврейского народа, проповеди, космогонические мифы, биографические повествования, богословские трактаты, лирические песнопения и т. д.

Библия в феодальный период была авторитетна не только для господствующего класса, но и для широких народных масс. Вот почему в Библии черпала свое основание не только официальная догматика, но и ереси, не только представители господствующего класса, но в дальнейшем и социальные реформаторы — противники рабства и изобличители богатых. Отдельные библейские сюжеты развивала впоследствии народная фантазия (апокрифы). Русские проповедники пользовались

библейскими образами; разнообразное применение получали отдельные библейские изречения.

Перенесены были на Русь из Болгарии, а частично и переведены на Руси многочисленные сочинения христианских писателей III—XI вв. Это была по преимуществу учительная литература — проповеди и поучения, созданные в целях христианизации языческих стран, для борьбы с ересями и для пропаганды христианской доктрины и морали внутри самих христианских стран. Отдельные приемы этих проповедей и поучений восходили еще к античному ораторскому искусству, к античной эпистолярной практике и к философской прозе. Из учительной литературы особенным распространением пользовались на Руси сочинения Иоанна Златоуста, Ефрема Сириня и др., из сборников — составленный в X в. в Болгарии при царе Симеоне — Златоструй. Вместе со сборниками поучений и проповедей на Русь перешли произведения популярной вопросо-ответной формы (ведущий свое начало от так называемого сократического диалога) и разного рода толкования священного писания (толковые псалтыри и т. д.).

Замечательно, что русские переводчики или русские переписчики дополняли переводные поучения своими вставками, применяли поучения к русской действительности. Так, например, в «Слове о дерзости Павла апостола», где проповедник уговаривает паству не лениться слушать поучения, читаем такую вставку: «Аще бо бы рать на ны половецкая пришла и все наше попленили быша, таче воевода их претил бы и град наш раскопати... таче бы от царя нашего ят и связан, в град приведен был, — не вси ли быхом вскочили и с женами и детми видеть его?». Таких русских дополнений переводные поучения содержат немало. Вместе с тем, состав переводных поучений подбирался в сборники согласно вкусам и потребностям господствующего класса Руси.

Пропаганде нового мировоззрения на Руси служили также переводные сборники изречений из священного писания и античных авторов (в тех случаях, когда цитаты из последних не противоречили христианским установлениям). Эти сборники также перерабатывались и дополнялись на Руси согласно потребностям господствующего класса. Древнейший из списков таких изречений вошел в Изборник Святослава 1076 г. Возможно, на русской почве был составлен Стословец Геннадия,¹ дававший в предельно понятной и доступной форме основы средневекового

¹ N. Popov. L'izbornik de 1076 de Svjatoslav comme monument littéraire. Revue des études slaves, I, 1934, III—IV, 1935.

мировоззрения. Стословец Геннадия был очень ценен для пропаганды новой государственной власти на Руси: «Царя бойся всею силою твою», «всякому богатому главу твою поклоняй смиренния ради» и т. д.

Мощное орудие пропаганды новой веры представляли собой жития святых, наглядно показывавшие читателю образцы христианских «добродетелей» и в поучительной форме рассказывавшие ему о новых идеалах христианской религии. Жития, вместе с тем, давали русскому читателю очень разнообразный литературный материал, в котором элементы житийно-чудесного переплетались с народной фантастикой, с неизжитыми дохристианскими верованиями и мифами. Выразительные картины искушений святых, занимательные подробности чудес, воинские эпизоды, разнообразные характеристики святых — монахов-отшельников, воинов, церковных иерархов, мучеников, князей и т. д., живших в разнообразных исторических и географических условиях, расширяли литературные вкусы читателя, вводили в употребление очень разнообразные литературные формы. Жития также частично перерабатывались на русской почве. Четырьмя новыми рассказами было, например, дополнено переводное житие Николая Чудотворца. В двух из этих рассказов местом действия является Киев. Переработке и дополнениям подвергся один из основных сборников житий — Пролог.

В еще большей степени подвергалась на Руси переработкам литература светская — в первую очередь историческая. Переводная историческая литература была в основном представлена на Руси двумя хрониками, отразившими два различных направления византийской исторической мысли: одна хроника — хроника Иоанна Малалы из Антиохии — стремилась примирить античность и античную историю с христианством, а другая — Хроника Георгия Амартола («Грешника», т. е. монаха) — освещала историю исключительно с религиозной точки зрения. Помимо этих двух хроник, на Русь попадали и другие исторические сочинения, менее значительные по объему и содержанию: например «Летописец вкратце» патриарха Никифора, Хроника Георгия Синкелла и др.

Внимательное изучение различных редакций русских переводов византийских хроник показывает, что переводы эти сразу же использовались для больших русских сочинений сводного характера по всемирной и русской истории. Русские переписчики упорно и настойчиво расширяли материал этих хроник все новыми и новыми историческими произведениями, которые включались в их состав для наиболее полного освещения всемирной истории. Одновременно русские переводчики и писцы сокращали

их риторические части, выбрасывали морально-философские рассуждения, придавая рассказу большую деловитость. Так, на основании переводного материала и частично русского было составлено на Руси обширное сводное сочинение по всемирной истории — Еллинский и Римский летописец. Основу Еллинского и Римского летописца составили переводные византийские хроники — Иоанна Малалы (иначе Еллинский, т. е. «древнегреческий» летописец), Георгия Амартола (иначе Римский, т. е. византийский летописец) и «Летописец вкратце» патриарха Никифора.

Творческое отношение к этим хроникам русских составителей Еллинского и Римского летописца наглядно видно хотя бы из того, что они, не довольствуясь материалами этих хроник, дорабатывали их, дополняя вставками, заменами и уточнениями иногда на основании источников этих самых хроник с тем, чтобы более точно и подробно представить события всемирной истории. Так, например, в тех случаях, когда текст Амартола или Малалы сокращал более подробные рассказы соответствующих мест библейских книг, русские составители заменяли текст Амартола и Малалы текстом библейских книг. Вместо рассказа хроники Иоанна Малалы об Александре Македонском русские составители вставляли его источник — текст Александрии второй редакции (в списках второй редакции Еллинского и Римского летописца). В те же списки Еллинского и Римского летописца второй редакции включается «Сказание о трех пленениях Иерусалима» Иосифа Флавия с особой повестью «Взятие Иерусалима третью, Титово», «Сказание Епифания о Богородице», «Видение Даниила», замечательная, новгородская по своему происхождению, повесть о взятии Константинополя крестоносцами в 1204 г., известия о крещении Руси (отличные от летописи), о походах русских князей на Константинополь (также отличные от летописи), русская повесть о Казарине и его жене и другие.

