

Об одном парадоксе средневековой русской словесности

Про один парадокс середньовічної російської словесності

A paradox of medieval Russian literature

Как древнерусская литература стала риторичной, если её создатели не изучали ретиорику? Почему, создавая глубоко риторичную литературу, древнерусские книжники выступали против ретиорики и её изучения?

Ключевые слова: древнерусская литература, риторичность, риторика, канон, этическое и эстетическое, красота внешняя и внутренняя, оппозиции в средневековом культурном мышлении, форма и содержание.

Як давньоруська література стала риторичною, якщо її автори не вивчали ретиорику? Чому, створюючи глибоко риторичну літературу, давньоруські книжники виступали проти ретиорики та її вивчення?

Ключові слова: давньоруська література, риторичність, риторика, канон, етичне та естетичне, краса зовнішня та внутрішня, опозиції в середньовічному культурному мисленні, форма і зміст.

How could Russian literature become rhetorical, if the authors were not familiar with rhetoric? Why did Old Russian writers oppose rhetoric and its study, writing deeply rhetorical works?

Key words: Old Russian literature, rhetorical character, rhetoric, canon, ethic and aesthetic, opposites in medieval cultural thinking, form and substance.

В европейском и отечественном литературоведении последних десятилетий все более прочно утверждается концепция, согласно которой в литературной истории от эпохи зрелой античности до конца XVIII в. длится эпоха риторичности, сменяющаяся эпохой художественности. Эта концепция, восходящая к ставшему классическим труду Э.Р. Курциуса «Европейская литература и латинское Средневековье» (1948), получила развитие в работах

целого ряда ученых, в частности. С.С. Аверинцева, Л.М. Баткина, П.А. Гринцера, А.В. Михайлова, Д.С. Наливайко. В данной статье едва ли стоит пытаться кратко изложить содержание достаточно широко известной концепции, тем более, что это уже сделано нами в другой статье [1]. Здесь важнее отметить, что данная концепция рассматривается, как правило, на материале западноевропейской литературы; попытки применить ее к истории русской литературы, насколько нам известно, пока еще не предпринимались. Между тем реализация такого подхода могла бы способствовать более глубокому постижению специфики русского литературного процесса. Специфика эта изучена крайне недостаточно, ибо господствовавшим стремлением как дореволюционного, так и советского литературоведения было доказательство того, что русская культура и литература по своему содержанию и характеру развития были во всем подобны европейским. Но без понимания специфики предмета не может быть понимания его сущности.

Взгляд на русский литературный процесс сквозь призму концепции риторической словесности может многое открыть в его специфике уже хотя бы потому, что порождает вопросы, ранее не только не решавшиеся, но даже и не ставившиеся. Так, применение данной концепции позволяет заметить парадоксальность характера средневековой русской словесности. Суть парадокса заключается в том, что литература Московской Руси характеризовалась ярко выраженной риторичностью, тогда как древнерусские книжники в подавляющем своем большинстве риторике не знали и знать не могли (хотя бы ввиду полного отсутствия школ, где бы она изучалась), а если бы даже и могли, то вряд ли захотели бы ее изучать. Почему же древнерусский книжник, не зная риторике, создавал произведения, характеризовавшиеся риторичностью? Почему же древнерусский книжник, создавая произведения, характеризовавшиеся риторичностью, отказывался от знания риторике? Ответить на эти вопросы мы и попытаемся в данной статье.©

Рассматривая первый вопрос, следует вспомнить, что в Киевской Руси литература появляется не в результате самозарождения, она приходит сюда вместе с христианством из Византии. По выражению Д.С. Лихачева, это была трансплантация византийской религиозной литературы в ткань древнерусской культуры. К моменту этой трансплантации византийская

литература располагала разветвленной системой жанров, сложившейся на основе мощной риторической традиции. Вот почему литература, пришедшая на Русь, была глубоко риторичной по своей природе.

