С. МАТХАУЗЕРОВА

Две теории текста в русской литературе XVII в.

Одна из самых важных проблем русской литературы XVII в. — проблема перехода «древней» литературы в «новую». Я вижу в этом переходе не внезапную ломку старых традиций, не насильственное вторжение совершенно чуждых элементов, а напротив, очень сложный процесс взаимопроникновения и сосуществования разнообразных художественных тенденций, отражающих противоречия общественного развития. Русская литература XVII в. представляет собой единый поток сложных литературных явлений, исторически подвижный и живой.

В данной статье я буду ориентироваться на тот диалектический принцип в историческом развитии, о которым пишет в «Философских тетрадях» В. И. Ленин: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей. . . есть *суть* диалектики. . . (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними)».[1] История XVII в. зафиксировала такой момент, когда можно непосредственно ощутить раздвоение единого потока сложной и богатой русской культуры.

22 и 24 августа 1667 г., во время церковного собора в Москве, состоялись встречи двух знаменитых деятелей русской культуры — Симеона Полоцкого и протопопа Аввакума. Симеон Полоцкий прислан был к Аввакуму с тем, чтобы лишний раз попытаться убедить его в неправильности и вредности его взглядов.[2] Но встречи эти не принесли желаемого результата. Мы должны поставить вопрос, насколько спорящие могли сойтись в своих взглядах и насколько они вообще понимали друг друга. Ведь они были представителями двух разных культурных и эстетических направлений! Не то, чтобы они совсем не понимали друг друга. Симеон Полоцкий хорошо знал, что́ является содержанием всего культурного сознания Аввакума, — и, в то же время, Аввакум осознавал все тонкости логики, определявшие мышление Симеона Полоцкого. Но они не сошлись, они не нашли общей платформы, на которой можно было бы сойтись, не нашли общего языка.

Запись этих споров не велась. Мы не знаем, о чем говорили собеседники, но очевидно, что в этот момент они мобилизовали все свои силы, чтобы выразить себя в своих противоположных взглядах. Разговор шел, видимо, о догматах, но прения безусловно имели также литературный аспект: ведь спор касался таких чисто литературных вопросов, как отношение к тексту, способ его толкования, теория перевода и т. д. Они не сошлись просто-напросто ни в чем, так как Аввакум, вспоминая об этой

---

[1] В. И. Ленин. Сочинения, т. 29, с. 316—317.

[2] В эти дни к Аввакуму приходили Симеон Полоцкий и Артамон Матвеев, в последний раз уговаривая его отказаться от старой веры. См.: Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые. . . под редакцией Н. Субботина, т. V. М., 1879, с. 117—118.

встрече, написал: «С философом чернецом зело было стязатися много: разошлися яко пьяни, не мог я поесть после крику».[3] И Симеон Полоцкий иронически отзывался в своих стихах о тех, которые всю «мудрость в себе заключенну мнят».[4]

В чем состояла «несовпадаемость» точек зрения обоих знаменитых людей XVII в.? Как получился этот «неразговор», который является образцовым случаем несостоявшегося обмена мыслей, когда каждый из спорящих стоит на своем и не хочет, да и не может перешагнуть в духовный и интеллектуальный мир своего собеседника?

Было бы односторонне видеть во встрече двух антагонистов только конфликт западной схоластической образованности, представителем которой был Симеон, и той части московского духовенства, которая отрицала подобную образованность. Так когда-то попытался объяснить роль Симеона Полоцкого в русской культуре Иерофей Татарский. Доказательством невежества московских книжников он считал следующую цитату одного из авторов XVI в.: «Еллинских же борзостей не текох, ни риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывах, учуся книгам благодатного закона».[5]

Сегодня, после многих новых работ, в особенности после превосходной работы А. М. Панченко о русской культуре XVII в.,[6] никто уже не станет говорить о необразованности московских книжников этого периода, хотя таких цитат, какие приводит И. Татарский, у Аввакума и других старообрядцев можно найти сколько угодно. Они выражают не программу московских книжников, а только полемическую защиту ими о с о б о г о т и п а их образованности, «начитанности».

Дело в том, что московские книжники до раскола не успели обосновать свою теорию «начитанности» как цельную, всеобъемлющую культурную концепцию, в том числе эстетическую и литературную. Но мне кажется, что сомневаться в существовании такой концепции нельзя, хотя часто она выражена только намеками, а отдельные положения ее разбросаны в полемических статьях. У московских книжников, а затем расколоучителей безусловно было свое четкое представление о «беззависной отеческой» науке.[7] В их сознании, видимо, это представление укоренилось настолько прочно, что до поры до времени они не нуждались в его точном определении или анализе. Только столкновение с критицизмом никоновской реформы и влиятельной науки Киево-Могилянской академии заставило московских книжников формулировать свою точку зрения на характер и смысл образования. Развернутых теорий, какими располагали ученые монахи юго-западной Руси, московские книжники опять-таки не создали. Они писали прежде всего «обороны» и «защиты», лишь изредка ссылаясь на выводы своих авторитетных учителей. Но мы все же попытаемся извлечь из отдельных фрагментов цельную и законченную эстети-

---

[3] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Редакция Н. К. Гудзия. М., 1934, с. 420.

[4] «Не буди общник расколы творящим,/ всю мудрость в себе заключенну мнящим, / а в самом деле пребезумным сущим» (Симеон П о л о ц к и й. Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953 (серия «Литературные памятники»), с. 216).

[5] И. Т а т а р с к и й. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Очерк исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.

[6] А. М. П а н ч е н к о. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

[7] Этого вопроса я коснулась в статье: Simeon Polockij a jeho pojetí textu. — Československá rusistika, Praha, roč. XVIII, 1968, č. 1, s. 22—26. О «беззависном отеческом» толковании говорит дьякон Федор Иванов в Письме собору 1666 г. (см.: Материалы для истории раскола . . . , т. VI. М., 1881, с. 3).