Кроме Еллинского и Римского летописца на Руси было составлено несколько сводных сочинений по всемирной истории: Иудейский хронограф, различного типа Палеи и т. д.

Таким образом, византийские хроники не просто переводились — на их основе создавались крупнейшие русские исторические сочинения сводного характера. Это были своеобразные исторические энциклопедии, составленные на основании лучших исторических источников своего времени.

Также активно отнеслись русские переводчики и писцы к многочисленной природоведческой литературе Византии — к «Христианской топографии Косьмы Индикоплова» (т. е. «плователя в Индию»), к различным Шестодневам и Физиологам.

Наконец, переделкам, сокращениям и дополнениям подвергались на Руси различные переводные повести и романы. Большой интерес вызывал у русских читателей знаменитый эллинистический роман, впоследствии обошедший всю феодальную литературу Европы, — «Александрия». «Александрия» рассказывала о подвигах и необычайной жизни Александра Македонского, о чудесных восточных странах — Индии и Персии и их фантастических диковинных обитателях — амазонках, любомудрах и т. д. На русской почве «Александрия» подверглась различным дополнениям, в частности из хроники Амартола и др.

Исключительный интерес представляет русский перевод «Повести о разорении Иерусалима» Иосифа Флавия. Русский переводчик повести всюду акцентировал представления о воинской чести, о ратной славе, обильно ввел в нее русскую военную терминологию, кое-где дополнив перевод вставками, призывающими к геройству, хваля тех, кто умирает на поле битвы, и проклиная тех «телолюбцев», которые предпочитают умирать от болезни дома. Перевод отличается высокими достоинствами превосходного русского языка.

Таким же активным было отношение русских переводчиков и к другой переводной повести этого времени — к «Повести о Василии Дигенисе Пограничнике» (Акрите), представляющей собою прозаический перевод византийской поэмы X в. — литературной обработки византийской богатырской былины о подвигах богатыря пограничника, охранявшего восточные границы империи. Русским переводчиком подчеркнуты героические сказочные мотивы поэмы, ослаблена любовная тема, опущены некоторые исторические детали.

Нет нужды перечислять все переводные произведения, активно воспринятые на Руси. Приведенные примеры ярко показывают, что отношение русских переводчиков и читателей к переводной литературе было далеко не пассивным. Эти переводы граничили с творческими переработками, а самый выбор переводимых произведений диктовался потребностями русской действительности.

Каковы же были эти потребности русской действительности? В основном это были, конечно, потребности господствующего класса, создававшего свою литературу. Идеология господствующего класса Руси — класса феодалов — слагалась из двух основных элементов: идеологии церковной, преобладающей, и идеологии княжеско-дружинной («рыцарской»), отнюдь не преобладавшей, хотя и весьма отчетливой в русской действительности XI—XIII вв. Церковная идеология питалась главным образом извне, соответственно истокам принятого на Руси христианства — визан-

тийского по преимуществу. Княжеско-дружинная идеология выросла, в основном, на местной почве, получила особенное развитие в период феодальной раздробленности, но охотно воспринимала различные иноземные соответствия — будь то в переводных романах вроде «Александрии», «Повести о разорении Иерусалима» или «Повести о Дигенисе Акрите», или через венгерские рыцарские турниры, устраивавшиеся в Киеве и собирающие множество зрителей киевлян.¹

Однако классовый характер переводной литературы и классовая заинтересованность в ней верхов русского феодального общества отнюдь не исключали возможности проникновения в нее народных элементов. Эти народные элементы имелись в ней уже на византийской почве (а частично и на болгарской почве, если перевод был сделан в Болгарии) и частично появлялись на почве русской. Элементы народного творчества имелись уже в Повести о Дигенисе Акрите, в Александрии и других светских воинских повестях Византии. Переводчики, писцы вносили в них добавления иногда по собственной инициативе и эти добавления не носили во многих случаях классово устремленного феодального характера.

Народный, еретический элемент был очень силен в так называемых апокрифах, т. е. в той части христианских и иудейских религиозных, легендарных сочинений, которые не признавались официальной церковью за достоверные. В апокрифах рассказывалось о том, как первые люди получили знания, о происхождении зла, подробности «создания» мира и человека, повествовалось о последних временах мира и загробной жизни. В широкой степени эти рассказы черпали свой материал в античной мифологии, в дохристианских и восточных религиях, в фольклоре и в эллинистической философии. В ряде случаев апокрифы теснейшим образом были связаны с еретическими учениями, в частности с богомильством, и заключали в себе элементы, оппозиционные по отношению к официальной церкви.

Для народного характера апокрифов типично то, что они проникали на Русь не только теми письменными путями, которыми в основном проникла вся официальная церковная литература, но и через устную передачу как произведения устной народной литературы.

В *Хождении Даниила Паломника* указываются апокрифы — о «пупе земном», о «юдоли плача», о Иордане и др.

¹ См. в Ипатьевской летописи под 1150 г.: «Тогда же угре на фарех и на скоках играхуть, на Ярославли дворе, многое множество. Кияне же живяхутся угром множеству, и кметьства их, и комонем их».

Однако на Руси господствующий класс на первых порах приятия христианства недостаточно осознавал оппозиционный характер апокрифов. Вот почему изображение апокрифического благовещения у колодца могло проникнуть на стены святой Софии в Киеве. Вот почему апокрифами могли широко пользоваться такие русские писатели, как Кирилл Туровский (Евангелием Иакова) и Климент Смолятич (Вопросами Иоанна Богослова). Ни Кирилл Туровский, ни Климент Смолятич отнюдь не могут быть заподозрены в сочувствии народному, неофициальному христианству. Часть апокрифов проникала в летопись, в хронограф, — опять-таки потому, что их еретический характер недостаточно осознавался еще на Руси.