Прежде чем создавать свою собственную литературу, древнерусские книжники с великим тщанием изучали произведения литературы византийской, приходившей часто через болгарское посредство. Как метко заметил О.В. Творогов, «Русь стала читать чужое раньше, чем писать свое» [2, с.21], и «это был богатый материал для читательского и писательского опыта, прекрасная школа литературного языка; она помогла древнерусским книжникам наглядно представить возможные варианты стилей, изошрить слух и речь на колоссальном лексическом богатстве византийской и старославянской литератур» [2, с.37]. Пройдя эту школу, писатели Древней Руси вскоре сами стали создавать образцовые произведения разных жанров, не уступающие в риторическом мастерстве текстам византийских и болгарских авторов. Уже к началу XIII в. древнерусская литература располагала сложившейся системой жанров. И все эти жанры, независимо от выполняемой каждым из них функции, характеризовались риторичностью.

Но почему древнерусский книжник, способный блестяще быстро освоить богатый опыт византийской и болгарской литератур, столь неукоснительно следовал взятым из них образцам, воссоздавая в своих произведениях все особенности этих образцов? Почему риторичность византийской и болгарской литератур с неизбежностью обернулась в процессе трансплантации риторичностью древнерусской литературы?

Во-первых, конечно же, потому, что средневековая культура слова (как в целом европейская культура до XIX века) – это культура традиции. Традиционализм ее, согласно концепции С.С. Аверинцева, мог быть дорефлективным или рефлективным, но самая установка на следование традиции, на воспроизведение неких образцов от этого не изменялась.

О второй причине, обусловившей риторичность древнерусской литературы, следует сказать подробнее. Дело в том, что вместе с литературными произведениями на Русь приходит и средневековая философия слова. «Патриотическая философия Византии, оказавшая разностороннее влияние на древнерусскую культуру, как известно, сочетала церковное учение с концепциями античных философов, особенно Платона и Аристотеля. Основные проблемы средневековых философских воззрений были тесно связаны с пониманием сущности слова. Достойны изучения не отдельные вещи, чувственные и изменчивые, но общее и необходимое в

вещах. Источник знаний о мире – не реалии, а понятия о них. Объектом познания, по этим представлениям, объявлялось слово» [3, с.182]. Итак, слово есть не просто обозначение, наименование вещи, – оно есть сущность вещи. «Слово *Бог* и *Бог* сам составлены из одной материи. Читать текст значит войти в сферу влияния самой материи...» [5, с.20]. Такое понимание слова и текста Светла Матхаузера точно назвала *субстанциальным*. Суть этого понимания В.В. Виноградов охарактеризовал так: «Все формы языка, вплоть до грамматических категорий, понимались и толковались как непосредственное отображение религиозных сущностей и церковных догматов. Казалось, что изменение формы слова, перемена имени чего-нибудь влечет за собой искажение самого существа религиозного понятия или предмета культа. «Священное слово» представлялось наделенным религиозно-магической силой. ...Поборники церковной старины восставали против замены одних слов другими, так как от этой замены, по их представлениям, искажается внутреннее существо предметов культа и подлинная связь лиц и вещей в мире религиозного созерцания» [6, с.40-41]. Вот почему редактирование текстов богослужебных книг в XVI в. Максимом Греком («книжная справа») вызвало в Москве очень сильные эмоции – от возмущения до священного ужаса.

Религиозность, лежащая в основе субстанциального понимания слова, определяет и риторичность *стиля* древнерусской литературы. Субстанциональность слова обязывала средневекового книжника к благоговейно-осторожному обращению с ним, к предельно точному воспроизведению всех особенностей авторитетных текстов-образцов. Таким образом, субстанциональность слова является второй главной причиной воспроизведения в древнерусской литературе риторичности, свойственной византийской и болгарской литературам.