ческую концепцию, которую отстаивал протопоп Аввакум в момент встречи с Симеоном Полоцким. Эту концепцию мы сопоставим с эстетикой юго-западных монахов и писателей, представителем которых был Симеон Полоцкий.

1. Концепция текста

Прежде всего надо определить концепцию текста, ка́к она выработалась ко времени раскола и последующих догматических споров. Из полемической литературы вытекает, что применительно к этой эпохе можно говорить о двух противоположных концепциях текста. Одна наиболее ярко выражена в челобитных суздальского попа Никиты и романово-борисоглебского попа Лазаря царю Алексею Михайловичу по поводу никоновской правки книг,[8] другая — в «Жезле правления», где Симеон Полоцкий опровергает эти челобитные.[9]

Полемические возражения Никиты и Лазаря имеют свою логическую основу. Текст они принимают как нечто данное, как откровение, которое не может существовать иначе, нежели в своей первоначальной, законченной и неизменяемой форме. Так, Лазарь приводит ряд цитат из патристической литературы, из Кирилла Александрийского, Василия Великого и Иоанна Дамаскина о том, что «не подобает изменяти ни мало что».[10] Истинность текста проверяется его повторяющимся восприятием, а не сравнением (как утверждал патриарх Никон) с другим текстом. Никита жалуется, что в исправленных книгах произвольно и напрасно искажается первоначальный текст, а нарушение одной лишь буквы, по представлениям Никиты, нарушает весь текст в целом.

Такую концепцию текста можно назвать субстанциональной, так как слово само по себе здесь равняется обозначаемой субстанции, предмету; слово и бог составлены из одной материи,[11] и читать такой текст — значит войти в сферу влияния той же материи, так что исчезает разница между субъектом и объектом восприятия. Такое отношение к тексту имеет в славянской письменности долгую традицию. Оно прокламировалось в многочисленных списках трактата черноризца Храбра «О письменех»,[12] по которому буквы были даны славянам свыше, от бога. Но окончательно оно выработалось на русской почве прежде всего в процессе борьбы против правки книг и в сопутствующих ей полемических спорах. Всякая правка, в конечном счете, всегда вызывала острый протест. Уже со времен суда над Максимом Греком подчеркивается мысль о том, что каждое исправление буквы текста является нарушением его содержания. Борисоглебский поп Лазарь приводит свидетельства отцов и учителей церкви, «яко предания их не подобает изменяти ни мало что», в част-

---

[8] Материалы для истории раскола . . . , т. IV, ч. 1. М., 1878, с. 1—285.

[9] Симеон Полоцкий. Жезл правления. М., 1667.

[10] Материалы для истории раскола . . . , т. IV, ч. 1, с. 234.

[11] Такое понятие текста связано с так называемым «вторым южнославянским влиянием», о котором пишет Д. С. Лихачев в своей работе «Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого» (М.—Л., 1962, с. 48—52). Филологические труды Константина Костенецского, отражающие «обожающее» отношение к буквам и словам, напечатаны в кн.: И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896, с. 366 и сл. Константин высоко ценил Евфимия Болгарского.

[12] Трактат черноризца Храбра «О письменех» часто встречается в рукописных сборниках XVI—XVII вв., например в сборниках ГПБ, Q. XVI. 2, ГИМ, Синод., № 354, и др. Он переписывался также в составе различных азбуковников, вошел в «Азбуку» Василия Бурцева, напечатанную в 1637 г. Этот трактат был одним из самых авторитетных научно-догматических произведений древнерусской культуры.

ности — цитату из Иоанна Дамаскина: «Аще и мало что отметает от закона, весь отметает закон».[13]

В отличие от субстанционального понимания Симеон Полоцкий дал рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом. Он использовал полемику с раскольниками для того, чтобы применить принцип критического отношения к тексту. В отдельных статьях своего трактата он объявляет, что «правда» текста состоит не в его застывшем звучании, а в постоянной конфронтации с познавательными способностями читателя и с развивающимся уровнем его познаний.

Разница двух концепций текста сказалась, например, в споре о том, можно ли бога называть тьмою. Никита Добрынин во второй «жалобе» возражает против следующей фразы никоновской книги «Скрижаль»: «Лучши имать именовати бога тму и невидение, нежели свет». Как представитель субстанционального понимания текста, Никита не признает возможности называть бога тьмою. Симеон Полоцкий, напротив, пользуется этим расхожим примером не только для того, чтобы показать невежество Никиты (это — цитата из Дионисия Ареопагита), но также для объяснения, что название субстанции, естества может меняться в зависимости от точки зрения наблюдателя и что объект может дополниться также свойством, исходящим от субъекта, причем перемена никак не касается сущности объекта. Бог остается светом, говорит Симеон, потому что это доказано словами Христа («Аз есмь свет») и Иоанна Богослова («Бог свет есть»). Дальше он продолжает: «Но свет есть неприступный и невидимый. . ., по сем убо неприступству и невидению в наших глаголется быти тма очесех, а не во своем божественном естестве, в нем же свет есть». Светлым остается и солнце, хотя слепой или крот его не видят и солнце им кажется тьмой. «Но незаконный Никита, яко невежда сего разсудити не умея, — заключает Симеон Полоцкий, — яко не по естеству своему бог именуется тма, но по нашей немощи, не могущей бога постигнути».[14] Симеон Полоцкий считается с критическим субъектом, который стоит между словом и обозначаемым объектом; восприятие текста, по его концепции, является соотношением трех компонентов: слово—объект—субъект.