Итак, русские феодальные верхи в своих классовых интересах обращались к литературе господствующего класса Византии. Классовый характер переводной литературы и классовая заинтересованность в ней верхов феодального общества на Руси были в достаточной степени ярко выражены. Однако это не означает, что вся переводная литература на Руси и вся деятельность русских переводчиков и переписчиков носила до конца последовательный классовый целеустремленный характер. Классовые потребности господствующего класса Византии и господствующего класса Руси не во всем совпадали. Господствующий класс Руси в X—XI вв. был классом поднимающимся, его роль во многом на первых порах была прогрессивной (в некоторых случаях), он легче мог воспринимать элементы народной культуры, его «идеологическая цензура» была слабее и т. д. Замечательно и то, что целые области византийского литературного творчества не получили своего отражения в русской переводной литературе. Однако все эти вопросы могли бы составить предмет особого исследования.

Литература, как мы знаем, развивается в тесном взаимодействии с действительностью. Было бы методологически неправильно рассматривать историко-литературный процесс в отрыве от истории народа. Между тем, именно так пытались рассматривать различного рода вопросы «влияний» и «воздействий» представители старой буржуазной литературоведческой науки. Они сближали литературные произведения сами по себе, вырывая и изолируя их от действительности. Именно так изучали они и «влияние» переводных произведений на произведения русской, оригинальной литературы.

Между тем, литературное произведение оказывает «влияние» вовсе не непосредственно на литературное же произведение. Всякое «влияние» и «воздействие» оказывается прежде всего на человека — активного представителя своей среды. Эта простая

истина, хотя никем и не отрицалась — недостаточно все же осознавалась в старом буржуазном литературоведении. Между тем, литературные произведения, в том числе и переводные, «влияют» прежде всего на мировоззрение человека и человеческой среды. Отдельные литературные сюжеты, мотивы — это не только литературные явления, а явления мировоззрения прежде всего. Легенды о святых, о бесах, о чудесах от икон или о загробном мире, которыми полны произведения переводной литературы, сами по себе не способны «бродить», переноситься из одного литературного произведения в другое.

Как явления надстройки, классового мировоззрения, а не как явления просто литературного порядка («сюжеты», «мотивы» и пр.) эти легенды и способны воздействовать на людей. Став фактами мировоззрения, надстройки, они способны вновь и вновь повторяться в литературе как порождение мировоззрения, а не как факты «заимствования». Конечно, любая литература знает и «заимствования» и просто пластика, но это явления, свойственные слабым литературным произведениям, не способным двигать литературу вперед. Литература оказывает величайшую силу воздействия на действительность, а через нее вновь на литературу.

Влияние переводной литературы ощущалось прежде всего в мировоззрении русских людей XI и последующих веков. Оно оказывалось единственным только в том случае, если к тому были благоприятные обстоятельства в самой человеческой среде и в окружающей их действительности.

Итак, переводная литература оказывала «влияние» на русскую литературу не непосредственно, а через классовое мировоззрение русских людей. Мы видели выше, что она носила ярко выраженный классовый характер. Ее влияние сильнее всего сказывалось на представителях феодального класса, а внутри этого класса — по преимуществу в среде представителей церкви. Здесь новые литературные произведения создавались не сразу — теми или иными писателями, как это бывало по преимуществу в позднейшее время, а очень часто предварительно проходили стадию устной легенды. Письменное творчество не порывало в XI—XII вв. своих связей с устным творчеством. Эта устная стадия была очень существенна в появлении многих новых произведений, так как именно здесь новый сюжет, новая легенда оказывалась под перекрестным воздействием переводной литературы, вернее, — представляемого ею христианского мировоззрения, и народного творчества. Воздействия смешивались и творчески перерабатывались под влиянием самого мощного фактора — русской действительности.

Приведем некоторые примеры создания устной христианской легенды, затем отразившейся в письменности.

Уже в XI в. начала возникать первоначально по преимуществу в Киеве христианская легенда. Эта легенда создавалась очень часто в монастырях, главным образом в Киево-печерском, где многочисленность и пестрота социального состава братии способствовали здесь ее быстрому развитию.

К числу таких легенд принадлежит и легенда о путешествии апостола Андрея на Русь. Легенда эта возникла из взаимодействия книжных источников с чисто народными рассказами, ничего общего с христианской легендой не имевшими. Книжные основания этой легенды совершенно ясны: об апостоле Андрее русские монахи узнавали из «деяний» апостола Андрея. В описании его последнего, третьего, путешествия имелись сведения о посещении Андреем Синопии и Корсуни. Отсюда могло создаться впечатление об особом отношении Андрея к Руси, тем более, что в христианской литературе монахи могли найти утверждение о том, что каждый народ имеет своего апостола. Монахи могли предположить, что апостол Андрей вернулся в Рим по Днепру по великому пути «из варяг в греки» через «Варяжское море». Предположение превратилось, как это часто бывает, в уверенность, и в сравнительно короткий срок легенда была создана. Ее киевское происхождение довольно ясно выступает в той ее части, где говорится о том, что апостол Андрей, посетив место будущего Киева, благословил «горы сия», предрек благодать «на сих горах», сошел «с горы сея». Но это киевское происхождение не менее заметно и в той части этой легенды, где говорится о Новгороде.

Посетив словен, «идеже ныне Новгород», апостол Андрей подивился новгородским баням: «И виде ту люди сущая, како есть обычай им, и како ся мыют и хвощются, и удивися им». Вернувшись в Рим, Андрей так затем рассказывал о новгородских баниях: «Дивно видех Словенскую землю, идучи ми семо. Видех бани древены, и пережъгутъ ё рамяно, и совлокутъся, и будуть нази, и облеются квасом усниянымъ, и возмутъ на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добывать, едва слезутъ ле живи, и облеются водою студеною, и тако ожиуть. И то творять по вся дни не мучими никим же, но сами ся мучать, и то творять мовенье собе, а не мученье».¹

Перед нами наиболее живая интересная часть легенды, — часть, которая делает легенду не просто предложением, обратившимся в уверенность, а произведением художественным. Зна-

¹ Повесть временных лет, ч. I, стр. 12, вводная часть.