Не случайно все более прочное утверждение идеи субстанциональности слова в средневековом литературном сознании Руси сопровождалось все более глубокой риторизацией литературы. Мощный импульс этим процессам дает второе южнославянское влияние (конец XIV – XV в.), в результате которого, в частности, «широко распространилась риторическая манера изложения – стиль «плетения (извитая) словес», развивались «обожение» букв, субстанциальное восприятие текста и его символично-аллегорическое истолкование...» [7, с.107]. Показательной для этого времени является деятельность на Руси пришельца из Сербии Пахомия Логофета, заключавшаяся в «переработке уже существовавших житий с

целью придать этим житиям большую риторичность, большее соответствие жанровым канонам» [8, с.163].

Субстанциональность делает слово, словесный текст равноприродным иконе. О тождественности их природы писал в начале XVI в. Иосиф Волоцкий. Как и икона, слово являлось символом, а символы – не просто изображения, им суждено также, по мысли отца Павла Флоренского, «быть тем, что они символизируют». Но икона только тогда является подлинным символом, только тогда наполняется Божественной энергией, когда изображение на ней изоморфно изображаемому; в противном случае она не обладает благодатью. Критерием такого изоморфизма был иконографический канон. «Художественный канон возник в процессе исторического формирования средневекового типа эстетического сознания (соответственно художественной практики своего времени). В нем... закреплялась наиболее адекватная для данного идеала система изобразительно-выразительных приемов. Канон складывался из определенного набора структур (или схем, моделей) художественных образов, наиболее полно и емко выражавших основные значимые элементы духовного содержания данной культуры... В каноне нашли закрепление основные *лики* православного Средневековья – лики персонажей и главных событий священной истории, то есть их визуализированные идеи, которые наполнялись конкретным художественным содержанием в каждом конкретном изображении. Иконописный канон древнерусской живописи – это грандиозная система ликовсвоего времени, основа художественного мышления древних русичей, четкий конспект всей древнерусской философии в красках, отпечатанный в эстетическом сознании древних мастеров, заказчиков и всех любителей этой живописной мудрости, ежедневно созерцавших ее в храмах и дома. В период классического русского Средневековья он, как правило, еще не был зафиксирован в иконописном Подлиннике, хотя прориси отдельных иконографических типов уже находили распространение в среде иконописцев» [9, с.288-289].

Иконографический канон подсказывал художнику трактовку изображаемого события, композиционное решение, черты внешности святого, должную для него позу, жест, подсказывал основные особенности колорита и многое другое. При этом важно иметь в виду: канон существует лишь в сознании художника, заказчика, «зрителя». «Главное свойство канона – его неявленность, непроявленность, незафиксированность,

невоплощенность. Но, неявленный, он постоянно является, невоплощенный – присутствует во всяком акте воплощения» [3, с.20].

Словесное творчество в средние века также и так же канонично, как и иконописное, ибо изображение в обоих искусствах субстанциально. Риторичность памятников византийской и болгарской литературы воспринималась на Руси как черта каноническая, то есть сообщающая слову и тексту подлинную символичность. Словесно-риторический канон обуславливал характер каждого жанра, определяя, что положено изображать автору, создающему произведение данного жанра, как изображать и *с помощью каких средств* – словесных формул-синтагм (в средневековом тексте не слово, а именно формула-синтагма была главной единицей текста, о чем см., напр., 11). Конечно же, это делало произведения одного жанра весьма схожими, но, как известно, средневековое сознание, в отличие от современного, в повторении, в воспроизведении видело не недостаток, а достоинство.

Как и иконографический, словесно-риторический канон на Руси также не был явлен в виде трактатов, сводов правил и т. п., он был воплощен в текстах-образцах. Но как отсутствие трактатов по теории изобразительного искусства не помешало древнерусской иконописи подняться до уровня византийской (и даже превзойти его, как считают многие искусствоведы), так незнание риторики как науки, отсутствие риторических школ и учебников риторики не помешало древнерусской литературе стать глубоко и всецело риторичной.

Таковы, на наш взгляд, основные причины, обусловившие риторичность древнерусской литературы. Но почему же, будучи риторичной, она не знала риторики как науки и не желала знать ее?