Итак, в спорах XVII в. мы можем найти следы двух противоположных концепций текста — субстанциональной и релятивистской.

2. Теория перевода

Выделяя две теории перевода, получившие выражение в догматических спорах XVI—XVII вв., я хочу оспорить тривиальную мысль о том, что старообрядцы в своих возражениях против правки книг цеплялись лишь за мелочи. Мне хотелось бы дать посильное определение двух теорий, четко выразившихся в этих спорах, и внести таким образом свою скромную филологическую лепту в познание культуры XVII в.

---

[13] Материалы для истории раскола. . . , т. IV, ч. 1, с. 235. Здесь же Лазарь цитирует Василия Великого («. . .от здравыя веры и малое преложив, всю веру повредил есть») и Кирилла Александрийского («. . .аще кто от исправления и утвержденных богоносными отци подвинет хотя мало что, и к тому таковое несть нарещи се исправление, но преступление и попрание повелению и на бога нечестие»). Дьякон Федор Иванов пишет, что «нынешние переправщики. . . яко мыши огрызуют божественная писания» (Материалы для истории раскола. . . , т. VI, с. 32—33).

[14] Симеон Полоцкий. Жезл правления, л. 45. Здесь же Полоцкий говорит о заинтересованном, «ревнивом» отношении Никиты к тексту: «Ревнует малоумный Никита, но безумно. Ибо, не ведя и не постизая силы и разума словес предложенных, ересь быти именуют, еже есть ложь явственное» (л. 46).

Ко времени собора 1666 г. в связи с двумя концепциями текста обозначились две зеркально противоположные теории перевода.[15] Они сказываются прежде всего в различном отношении к работе переводчика.

Перевод в понимании Симеона Полоцкого входит в разряд умственной работы, которая имеет воспитательное значение, но также ценна и сама по себе. Перевод — это «оправдание делом»,[16] это труд, которым человек оправдывает свое существование и старается усовершенствовать мир так, чтобы он был подобен образу творца. Симеон Полоцкий подчеркивает, что источник его литературной работы — не только «божие наставление и пособие», но и его собственное «трудоположение».

Если Симеон Полоцкий считает перевод богоугодным занятием, доступным каждому, то для московских книжников перевод — дело высокого назначения. Не всякий может им заняться — и не по своему личному решению. Человек должен быть «призван» к этому. В данном случае московские книжники опирались на небольшой, но очень распространенный круг научной литературы, которая считалась «отеческой». В своем понимании перевода они исходят из взглядов, высказанных в «Прологе» Иоанна Экзарха Болгарского. «Пролог» дошел до нас в многочисленных сборниках,[17] — он часто переписывался не в качестве предисловия к «Богословию», а как самостоятельный трактат, как авторитетное пособие, очень важное для переводчиков и книжников вообще. Иоанн Экзарх рассказывает здесь о своих колебаниях относительно перевода Иоанна Дамаскина. Он хотел по примеру Константина и брата его Мефодия «учительская сказания преложити». «Сия же помышляя, — пишет Иоанн Экзарх, — у б о я х с я». Он боялся впасть в грех, и только после того, как много раз приходивший к нему «инок Дукс» и упрашивал, и приказывал «переложити учительская сказания»,[18] испугался и другого греха — лени и стал переводить Иоанна Дамаскина. Мотив призыва, «понуждения» часто повторяется в древнерусской письменности. Исайя, переводчик Дионисия Ареопагита, был «понужден» митрополитом Феодосием. Максима Грека призывает перевести Псалтырь Нил Курлятев.[19] Аввакум пишет Житие по настоянию Епифания.[20]

Симеон Полоцкий, напротив, решил перевести Псалтырь сам! Он прямо говорит об этом. Когда он готовил для «Вертограда многоцветного» стихотворение «Псалом», ему «впаде во ум псалмы покаянныя преложити стихотворне».[21]

Такое отношение к переводу расходится с убеждениями старомосковских книжников, опиравшихся на авторитетную «отеческую» литературу. Возражая против новопечатных книг, Федор, Никита, Лазарь, Авраамий, Аввакум, справщик Савватий и другие не дали систематического изложения своей позиции. Однако в их „оправданиях“ угадывается целенаправленная теория, в основе которой лежит идея абсолютного перевода. В славянской традиции эта идея восходит к Константину, первому перевод-

[15] Ср. мою статью: Simeon Polockij a jeho pojetí textu, s. 22—26.

[16] А. М. П а н ч е н к о. Русская стихотворная культура XVII века, с. 167—173.

[17] Трактат «Иоанна презвитера, Эксарха Болгарского, предисловие к книзе философстей святого Иоанна Дамаскина, иже и преложи ее от еллинскаго языка в словенский», входит в состав рукописных сборников БАН, Тек. пост., № 107 (отсюда взяты все нижеследующие цитаты), ГБЛ, Музейн., № 950, ГПБ, Q. XVI. 2, и др. Трактат напечатан в кн.: К. К а л а й д о в и ч. Иоанн Ексарх Болгарский. М., 1824, с. 129—132; И. В. Я г и ч. Рассуждения южнославянской и русской старины. . ., с. 320—324.

[18] БАН, Тек. пост., № 107, л. 2.

[19] Ср.: БАН, 16.7.21, л. 165.

[20] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960, с. 53.

[21] С и м е о н П о л о ц к и й. Избранные сочинения, с. 212.