менательно, однако, что эта художественная часть легенды менее всего носит христианский, монашеский характер. Здесь сказываются не книжные, а народные основы, лишь искусственно соединенные с именем Андрея. Шутка о новгородских банях ходила, очевидно, в народе независимо от рассказа об апостоле Андрее. Она принадлежит к числу, очевидно, тех народных рассказов, в которых отдельные племена, добродушно подшучивая над соседними, как бы утверждали свою племенную особность. Шутка киевлян, не имевших бани, над банным обычаем новгородцев носит, по существу, тот же характер, что и шутка киевлян, которой они «корили» радимичей: «пищаньци волчья хвоста бегают»,¹ или шутки, которыми те же киевляне «корили» новгородцев: «А вы плотници суще, а приставим вы хором рубити».

Перед нами многознаменательное явление: устное творчество господствующих классов общества находит подлинные творческие художественные черты только в творчестве народном. В дальнейшем мы неоднократно будем убеждаться в том, что устное творчество тех или иных господствующих классов сможет быть подлинно творческим только до той поры, пока не порваны его связи с творчеством трудовых масс населения.

Другая легенда церковного происхождения рассказана в «Повести временных лет» под 983 г. В ней речь идет о варягах-христианах, отце и сыне, замученных «невегласами» — язычниками. Варяг-отец отказался отдать своего сына для совершения жертвоприношения языческим богам и при этом обличал язычество. Народ подсек сени, на которых стояли отец и сын христиане, и растерзал их.

Эта легенда связана с тем местом, на котором была построена затем Десятинная церковь, о чем и сообщается в самом начале легенды.² Очевидно, что она имела хождение среди клирошан этой церкви и едва ли не была создана в противовес тем народным рассказам, которые исторически точно указывали на месте Десятинной церкви старые языческие могильники, где совершался до их открытия при Владимире культ предков.³ Дальнейшее историческое произведение, в которое уже входила эта легенда, было составлено как раз при этой Десятинной церкви. Это свидетельствует о том, что легенда эта могла и не иметь особого распространения за пределами Десятинной церкви.

¹ Повесть временных лет, под 984 г.

² «Бяше варяг един, и бе двор его, идже есть церкви святая Богородица, юже сдела Володимер». Повесть временных лет под 983 г.

³ М. К. Каргер. Дофеодальный период Киева по археологическим данным. Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК, т. I, 1939.

Свои местные легенды изложили в своей же летописи и монахи Печерского монастыря. Здесь в этих пещерских легендах монастырское предание мешается с припоминаниями очевидцев, с личными воспоминаниями самого монаха летописца — повидимому Нестора. Все это ясно подчеркивает, и в этом случае, узкий круг распространения христианской легенды. Она еще только создавалась и не сошла как бы еще с уст их создателей. Не успев развиться в устной традиции, она уже фиксируется в письменности, окостеневает и не развивается.

Многие из пещерских легенд этого характера рассказаны в «Повести временных лет» под 1074 г. Перед нами проходит ряд ярких образов пещерских монахов — Дамьяна, Еремии «иже помняще крещенье земле Руськыя», Матвея, Исакия и др. Образы этих монахов сложились сперва в устной киево-пещерской традиции и только затем проникли в летопись. Принимая во внимание, что пестрое в социальном отношении монашество Киево-пещерского монастыря, хотя и в разной мере, было все же знакомо с народным устным творчеством, мы можем предположить, что умением создавать яркие образы своих умерших братьев пещерские монахи были в значительной мере обязаны выучке у фольклора, знакомого им с детства.

Главными носителями элементов фантазии в этих пещерских рассказах являлись бесы. Они-то по преимуществу и являлись действенным началом в оформлении каждого сюжета.

Исследователи-компаративисты видели в киево-пещерских легендах в большинстве случаев следы книжных влияний и заимствований сказаний синайских, палестинских, египетских, переводных патериков и т. д.

Дело, однако, обстоит не так, как это представлялось литературоведам-компаративистам. Совпадения в отдельных мотивах между различными патериками: русскими, византийскими и пр., объясняются не тем, что эти мотивы механически переносятся из одного патерика в другой, а общностью христианских представлений о бесах, о силе молитвы, о силе крестного знамени и т. п. Общность христианских воззрений на мир и создавала общность же отдельных сюжетов, развивавшихся самостоятельно в каждом из монастырей.

Мотивы и сюжеты всех патериков христианского Востока были прежде всего связаны общностью христианского мировоззрения, и не было нужды ни в каких механических переносах для того, чтобы в разных местах христианского культа создавались на их основе одинаковые мотивы и сюжеты. Нет никакой нужды связывать общность мотивов и сюжетов с чтением патериков во время трапезы. Вся христианская литература в целом создавала

основы для этой области. Вернее, создавала их не сама христианская литература, а стремление увидеть догмы и убеждения христианства конкретно воплощенными в материальных фактах, эмоционально пережить традиционные религиозные представления. Создавало их и сочетание христианских представлений с представлениями народными.

К представлениям о бесах примешиваются, под влиянием христианской пропаганды, внушающей бесовство язычества, представления о старых языческих богах, о домовых, духах предков — навьях, и т. д., как о бесах. Именно поэтому вера в бесов имеет такой успех, распространяясь быстрее, чем вера в ангелов, и находит себе массовый отклик в монастырском, церковном устном творчестве.

Рассказы о бесах, о чудесах, о подвижниках — не плоды заимствований и переносов, а результат религиозного церковного мышления. Бесы стремятся соблазнить святого, прибегая к самым различным, иногда неумным уловкам, но святого-праведника не так легко заставить поклониться бесу, и тогда бес преображается в Христа, и, когда монах кланяется ему, все бесы разражаются буйным весельем, заставляют его плясать вместе с ними и оставляют его «оле жива». Паралич, разбивший монаха, кажется наивному сознанию реальным свидетельством всего прошедшего.