Причин тому немало. Некоторые из них достаточно очевидны: это и неблагоприятные для развития культуры географические условия, в которых оказались будущие великороссы, уйдя из Киевской Руси на север и северо-восток; это и добровольный союз с Золотой Ордой, обусловивший разрыв с киеворусскими (т.е. европейскими) культурными традициями; это и сознательная самоизоляция Московии от европейских культурных влияний; это и полная неразвитость системы образования в Московской Руси... Нет необходимости подробно характеризовать здесь эти причины, ибо они давно охарактеризованы в известных курсах истории России, как, например, в фундаментальном труде В.О. Ключевского. Важнее рассмотреть некоторые

менее очевидные и менее известные факторы, породившие сформулированный нами выше парадокс.

Как известно, средневековая культура характеризуется синкретичностью. Синкретичность средневековой культуры проявляется, в частности, в синкретичности этического и эстетического начал в ней. В статье об изучении средневековой эстетики С.С. Аверинцев обращает внимание на то, что термин «эстетика» появляется в 50-е годы XVIII в.; до этого античные и средневековые мыслители обходились и без термина и, что важнее, без самого понятия эстетики. Что из этого следует? По мысли ученого, «отсутствие науки эстетики предполагает в качестве своей предпосылки и компенсации сильнейшую эстетическую окрашенность всех прочих форм осмысления бытия... Пока эстетики как таковой еще нет, нет и того, что не было бы эстетикой» [12, с.373]. И действительно, в средние века трудно найти то, что не имело бы эстетического измерения. Для человека Древней Руси прекрасной была мудрость, прекрасной была и добродетель, понимаемая одновременно и как красо-детель.

Однако еще более, чем эстетическая, заметна этическая окрашенность «всех форм осмысления бытия» в эту эпоху. «Поскольку регулятивный принцип средневекового мира – Бог, мыслимый как высшее благо, то мир и все его части получают нравственную окраску. *В средневековой «модели мира» нет этически нейтральных сил и вещей:* все они соотнесены с космическим конфликтом добра и зла и вовлечены во всемирную историю спасения. Поэтому время и пространство имеют сакральный характер; неотъемлемый признак права – его моральная добротность; труд мыслится либо как наказание за первородный грех, либо как средство спасения души; не менее ясно связано с нравственностью и обладание богатством, – оно может таить погибель, но может стать источником добрых дел. Нравственная сущность всех изученных нами категорий средневекового мировосприятия и есть проявление их единства и внутреннего родства» [4, с.296-297] (Курсив мой. – Е.Ч.). Дополняя сказанное А.Я. Гуревичем, заметим, что и всякое явление в природе легко подвергалось этической интерпретации, служило цели нравственного поучения. Это хорошо видно из «Физиолога» – средневекового сборника сведений о свойствах животных (реальных и легендарных), о камнях и деревьях, сборника, получающего широкое распространение на Руси с XIII в. Так, например, о дятле читаем в нем: «Дятел – пестрая птица, живет она в горах, садится на кедры и стучит своим клювом. А где найдет мягкое дерево, там делает себе гнездо. Так и дьявол

борется с людьми. И когда в ком-то найдет слабость и пренебрежение к молитвам, то войдет в него и угнездится. Если же в другом найдет крепость, то бежит от него» [13, с.479]. Как средство нравственного воспитания и назидания воспринималась история, почти каждый факт которой получал в летописи моральную оценку [см. об этом 14].

Наконец, этическое измерение имели прекрасное и безобразное, о чем подробнее будет сказано ниже.

Таким образом, в «картине мира» человека Средневековья все пронизано эстетическим и все пронизано этическим началами. Следовательно, этическое и эстетическое пронизывает одно другое, а потому, например, «благородство естественно сочеталось с красотой, подобно тому как были неразрывно связаны понятия зла и уродливости. Так, на древнеанглийском языке нельзя было сказать: «прекрасный, но дурной», ибо выражений для обозначения чисто эстетических ценностей не существовало. Прекрасное представляло собой и моральную ценность» [4, с.174].