чику на славянский язык, попытавшемуся объяснить свой метод в трактате, который первоначально был написан по-гречески и от славянской версии которого дошел только один листок.[22] Константин, по-видимому, подчеркивал свое намерение переводить по возможности точно, но сохранял за собой право на свободный перевод в случаях, когда между греческим и славянским языками оказывались расхождения.[23] Константин, вероятно, также предпочитал дословной точности передачу значения, смысла оригинала.[24]

Такие же мысли повторяются в «Прологе» Иоанна Экзарха.[25] Идея абсолютного (по отношению к смыслу) перевода сформулирована здесь совершенно ясно: в греческом и славянском языках слова не равнозначны, «иже бо глагол во одном языце красен, то в другом не красен».[26] Если в одном языке слово «страшно» или «честно», то в другом — «не страшно» и «не честно», если в одном языке оно мужского рода, то в другом — женского, одному выражению соответствуют два и т. д. Поэтому следует переводить не слова, «но разума нужно блюсти», «бо разума ради прелагаем книги сия, а не точию глагол ради». Итак, основой теории перевода является мысль, что перевод, одинаково точный в отношении и выражения, и содержания, невозможен, значит — надо ориентироваться на «разум», т. е. значение. Выражение ставится ниже содержания (это «глас нагий», «писмено неразумное», «слог тщетный» [27] и «глагол недоведомый»), ниже смысла, поэтому в первую очередь нужно заботиться о «внутреннем разуме».[28]

Попутно возникает вопрос, на который пока еще нельзя дать окончательный ответ. Не в этих ли воззрениях следует искать причину того, что в Древней Руси при переводе с греческого стихи не осмыслялись как стихи? Ведь здесь недвусмысленно отвергается самодовлеющий интерес к «гласу», «писмену», «слогу» и «глаголу». Для окончательного ответа

---

[22] Ср. реконструкцию А. Вайяна: A. V a i l l a n t. La préface de l'Evangeliaire vieux-slave. — Révue des études slaves, Paris, 1948, 24, p. 5—20.

[23] F. D v o r n í k. Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, s. 132.

[24] По взглядам на искусство перевода он примыкает к той традиции, которая восходит еще к Горацию: «nec verbum verbo» (о теориях перевода см. в кн.: Jiří L e v ý. České teorie překladu. Praha, 1957, s. 23). Такой взгляд прямо противопостоит крайней позиции, принятой в связи с еврейской Торой, которая считается непереводимой, так как в ней семантическое значение имеют даже порядок и длина слов, количество существительных женского и мужского рода, и всякое нарушение текста неизбежно искажает смысл написанного. Константин, наоборот, признавал принципиальную возможность перевода, но подчеркивал необходимость сохранения смысла оригинала.

[25] О том, каким уважением среди старообрядцев пользовался Иоанн Экзарх, см. в статье: Н. С. Д е м к о в а. Иоанн Экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума. — ТОДРЛ, т. XIX. М.—Л., 1963, с. 367—373.

[26] БАН, Тек. пост., № 107, л. 4 об.

[27] В самом старшем списке слова «тщетный» нет: «. . .прилежащем же к стухиям и к писменем неразумным и складом и глаголом неведомым» (цит. по кн.: К. К а л а й д о в и ч. Иоанн Ексарх Болгарский, с. 131; так же звучит этот фрагмент в работе: И. В. Я г и ч. Рассуждения южнославянской и русской старины. . .). В рук. ГПБ. Q.XVI.2 слово «тщетный» присутствует: «. . .предлежащим же к составлению и к писменем неразумным и словом тщетным и гласом недоведомым» (л. 8 об.). То же добавление находим в списке XVII в. БАН, Тек. пост., № 107: «. . .и прилежащим же к составлением и к писменом неразумным и слоговом тщетным и глаголом недоведомым» (л. 3 об.).

[28] Этот термин, видимо, также добавлен в поздних списках как переосмысление первоначального «вдушный» (ср.: И. В. Я г и ч. Рассуждения южнославянской и русской старины. . ., с. 323; К. К а л а й д о в и ч. Иоанн Ексарх Болгарский, с. 131). Вероятно, только в XVI в., в связи с борьбой против «внешней мудрости», понятие «вдушный разум» было переосмыслено как «внутренний разум». Об этом свидетельствуют два списка XVI в., выполненных рукой митрополита Даниила (К. К а л а й д о в и ч. Иоанн Ексарх Болгарский, с. 131), а также список: БАН, Тек. пост., № 107, л. 3 об.

нужно сверить с подлинником, например, древнерусский перевод стихотворного «Шестоднева» Георгия Писида [29] и, может быть, также других произведений. Хочу напомнить, что греческий «Алфавитарь» переводился без сохранения азбучного акростиха, на что указал в свое время Н. М. Каринский.[30] Я могу привести еще несколько аналогичных фактов. «Алфавит повелевающий» и «Четверостишная желания» Симеона Нового Богослова [31] переведены не стихами, без соблюдения стишного акростиха (алфавит начинается со слова «Начаток»). Максим Грек также не сохранял размер в своих переводах гекзаметра и пентаметра.[32] Утрата алфавитного порядка в переводах с греческого особенно интересна по той причине, что славянские образцы азбучного жанра были широко распространены в Древней Руси.[33] До окончательного решения этой проблемы необходимо исследовать целый комплекс вопросов, относящихся к древнерусскому стихотворству.

Как кажется, многие из возражений Никиты, Лазаря, Аввакума, Савватия против правленых книг надо понимать в свете изложенной выше теории перевода. Расколоучители сетуют, что в новопереведенных книгах искажен «разум», т. е. значение, во имя какого-то грамматического правила или «глагола недоведомого», что, по их мнению, подлежит осуждению.

Какое отношение к переводу мы находим у Симеона Полоцкого? Он также подчеркивает «разум», смысл переводимого, но требует и точного перевода «речения», т. е. выражения: «Преводитель странного языка сей есть верный, иже и разум, и речения преводит неложно, ничесоже оставляя».[34] Требуя, таким образом, от перевода и «разума», и «речения», Симеон признает возможность усовершенствования прежних и создания новых переводов, в которых меняются слова, но не смысл.