Сила креста кажется так велика, что ею можно заставить на себя работать бесов. Бесовские соблазны прилипчивы и неотвязны, и вот монастырская легенда видит их в образе цветка — «лепка», чертополоха, которые бес в польской одежде разбрасывает, чтобы они пристали к монахам; и тот, к кому они пристанут, тотчас же, соблазненный, покидает церковную службу.

Бес боится святых и реликвий, и с их помощью можно его заставить себе повиноваться. Тогда он превращается в послушное и глуповатое существо. По религиозным представлениям раннего средневековья человек везде на каждом шагу сталкивается с бесами. Их множество — они появляются и в келье подвижника и даже в церкви во время обедни. Их только надо заметить.

Естественно, что в монастырской среде самые обычные вещи объясняются как бесовское действие. Удивительно ли поэтому, что и новгородец, побывавший у шамана и видевший его камлание, объяснил его как действие беса.¹ Это рождение легенды под влиянием христианского объяснения камлания шамана станет нам понятно, если мы примем во внимание, что новгородец, рас-

¹ Повесть временных лет, ч. I, под 1071 г.

сказавший пещерскому летописцу о действии беса на шамана — «кудесника», был Ян Вышатич, теснейшим образом связанный с пещерским монастырем и воспринявший немало чисто монастырских представлений, еще не успевших широко распространиться в народе.

Ян Вышатич пришел к кудеснику-чудину, желая от него волхвования. Кудесник начал призывать бесов в свой дом, а Ян Вышатич сел на пороге. На Яне Вышатиче был нательный крест, и бесы не могли войти в дом. Гадание не удавалось. Тогда Ян Вышатич снял с себя крест и отошел прочь от дома кудесника. Тотчас же бесы вошли в кудесника и начали им «метать».¹

Так творится легенда о бесах, боящихся креста. Эта легенда еще тесно связана с породившим ее фактом, еще не приняла фантастических очертаний, которые она примет в устах тех, кто будет ее передавать через много лет. Пока же она не имеет широкого распространения и проникает в летопись почти непосредственно от своих создателей. Герой рассказа еще пока сам рассказчик. Так бывает во многих случаях в XI в. Христианская легенда еще больше творится в монастырской среде, чем передается из уст в уста. Она пока еще не нашла себе широкой аудитории, оставаясь замкнутой в узком кругу служителей церкви.

Вот еще один пример. В войске Владимира Мономаха во время его похода на степь 1111 г. были попы, которых он заставил, между прочим, «едучи пред полком, пети тропари и коньдакы хреста честного и канун святой богородицы». Не удивительно, что победа русских над половцами в том же походе была приписана невидимой помощи ангелов, избивавших половцев с воздуха, а летописец Михайловского Выдубицкого монастыря детализировал это известие тем, что во главе ангелов поставил патрона Выдубицкого монастыря — «вождя бесплотных сил» Архангела Михаила. Участием тех же ангелов объясняли победу Василька Теребовльского в 1097 г. — и тоже потому, что в событиях участвовало духовенство.

Едва ли не самое большое распространение в XI в. из легенд имели рассказы о Борисе и Глебе. Их передавали не только в узких пределах монастырской ограды. Однако здесь мы имеем особый случай, который впоследствии также станет типичным. Рассказы о Борисе и Глебе родились в светской среде, это были обычные исторические предания, прочно прикрепленные к событиям, которые были еще у всех в памяти, чьи политические последствия переживались еще всем народом. Они не проникли в народ из-за монастырской ограды, а из народа прошли в мо-

¹ Там же, стр. 119, под 1071 г.

настырь и здесь подверглись церковным переделкам, приобрели церковный характер. Вот почему они сохраняют так много элементов светского и так мало в них чисто чудесного. Вера в чудо пришла позднее. Пока что ни жизнь Ольги, ни жизнь Владимира, ни краткая жизнь Бориса и Глеба не были наполнены представлением о чудесах. Чудо явилось позднее и нашло себе место только у гробов этих святых: создались лишь поздние рассказы об исцелениях, освобождениях из узилищ, о видениях святых и т. д.

Таким образом, легенда хотя и творилась очень интенсивно, но она творилась пока еще в очень узком церковном кругу и не находила отклика в населении. Интенсивность же ее создания в кругу служителей церкви объяснялась тем, что эта легенда служила средством пропаганды новых святых, святынь, церквей и монастырей, стремилась вытеснить старые языческие представления, верования и воспоминания.

*

Выше мы показали только один из путей, которым переводная литература помогала складываться русской христианской литературе — литературе ярко выраженного классового характера.

Иного типа значение переводной литературы, вернее мировоззрения, представленного этой переводной литературой, может быть отмечено в формировании взглядов на писательский труд.

Византийская христианская литература принесла с собою на Русь своеобразное воззрение на писательский труд. Это воззрение мы почти не ощущаем ни в «Слове о полку Игореве», ни в «Поучении» Мономаха, ни в летописи, ни в других светских сочинениях. Зато оно находило себе отчетливое выражение в сочинениях церковного характера — в различного рода житиях и поучениях. Это воззрение на писательский труд ограничивало творческие возможности писателя, влекло к консерватизму творчества, к скованности традицией и церковными авторитетами, к анонимности писательского дела.

Согласно этим воззрениям каждый писатель рассматривался только как выразитель «вечных идей», независимых от времени, места и обстоятельств. Писатель — лишь передатчик этих «вечных истин», божественный посланец, вестник, гонец. Поэтому личность автора не заслуживает особого внимания, а его творчество, личное вмешательство в содержание произведения должно быть сведено до минимума. Отсюда анонимность большинства произведений русской церковной литературы.