Молю тя, здравым умом да судиши
труд, иже в книзе предлежащей зриши, —
Не слов измену тощно разсуждая,
но в тех разума единство лобзая.[35]

Итак, Симеон Полоцкий уравновешивает «речение» и «разум», заботясь — в духе цицероновской традиции — о правильном переводе и мысли, и выражения; но «речение» он переводит не дословно, а старается найти его эквивалент. Для этого необходимо знать грамматику, риторику и диалектику. Переведенный текст должен иметь такие качества, как «сладость пения», «сладкое и согласное пение», «лагодение и сладкопение», которыми читатель может «веселиться духовно». Концепция Симеона Полоцкого дает переводчику большую свободу: переводчик может нарушать первоначальный текст, ему разрешено «во исполнение разума или стихов» добавлять слова или исключать их, если они «не вмести-

---

[29] Премудрого Георгия Писида Похвала к богу о сотворении всея твари. Изд. И. А. Шляпкин. — ПДП, вып. XXXII. СПб., 1882 (по рук. ГПБ, собр. Толстого, № 144, лл. 24—78).

[30] Н. М. Каринский. Византийское стихотворение «Алфавитарь» в русском списке XI века. — ИОРЯС, т. III, 1930, с. 259—261.

[31] См. рук. ИРЛИ, Древлехранилище, колл. В. Н. Перетца, № 104, статьи 10 и 11.

[32] Максим Грек. Сочинения, т. III. Казань, 1862, с. 288—289.

[33] Некоторая литература о русских азбуковниках приведена в моей кн.: S. Mathauserová. Ruský zdroj monologické románové formy. Praha, 1961, s. 58—71.

[34] Симеон Полоцкий. Жезл правления, л. 56. Его теория отличается от той, которую отстаивал чудовский инок Евфимий, выступавший за дословный перевод «разума и речения»: «Яко подобает истинно преводити имны церковныя от слова до слова и ничто разума и речений, многотрудно умышленных святыми отцы, пременяя» (ГИМ, Синод., № 287, л. 68).

[35] Симеон Полоцкий. Избранные сочинения, с. 215.

шася в стихи мерою».[36] Симеон Полоцкий отстаивает теорию перевода-компенсации, т. е. убавления и добавления при учете равноправия «разума» и «речения».

Теория перевода-компенсации противостоит теории абсолютного перевода.

3. Интерпретация (толкование) текста

Стремясь выделить диалектические полюсы того единого исторического потока, каким является русская литература XVII в., я пришла к выводу, что старомосковские книжники, в том числе Аввакум, Лазарь, Федор, Авраамий, опираются на старинную славянскую форму «вопрос—толк» [37] и отстаивают, таким образом, символическое значение текста. Это, конечно, не мешает им по-своему толковать текст и придавать ему своеобразное символическое значение. От тех, кто собирался его судить, дьякон Федор требовал символических толкований текста, подтверждающих их богословскую квалификацию. Аввакуму, в свою очередь, удалось вместить в свою литературную биографию весь окружавший его реальный мир и найти ему объяснение в соответствующих символах. Весь спор с никонианами в «Житии» Аввакума является «толком» тех символов, которые известны по книгам. Даже мелочи повседневной жизни — «курочка черненькая» и ловля рыбы, — все это имеет отношение к сокровенному слову Писания и святоотеческого предания.

Наоборот, Симеон Полоцкий — поэт притчи. Притча позволяет ему опоэтизировать громадное количество сюжетов из мировой истории, священной, античной и средневековой, и все это применить в качестве нравоучения к своему толкованию текстов. Что касается символических толкований, то они у Симеона Полоцкого сравнительно редки. Еще В. Попов писал, что символизация текста встречается у него не так часто, как у других авторов, и что он предпочитает метафору и сравнение.[38]

4. Образное оформление текста

Пространственно-временные отношения. Играют очень важную роль в каждой эстетической концепции, так как определяют внутренний строй и образную систему всякого произведения. Это своего рода временная фикция, которая лежит в основе всякого повествования, но которой мы не ощущаем. Мне уже приходилось частично говорить об этом в статье о функции времени в древнерусских жанрах [39] и в докладе о темпоральных отношениях в древнерусской повести. [40] Не повторяя того, что было написано в данных статьях о временной сети в конкретных произведениях, я коснусь некоторых теоретических предпосылок понимания времени, его философского толкования и грамматического оформления.

Общеизвестен факт, что некоторые старомосковские книжники, и в особенности старообрядцы, часто высказывали отрицательное отношение

---

[36] Там же, с. 214.

[37] О двух основных традициях толкования текста см. в кн.: Н. К. Никольский. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. СПб., 1892.

[38] В. Попов. Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886.

[39] С. Матхаузерова. Функции времени в древнерусских жанрах. — ТОДРЛ, т. XXVII. Л., 1972, с. 227—235.

[40] S. Mathauserová. K temporálním vztahům ve staroruských žánrech. — Československé přednášky pro VII. mezinárodní sjezd slavistů (Varšava 1973). Praha, 1973, s. 151—157.

к грамматике как средству углубленного познания и понимания текста.[41] Но такого рода изречения не следует понимать дословно. Кроме того, не все старообрядцы относились отрицательно к грамматике как таковой. Авраамий, наоборот, ссылался на нее; но он имел в виду не новые грамматики западнорусского происхождения, а трактат «О восми частех речи», так называемое «осмичасное слово», которое, вслед за митрополитом Даниилом, он приписывает почитаемому старообрядцами Иоанну Экзарху Болгарскому. Чернец Савватий также отвергает именно новые грамматики, прямо заявляя, что никоновские справщики «книги портят», потому что «свела их с ума» их «несовершенная грамматика»,[42] которая неспособна постичь тонкости книжного языка. И в этом Савватий был прав, так как семантические оттенки глагольных грамматических форм книжного языка были сложнее тех грамматических категорий, которые учитывались в новых пособиях.