Выразительный образ такого писателя — передатчика божественных истин — рисует в своем «Слове о поучении церковном» Кирилл Туровский. Кирилл Туровский пишет: «Яко же бо кто грамоту цареву или княжу принесеть во град под рукою его сущим, не испытают жития принесшему и — богат ли есть или убог, или грешен, или праведен; но тех точно чьтомых послушают, тщатся аки ничто их не забыл; аще ли котораго слова не гораздо слышать, то впрашают слышавшаго; аще ли бесчинен человек голку сътворить, то бьюще отгонять и, аки пакость творяща. Да аще от земнаго князя толико внимание бывает, то колми паче сде внимати нам подобает, иде же ангелом владыка беседует».¹ Итак, проповедник, писатель — это гонец, приносящий в град «грамоту цареву». Никого не интересует — богат ли этот гонец или убог, грешен или праведен. Внимание всех устремлено только к тому, — что сказано в царевой грамоте. Вот почему церковный писатель и, в частности, сам Кирилл Туровский так часто пользуется чужим материалом, пересказывает мысли отцов церкви, использует их образы, их темы. Он с самого начала рассматривает себя только как передатчика чужих мыслей. «Се не мене деля послушайте — аз бо грешник есмь, — но евангельского учения послушайте»,² — говорит Кирилл Туровский в «Слове о поучении церковном». Божественное учение подобно золоту или серебру, меду или вину, которые писатель только раздает от имени бога: «Спросьши вы, отвещайте ми, аще злата или сребро по вся дни раздавал бых, или мед, или вино, но (то) бысте приходили сами не призываами, друг друга бысте сами понужали? Ныне же словеса божьи раздаваю, лучше паче злага и каменья драгого и слашьше меду и ста».³

Как глашатай божественной истины, писатель должен быть чист сердцем. В слове «О благоречии, о высоте и святости слова человеческого» составитель Русского пролога пишет: «Благая словеса от благого сокровища сердечного исходят. Аще же кто не очистит сердца своего от злобословесия, той добра о себе беседовать не может; аще бо и мнится глаголати послушником (т. е. занимающим, слушающим), не приятна суть словеса его, но отметна, не имуща благодати святаго Духа».⁴ В «Слове на неделю о слепом» Кирилл Туровский прямо заявляет: «В души бо грешной ни дело добро, ни слово полезно не ражается».⁵

¹ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. I, под ред. А. И. Пономарева, СПб., 1894, стр. 175—176.

² Там же, стр. 176.

³ Там же, стр. 177.

⁴ Там же, вып. II, 1896, стр. 117.

⁵ Там же, вып. I, стр. 157.

Слово дается человеку от бога. Человек может быть носителем этого дара, но для этого он должен просить о нем бога: «Хотяй же убо ползовати кого в словесех, да просит у бога слова на отверзение уст своих». ¹ Дар свой человек не должен скрывать, но если он не получил этого дара — ему следует молчать. «Не приемый же такового дара от бога, да молчит, и да не износит глагола праздна от сердца своего». ²

В «Слове на собор святых отцов» Кирилл Туровский снова излагает свою излюбленную мысль: церковный писатель или оратор — лишь глашатай божественных истин, получающий свой дар слова от бога: «Но молю вашю, братие, любовь, не зазрите моей грубости: ничтоже бо от своего ума зде вписах, но прошу (от бога) дара слову на прославление святыя Троицы, глаголеть бо: отверзи уста своя и наполню я». ³

Воззрения на писательский труд, выраженные Кириллом Туровским, принадлежали не ему одному. Они были типичны для всей церковной литературы этого времени. Невысказанные в других произведениях этого времени, они пронизывали, тем не менее, отношение всех церковных писателей к своему творчеству, укрепляя их консерватизм, стремление к застойности формы и содержания, к отсутствию движения мысли, являясь одним из проявлений средневекового идеализма.

Как видим, значение переводной литературы в формировании литературы русской было очень разнообразным. Византийско-христианское мировоззрение, перенесенное с помощью переводных произведений, сказалось и в создании христианских легенд, и в воззрениях на труд писателя, и в целом ряде еще других случаев, исчерпать которые мы вовсе не собираемся.

Характерно, однако, следующее. В создании христианских легенд наиболее оригинальным и творческим началом оказывались не христианские воззрения, шедшие от переводной литературы, а элементы реалистичности, связанные с русской действительностью, с устным народным творчеством.

То же самое следует сказать и о воззрениях на писательское дело. Мы уже отметили выше, что воззрения на творчество писателя Кирилла Туровского, воспитанные в тесной связи с общехристианской литературой, задерживали развитие творческой индивидуальности писателя, воспитывали консервативность, неподвижность его творчества. Иные воззрения отражены в «Слове о полку Игореве».

¹ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. I, стр. 117.

² Там же.

³ Там же, стр. 167—168.

Образ певца-поэта Бояна, созданный автором «Слова о полку Игореве», прямо противоположен образу писателя-глашатая вечных и неизменных истин, созданному Кириллом Туровским.

Боян — не передатчик чужого. Это яркая творческая индивидуальность. Он скачет соловьем по мысленному древу, летает умом под облаками, свивает славу, рыщет по тропе Трояна через поля на горы. Он «вещий», т. е. волшебник, и не случайно автор «Слова» образно приписывает ему способность перевоплощаться в соловья, сизого орла, серого волка. Это — образ народного поэта, хотя в этом образе традиционное соединение поэта-певца и волшебника, типичное для доклассового периода, стало только художественным образом. Автор «Слова о полку Игореве», хотя и называет Бояна «вещим», но подлинным «ведуном» его, конечно, не считает. Так же точно автор «Слова» не верит в то, что Боян действительно растекался серым волком по земле или сизым орлом под облаками. Ведь образ поэта, летающего под облаками, передан в «Слове» и так: «О Бояне, соловию старого времени! Абы ты сиа плъкы ущекоталь... летая умомъ под облакы...». Следовательно, полет Бояна «шизым орлом под облакы» — это только полет «умом», это художественный образ, не более. Это образ, созданный для того, чтобы подчеркнуть творческую потенцию Бояна, его «гениальность», употребляя наше выражение.

Но Боян — это не только вдохновенный творец, создатель своего, а не передатчик чужого. Боян — это «умелец», великий искусствник, мастер своего дела. Картинно изображенная в «Слове» игра Бояна на гуслях, по моему убеждению, подчеркивает именно эту сторону: «Боянь же, братие, не 10 соколовъ на стадо лебедѣй пущаше, нъ своя вѣща прѣсты на живая струны вѣскладаше; они же сами княземъ славу рокотаху». Умелое, «ловкое» выполнение привычной работы всегда создает впечатление необычайной легкости, — как будто бы работа сама делается, спорится в руках.