Ни «Донатус», переведенный с латыни в XVI в. Дмитрием Толмачом,[43] ни «Грамматика» Мелетия Смотрицкого [44] вообще не содержат философского определения времени. Они дают только эмпирически-прагматическое определение глагольных временных форм, что не могло удовлетворить московских книжников. Напротив, трактат «О восми частех речи», на который они опирались и который считали каноническим, имел так называемое мосхопульское, своего рода философское, определение времени (от имени Мануила Мосхопулоса, грамматика XIII—XIV вв.). Время здесь считается субстанцией, созданной вместе с миром: «Время же есть спротязаемо мира съставление, в нем же всяко мерится, движение ли звезд, ли живот, ли что таковых, отсюду и действа речи, и страсти речи, и посреднее действа и страсти речи в временех бываемыя времена глаголются».[45]

Старомосковские книжники чувствовали, а в некоторых случаях даже осознавали, что в новых грамматиках не хватает категорий, способных постичь тонкости книжного языка, и поэтому ориентировались они на «Осмичасное слово» с его философским определением времени. Есть своя доля правды в том, что новые грамматики казались им «мелкими» и «несовершенными», хотя бы в отношении времени.

Здесь можно напомнить, что ни философы, ни физики, занимавшиеся проблемой времени, обычно не считали полезным объяснить что-либо грамматическими категориями, восходящими к эмпирико-прагматическим наблюдениям греческого филолога I в. до н. э. Дионисия Фракийского. Грамматическое время не может быть философски интерпретировано. Чтобы оправдать себя перед лингвистами за вмешательство в их сферу, я хочу подчеркнуть, что литературоведение также нуждается в своем объяснении времени,ином, нежели в состоянии предложить лингвистика. Литературоведение должно искать свой собственный подход.

Мне кажется, что в споре о правке книг в середине XVII в. как раз и отразился этот литературный аспект понимания времени.

---

[41] Во время розыска Федор Иванов так отвечал на вопрос, знает ли он философские и грамматические книги: «На что мне тыя книги чести поганых философов, которые. . . о тщетной мудрости упражнялися?» (Материалы для истории раскола. . . , т. V, с. 54).

[42] Материалы для истории раскола. . . , т. VII. М., 1885, с. 271—273.

[43] Этот перевод напечатан в кн.: И. В. Ягич. Рассуждения южнославянской и русской старины . . . , с. 812 и сл.

[44] Грамматика Мелетия Смотрицкого первым изданием вышла в 1619 г. в Евю; в 1648 г. она была перепечатана в Москве.

[45] Цит. по изд. в кн.: К. Калайдович. Иоанн Ексарх Болгарский, с. 171 (по списку митрополита Даниила начала XVI в.).

Уже в XVI в., в пору филологических изысканий Максима Грека и последующего суда над ним, можно наблюдать стремление закрепить за определенными формами глагола значение вечности, беспредельности, безначальности и бесконечности (например, «сый» и «бѣ», т. е. формы причастия и аориста), а за другими — «мимошедшего», имеющего начало и конец (все остальные глагольные формы). Это значит, что одни формы способны выражать вечное пребывание, а другие — лишь пребывание тленное, человеческое. Подобное осмысление отдельных глагольных форм сказалось и в повестях XVII в.

Утверждение такого семантического значения глагольных форм можно обнаружить уже в судном деле по поводу правки книг Максимом Греком. В протоколах несколько раз говорится о том, что он «писал о Христе, яко сидение Христово одесную отца мимошедшее и минувшее», так как «седе одесную отца» он заменил на «седев одесную отца» (в других местах — «седевшаго» и «сидел еси»).[46] В нарушении временных форм уличает никоновских «справщиков» Никита Добрынин: вместо «быст» в новых книгах напечатано «был еси». Лазарь приводит 6 поновлений текста, Федор — два, чернец Савватий пишет целый трактат о том, что исправленные Никоном книги нарушают понятие вечного времени, и указывает 8 примеров такого нарушения.[47] Некоторые из этих примеров повторяет Аввакум.

Наиболее развернутую форму спор о понимании времени приобрел в похвале «славенскому языку», которую написал, по-видимому, инок Евфимий и которая является уже не богословским, но философским трактатом о том, что́ такое «сый».[48] Евфимий подчеркивает, что «сый» — это точный перевод греческого «О ОН», обозначающего беспредельное существование, которое в богословии именуется богом. Но в сущности, если исходить из анализа трактата в целом, «сый» является понятием Платоновской философии. Понятие «ТО ОН» отличается от понятия «ОНТОС ОН», эссенция отличается от экзистенции, так как первое понятие представляет собою мир сущих идей, недоступный чувственному познанию, в то время как второе обозначает мир отражений, единственно и поддающийся чувственному восприятию. В своей похвале инок Евфимий подчеркивает, что только славянский язык посредством глагольных форм способен точно передать греческие онтологическо-грамматические категории. Как видим, в отчаянной борьбе с новыми течениями представители славяно-греческой ориентации, невольно сходясь в некоторых вопросах с раскольниками, опираются даже на греческую античную философию. На философские понятия Платона Евфимий ссылается также в своих рассуждениях о бесконечности и ее выражении в «стихиях» (СТОХЕІА) «альфа» и «омега».

Евфимий, таким образом, задним числом философски обосновывает возражения Федора, Никиты, Савватия против правки книг и делает эти возражения до конца продуманными. Смысл их таков: в славянском переводе надо соблюдать разницу между миром беспредельным и миром «мимошедшим»; о первом можно говорить лишь в онтологическо-грамматических категориях, выражающих вечное существование; такими категориями являются формы «сый» и «бѣ».