Образ певца-поэта в «Слове», конечно, ничего общего не имеет с христианскими воззрениями на писательское дело; это образ местный, русский. Он близок к образу поэта, созданному, очевидно, к XII в. в устном народном творчестве (не случайно Боян не только поэт, но и певец), хотя и не целиком народный. Боян — творец; писатель Кирилла — глашатай.

Из двух образов творцов-поэтов, — одного, созданного Кириллом Туровским, и другого, созданного автором «Слова о полку Игореве», — наиболее близким нам и прогрессивным был, конечно, второй образ — образ, созданный автором «Слова о полку Игореве».

В целом переводная литература имела больше прогрессивное значение, чем консервативное. Не следует забывать, что в Византии класс феодалов был в достаточной мере старым и реакционным, на Руси же в X—XI вв. класс феодалов был молодым и ему принадлежало будущее. В обращении к переводной литературе были элементы и прогрессивные и реакционные. В частности, существенное прогрессивное значение переводной литературы определялось тем обстоятельством, что она много способствовала развитию, усложнению и обогащению художественной формы.

*

Переводная литература имела особенно большое значение в развитии отдельных форм русской литературы, в образовании ее различных видов, по содержанию же произведения русской литературы по преимуществу отвечали непосредственным требованиям русской действительности. Впрочем, когда мы говорим о форме древнерусских литературных произведений, то и в этом случае не можем обособлять ее от содержания и от русской действительности. Отдельные виды церковной литературы — жития, поучения, торжественные проповеди — были и самой своей формой теснейшим образом связаны с церковным мировоззрением: многословные отступления в житиях молитвенного характера, трафареты в описании жизни святого, внешний характер проповеди, ее дидактичность, риторические приемы — отчетливо отражают церковное мировоззрение, одновременно служа его укреплению.

Вместе с тем, эти отдельные виды церковной литературы возникли на русской почве не только потому, что таковы были переводные образцы, по которым они могли быть построены, но по преимуществу потому, что самый христианский культ, различного рода служебники, монастырские уставы и пр. требовали наличия произведений этого вида.

Жития святых Бориса и Глеба возникли не из простого желания русских книжников написать такие же жития святых, какие они читали в переводах с греческого, или непосредственно на греческом языке, а потому, что канонизация этих святых не могла совершиться без наличия их житий, потому еще, что самий культ Бориса и Глеба, ритуал тех или иных богослужений им, требовал наличия этих житий. Об этих требованиях христианского культа мы ни в коем случае не должны забывать, когда говорим о различных видах христианской литературы. Устойчивость этих видов в русской литературе, конечно, в первую очередь объясняется тем, что устойчивыми были самые тре-

бования христианского культа, побуждавшие создавать все новые и новые произведения одного и того же типа.

Как бы, однако, ни были единообразны требования христианского культа в Византии, в Болгарии и на Руси, русские произведения отчетливо воспринимали воздействие русской действительности, служили ей, становясь русскими не только по содержанию, но и в видоизменениях своей формы. В отношении древнейших русских житий это отчетливо показано их знатоком — С. А. Бугославским. Резюмируя большое число своих наблюдений над русскими древнейшими житиями, С. А. Бугославский писал: «Из византийских житий русские авторы XI—XII вв. заимствовали лишь общие тенденции. Они понимали, что требуется нарисовать тип идеального, христиански выдержанного героя-святого, окружить его имя традиционным панегириком. Сделать же из князя, чья военная, политическая, придворная деятельность была хорошо известна и рассказана в других не житийных статьях той же летописи, идеального праведника по типу византийских житий, было невозможно, и это спасло русских агиографов от слепого подражания византийским литературным образцам. Перед русским автором неизбежно вставала трудная задача — примирить в житийных опытах идеальные образы и стилистику византийских житий с тенденциозным, живым публицистическим изложением событий современности, а нередко и с укоренившимися народно-поэтическими мотивами (например в рассказах о княгине Ольге, о Владимире)».¹

*

Значение переводной литературы для литературы русской может быть наглядно показано еще на одном произведении: на «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона.

Внешне «Слово о законе и благодати» построено по типу византийских церковных ораторских произведений. Кроме того, оно насыщено богословской символикой общехристианского характера, оно насыщено богословскими темами, оно обращено к «избранной» аудитории, к верхам феодального общества: «Не к неведущим бо пишет, но преизлиха насыщшемся сладости книжныя».²

«Слово» отличается исключительной конструктивной ясностью. Оно распадается на три части, причем каждая часть логически вытекает из другой. «Слово» построено по законам логи-

¹ История русской литературы, т. I. Институт литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, М.—Л., 1941, стр. 316.

² Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. I, под ред. А. И. Пономарева, СПб., 1894, стр. 60.

ческой дедукции, как известно, чаще всего применявшейся в средневековом богословии. Из общего положения выводятся все частности. Из богословской «истины» выводятся конкретные, частные утверждения. Это богословское мышление резко противоположно научному мышлению, идущему индуктивным путем: от частностей к общему, от опыта к общим научным положениям.

«Слово» построено по богословской дедуктивной схеме. Оно полно богословских тем, богословских символов. По своей форме — это типичная церковная проповедь, очень искусно построенная и отнюдь не уступающая аналогичным произведениям византийской церковной литературы. Однако по своему содержанию «Слово о законе и благодати» — речь политическая, отражающая запросы и нужды русской политической действительности времени княжения Ярослава Мудрого, написанная с искренним патриотизмом, пронизанная острой историософской мыслью. В форму общехристианской церковной проповеди в «Слове» влиты оригинальные русские идеи, — идеи, порожденные политической борьбой Руси за свою церковную и культурную самостоятельность.

Идеи «Слова» нельзя рассматривать вне политической деятельности их автора — митрополита Илариона, вне основных политических конфликтов своей эпохи.