---

[46] Н. Н. Покровский. Судные списки Максима Грека и Исака Собаки. М., 1971, с. 90 и сл.; ср.: Е. Голубинский. История русской церкви, т. 2. М., 1900, с. 712.

[47] Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. СПб., 1862, с. 27.

[48] Эта похвала («Рассуждение, учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии»), в которой доказываются преимущества славянской речи по сравнению с латинским и польскими языками, напечатана в кн.: М. Сменцовский. Братья Лихуды. СПб., 1899, Приложения, с. VI—XXVI.

Размежевание вечного существования и тленной жизни касалось также изобразительного искусства. Например, на иконе XVII в. из собрания Русского музея изображается Никола «в житии», но Троица — «в бытии».

В общем инок Евфимий был прав, подчеркивая преимущество славянского «сый» по сравнению с латинским и польским переводами указанного греческого слова, которое в этих языках не имеет эквивалента и поэтому передается описательно: «который есмь», «который еси», «который есть», «который был», «который будет». На самом деле, в латинской традиции нет специальных глагольных форм, которые позволяли бы различать вечное существование и существование тленное. Однако, несмотря на усилия московских книжников XVI в., затем старообрядцев и, наконец, чудовского монаха Евфимия, несмотря и на другие попытки в том же роде, в литературном языке нового периода не удалось сохранить это осмысление и актуализацию славянских глагольных форм. Но историческая ценность подобных попыток очевидна. Русская художественная мысль поднялась здесь до высокого уровня и проявила себя вполне самобытно.

Выходит, что Федору и Никите, которых Симеон Полоцкий в своем полемическом «Жезле правления» называл «безумными», было присуще четкое ощущение философских основ проблемы времени, когда они требовали сохранить форму «несть конца» и возражали против формы «не будет конца». Чернец Савватий также не без оснований ратовал за формы «бываше» вместо «бывал еси», «седе» вместо «седел еси». Авраамий, в свою очередь, защищал старые традиции, ополчаясь против новой «несовершенной» грамматики, которая неспособна постигнуть мысль и дать ей соответствующее выражение. Наконец, инок Евфимий выступил уже с развернутой теорией значения глагольных форм, связанной с философско-онтологическими категориями. Правда, все это были напрасные усилия, так как живая разговорная речь одержала несомненную победу в борьбе за новый литературный язык. Но остаются историческим фактом опыты перенесения категорий книжного славянского языка в новую литературную сферу, в частности — в повести XVII в.[49] Эти опыты необходимо изучать в широком культурном контексте.

Так, например, представление о вечном мире как о беспредельном пространстве, где нет движения, где действие не происходит, а как-то длится, было очень тесно связано со всей образной системой именно этого типа эстетической концепции.

Взаимоотношения образов. Художественный мир, созданный по законам данной эстетической концепции (это плотиновский мир подлинной, идеальной красоты), заполнен идеальными константами, неподвижными и неизменными, достигшими высшего предела. Мир Аввакума заполнен константами «миленький», «черненький», «чудненький», «бедненький». В мире продолжателя Аввакума, Семена Денисова, этот принцип абсолютизирован: в его «Винограде Российском» имеются одни элативные формы — «предивный», «пречюдный», «всепредобрый», «всепресладкий», «прежестокий», «прегорький», «препелынный», «всехрабрый», «преславный».[50] Здесь нет ни превосходной, ни сравнительной степени. Подтверждение этих наблюдений я нашла в трактате «Книга о исправлении некиих погрешностей в речениях, бывших в преждепечатных книгах минеях», где отмечается, что славянские переводы неправильны в отно-

---

[49] Анализ темпоральных отношений нескольких русских повестей XVII в. я изложила в докладе на VII конгрессе славистов в Варшаве (см. прим. 40).

[50] Текстом «Винограда Российского» я пользовалась в списке ИРЛИ, Древлехранилище, Пинежское собр., № 130.

шении степеней сравнения.[51] Причина этого, видимо, следующая: абсолютный мир не нуждается в сравнении и мере, в нем ничто не имеет ни меры, ни времени, ни качества, в нем есть только беспредельность — без конца и без начала. Следовательно, в этом мире нет и движения, есть только абсолютное существование, то самое «сый». «Обнаружив» в новой философии отсутствие категории «сый» и соответствующей категории «экзистенция», западноевропейский идеализм стремился заполнить это «белое пятно» экзистенциализмом. Интересно, что М. Хайдеггер в «Sein und Zeit» приводит как раз ту же платоновскую мысль, которую использует инок Евфимий.[52]

Миру вечных идей, устойчивых символов, аллегорий, идеальной красоты Симеон Полоцкий противопоставил совершенно другой мир, основанный на иной эстетической концепции, которую можно отнести уже не к платоновским понятиям пространства или красоты, а к понятиям аристотелевским. Аристотель выдвигает вперед движение и процесс за счет статических количеств, и в его понимании пространство — иерархия мест. «Физис» Аристотеля есть универсальный строй, который и проявляется как иерархия мест. Иерархия делает возможным движение к высшему назначению. Что такое все сложные конструкции «книжиц», поздравительных и триумфальных стихотворений Симеона Полоцкого, как не иерархизация вещей? Орел Российский в центре Солнца, Музы, приносящие свои поздравления будущему царю. . . Все члены царской семьи и все чины в строгом порядке выражают соболезнования по поводу смерти царицы Марии Ильиничны или царя Алексея Михайловича. . .

У Симеона Полоцкого обостренное чувство иерархии. Такого чувства явно недоставало, например, братьям Лихудам, судя по их приветствию Петру I.[53] Симеону Полоцкому, наоборот, была присуща способность создавать ощущение универсального порядка, который направлен куда-то ввысь, к пределам совершенства. Это основная и новая черта его творчества. Другая черта — это стремление к мере, к поискам соизмеримости вещей.

Насколько значительную роль играет мера в творчестве Симеона Полоцкого, видно из того, что в «Вертограде многоцветном» он посвящает ей несколько стихотворений; здесь же в виде отрезка приводится соотношение меры тела Иисуса, креста и титла Христова.[54] Пафос меры чувствуется также в его силлабической версификации. Его стих — это, в сущности, метр, которым мерится мир, его «краесогласие» — это форма соизмеримости вещей, чего, по-видимому, еще нет в двоестишных посланиях поэтов «приказной школы».[55] Объяснение того, что́ такое мера, Симеон Полоцкий дает в нескольких стихотворениях, как и объяснение того, что́ такое время. Само собой разумеется, что у Симеона нет того раздвоения времени, каковое мы встречаем у Аввакума. Конечно, Симеон Полоцкий сохраняет в своих стихах все формы церковнославянского глагола — аорист, перфект, имперфект; видимо, он признает за ними даже определенное значение: об Агари он говорит, что она «родила», а о Сарре — «роди». Сказать наоборот он не может. Но в рифмах Симеона Полоцкого эта семантическая разница не сохраняется. Здесь он как бы щеголяет разными формами прошедшего времени, пользуясь ими для того, чтобы избежать

---

[51] БАН, 34.3.14, л. 23 об. Трактат напечатан Н. Никольским: ПДП, вып. CXV. СПб., 1896.

[52] M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle, 1934, S. 1.

[53] См.: БАН, собр. Петр. гал., № 66, инв. № 3847 (Похвальное слово братьев Лихудов Петру I по случаю взятия Азова и возвращения в Москву в 1696 г.).

[54] БАН, 31.7.3, л. 318.

[55] Это термин А. М. Панченко.

ритмического однообразия клаузул. Время у него — уже единое, «цивилизованное» время.

Характер образов. С иерархией и мерой тесно связано и понятие движения. Образы Симеона Полоцкого динамичны. Это прежде всего метафора, динамизм которой (по сравнению с символом) заключается в том, что она из двух соединенных значений выводит значение третье, новое. Характер метафоры Симеона Полоцкого можно определить, сравнивая образную ткань «Вертограда многоцветного» с «Виноградом Российским» Семена Денисова. «Виноград» заполнен символами, образами из мира идеальных вещей. Значение символов скрыто и дальше не раскрывается. Символ украшается элативной формой эпитета. В «Вертограде многоцветном» царствует метафора. Вертоград — это мир, вертоградарь — царь, и бог, и человек. Вертоград — не «пречюдный», но «многоцветный». Все явления в нем можно измерить, их «много», и они «разные».

Чтобы пополнить противостоящие ряды двух эстетических концепций, напомним еще об идеях прекрасного. В «Беседе четвертой» (об иконном писании) [56] Аввакум отстаивает мысль об идеальной красоте, материализация которой является эстетическим тормозом. Симеон Полоцкий, напротив, выдвигает принцип уподобления действительности, принцип общественной пользы, «сладости» и приятности. У Симона Ушакова и Иосифа Владимирова, известных теоретиков русской иконописи XVII в., уже прямо говорится об отражении действительности в искусстве.

Итак, мы подводим итоги. Какой вывод мы можем сделать? Для истории русской культуры XVII в. характерно диалектическое «раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними»: существуют две противоположные эстетические концепции, два полюса, между которыми совершает свое движение живая литература этого времени.

Концепция текста	
Субстанциональная	Релятивистская, критическая
Теория перевода	
Идея «абсолютного» перевода	Перевод-компенсация
«Внутренний разум»	«Разум» и «речение»
Интерпретация (толкование) текста	
«Вопрос — толк»	Притча
Оформление текста	
Статическое пространство	Движение, иерархия, мера
Время вечное и тленное	Единое «цивилизованное» время
Символ	Метафора
Элативные формы	Степени сравнения
Эстетическая категория прекрасного	
Идеальная красота, чувствами не постигаемая	Красота как гармония, соотношение

Если бы каждую из этих концепций мы снова диалектически разделили, то отразили бы всю историческую сложность литературного процесса XVII в. и содействовали бы объяснению таких его парадоксальных явлений, как старообрядцы-силлабики или неожиданная «умеренность»

[56] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения 1960, с. 135—137.

Симеона Полоцкого, вызванная существованием «отеческой» эстетической мысли, о чем пишет А. М. Панченко.[57]

В заключение хочется предупредить, что было бы ошибкой принимать две рассмотренные эстетические концепции за столкновение некоего западного и восточного образа художественного мышления. Диалектическую противоположность, подобную обнаруженной здесь, можно наблюдать еще в античной культуре. Она имеется и внутри каппадокийского кружка. Такое же столкновение и известное преодоление противоположностей можно проследить и в трудах Августина, и в трудах Фомы Аквинского. В какой-то мере этот конфликт, по наблюдениям Н. К. Никольского, сказался и в послании Климента Смолятича пресвитеру Фоме. В Италии XVI в. он чувствуется в споре Савонаролы со сторонниками Ренессанса, а в России XVII в. — при соприкосновении двух эстетических концепций, репрезентированных Аввакумом, с одной стороны, и Симеоном Полоцким — с другой. Резкое первоначально столкновение постепенно сменилось взаимопроникновением обеих эстетических концепций; этим взаимопроникновением и определяется дальнейшее развитие русской литературы.

---

[57] А. М. Панченко. Русская стихотворная культура XVII в., с. 201.