Иларион, названный в летописи «мужем книжным», был попом загородной дворцовой церкви Ярослава Мудрого в Берестове. В 1051 г. Ярослав поставил Илариона киевским митрополитом без согласия на то Константинополя собором только русских епископов. Это было очень смелым шагом церковной политики Ярослава, стремившегося к утверждению равноправия русской церкви — церкви греческой. Эта политика отчетливо проявилась в попытках Ярослава создать собственные русские церковные святыни, — канонизировать первых русских святых (Ярослав пытался канонизировать Ольгу, варягов-мучеников, Владимира, Бориса и Глеба, добившись канонизации двух последних). Эта политика живо ощущается и в том, с какою пышностью Ярослав обстраивает Киев новыми зданиями. Военное размежевание с Константинополем 1044 г. было наиболее резким выражением этой политики. Эту политику постепенного освобождения русской церкви от слишком мелочной опеки Константинополя практически проводил в своей деятельности и ставленник Ярослава — Иларион. Он же богословски обосновал ее в своем «Слове о законе и благодати».

Первая часть «Слова» посвящена богословскому вопросу: взаимоотношению двух «заветов» — Ветхого и Нового. Эти два «завета» противопоставляются друг другу. Все символические

богословские схемы этой части традиционны. Некоторые символы взяты из византийской богословской литературы. В частности неоднократно отмечалась близость этой части к «Слову» Ефрема Сирин на Преображение.¹

Однако эта первая часть — не пустое богословское упражнение. Иларион противопоставляет Новый завет Старому, чтобы подчеркнуть преимущества свободы над рабством, равноправия народов над их неравенством, свободы распространения религии среди всех народов над ее замкнутостью только в одном народе. Это нужно Илариону, чтобы богословски обосновать затем прославление Русской земли как равноправной всем странам в делах религии.

Иларион настойчиво выдвигает «вселенский» характер Нового завета, христианства, сравнительно с ограниченностью и замкнутостью в одном народе Ветхого завета, — иудейства. Взаимоотношения людей с богом раньше, в эпоху Ветхого завета устанавливались началом рабства, подчинения, «закона», теперь же, во времена Нового завета, они определяются началом свободы, «благодати». Эта тема развивается в «Слове» подробно и обстоятельно. Она отнюдь не случайна. Иларион не случайно говорит, что для новой религии нужны новые народы, как для нового вина нужны новые мехи. Вся эта первая часть нужна Илариону как общее, философское обоснование для перехода ко второй части, в которой он говорит о распространении христианства по всей Русской земле. Русь равноправна со всеми странами и не нуждается ни в чьей опеке: «Вся страны благий бог помилова, и на нас не презре, въсхоте и спасе ны и в разум истинный приведе».²

В третьей части Иларион еще более сужает свою тему, переходя к прославлению главного инициатора крещения Руси — князя Владимира Святославича. Логическим переходом от второй части к третьей служило изложение средневековой богословской идеи, что каждая из стран мира имела своим просветителем одного из апостолов. Есть на Руси кого восхвалять, кого признавать своим просветителем: «Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами великая и дивная сътворшаго, нашего учителя и наставника, великаго кагана нашей земля Владимира, внука старого Игоря, сына же славнаго Святослава».³ Здесь

¹ Впервые установлено С. Шевыревым в «Истории русской словесности» (ч. 2, М., 1860, стр. 26).

² Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. I. стр. 67.

³ Там же, стр. 69—70.

в этой части прославление церковных заслуг Владимира сочетается с прославлением его военного могущества, с прославлением всей Русской земли и ее прошлого.

Отец и дед Владимира — Святослав и Игорь «в своя лета владычествующа, мужеством же и храбрством прослуша (т. е. прославились, — Д. Л.) в странах многих и поминаются ныне и словут».¹ Владимир — это «славный от славных», «благородный от благородных».² Он описывает силу и военное могущество Владимира, доказывает, что Владимир избрал христианство не по принуждению, а по свободному желанию, и подробно обосновывает необходимость его канонизации. Он описывает «дело» Владимира, новую Русь и «славный град» Киев.

Завершается эта третья часть молитвой о сохранении Русью независимости.

Итак, все «Слово о законе и благодати» — это подробное, очень четкое и архитектоничное обоснование равноправности Руси всем другим христианским народам. Иларион создал своеобразное учение о равноправности всех народов в делах религии, о постепенном и равном распространении христианства среди всех народов.

Таким образом, «Слово о законе и благодати», построенное по схеме византийских проповедей, пользующееся общехристианской, неоригинальной символикой, посвящено большой и очень важной для своего времени теме.

«Русь использует взятое у Византии для борьбы с ней, для укрепления своей независимости от „восточного Рима“».³ «За образец древнейшего русского чекана столь же демонстративно берутся монеты византийских императоров, но на них изображается глава Киевской державы — князь, и подпись гласит: „Владимир на столе, а се его серебро“».⁴ «Пышные византийские ткани входят в обиход княжеско-дружинной знати, но из них шьют традиционные русские богатые одежды».⁵

Так обстоит дело, отчасти, и с переводной литературой.

Рассмотрение вопроса о роли переводной литературы в формировании литературы собственно русской мы начали с утверждения, что роль этой переводной литературы была огромна и бесспорна. Теперь мы имеем право повторить это утверждение с полным основанием. Если бы русская сторона пассивно усваи-

¹ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. I, стр. 70.

² Там же.

³ История культуры древней Руси, т. II. М.—Л., 1951, стр. 514.

⁴ Там же, стр. 515.

⁵ Там же.

вала элементы византийской культуры, если бы ей нечего было бы противопоставлять этой византийской культуре, — значение ее не могло бы быть так велико. Византийская культура не могла бы быть творчески усвоена. Роль византийской культуры была бы чисто внешней, поверхностной и... ничтожной.

Перенесенная в жизненно крепкую среду, столкнувшись с интенсивнейшей потребностью в собственной литературе, вступив в борьбу с многовековыми местными традициями устного народного творчества, переводная литература приобрела важное значение в развитии русской литературы не как образец для пассивного подражания, а в ее творческом поступательном движении.