Нераздельность, слиянность эстетического и этического, красоты и блага – характерная черта не только средневекового мировосприятия. Схоже мыслились они древними греками (вспомним понятие калокагатии), схоже мыслились они древними евреями. Однако это не означает, что Средневековье не внесло ничего нового в понимание связи и соотношения этического и эстетического.

В представлениях древних евреев и древних греков этическое и эстетическое изначально не разделялись четко, а потому оказывались «взаимопереходными». Христианская мысль, враждебная гипертрофированному эстетизму позднеантичной культуры, различала эстетическое и этическое вполне отчетливо, причем не только различала, но и противопоставляла. Для апологетов главными ценностями являлись ценности этические, тогда как для большинства их современников главными были ценности эстетические. Во II - III вв. культ внешней красоты буквально захлестывает римское общество. Страсть к роскоши, к дорогой и яркой одежде, к баснословно богатым украшениям, к неумеренному использованию косметики, восхищение эротически понимаемой телесностью сочетались с циничной порочностью нравов и устремлений, бесконечно далеких от принципов христианской морали. Вот почему уже апостолы – «первые последователи Христа стремились всю эстетическую

сферу заменить этической» [15, с.235], разрешить противоречие этического и эстетического настойчиво старались и апологеты.

Добиться этого можно было двумя путями: во-первых, наполнить эстетические понятия (прежде всего понятия «красота», «прекрасное», «безобразное») этическим содержанием, а все, что не поддается такому смысловому замещению, – дискредитировать. В результате этого переосмысления прекрасное уже в трудах апологетов начинает трактоваться как нравственно прекрасное, красота – как красота души, проявляющаяся в добродетели. Так происходит слияние этического и эстетического.

Итак, прекрасный человек – это человек глубоко нравственный, человек прекрасной души, человек добродетели. Но в человеке есть не только душа, у него есть и тело, которое тоже может быть красивым. И вот эту-то – телесную – красоту никак не удавалось «этизировать». Оставался путь дискредитации, который и был избран. Правда, на этом пути было одно серьезное препятствие – то обстоятельство, что тело тоже создано Богом, а хулить созданное Всевышним кощунственно. Но это препятствие преодолевалось с помощью нескольких доводов.

Во-первых, сам Христос не отличался телесной красотой, был «невзрачен» и «безвиден». «Не красотой плоти блистал Он, - писал Климент Александрийский, – а истинной красотой души и тела: первая проявлялась в благих делах, вторая – в бессмертии плоти». Более того, при воплощении Христос принял телесный образ, невзрачный и презренный для того, чтобы слушающие его не увлекались блеском видимой красоты и не упускали бы духовных истин, излагаемых им и превосходящих внешнюю красоту. «Ибо всегда следует иметь дело не с лексикой, но с обозначаемым ею» [15, с.242], – отмечал Климент. Невзрачность облика Христа была сильным аргументом против почитания телесной красоты.

Во-вторых, почитание телесной красоты отвлекает человека от служения истинной красоте – красоте душевной, ввергает его в суетные заботы о дорогих украшениях, богатой одежде, затейливой прическе, отвлекая от главной заботы – заботы о спасении души. Более того, красота внешняя служит соблазном, «прелестью», она возбуждает в людях порочные страсти, направляет их на путь душевной гибели. Так красота созданного Богом человеческого тела становится орудием дьявола. И потому внешняя красота, красота неэтизированная, красота эстетическая по своей природе, всегда будет вызывать в религиозном сознании неприязнь как красота греховная. По афористичному суждению Йохана Хейзинги, в ту эпоху, «лишь

набросив на себя одеяние добродетели, красота могла стать культурой» [16, с.44]

В этом смысле показательна средневековая этимология слова «прекрасный»: «Decorus, «пристойный», «прекрасный» – от dec[us] cor[dis] («красота душевная», «нравственная добродетель»), ибо телесная, вообще зримая красота без моральной основы считалась злом, порождением дьявола» [4, с.301]. Отсюда – характерное для Средневековья неприятие женской красоты, боязнь ее.

Телесная красота дискредитировалась еще и настойчиво утверждаемой мыслью о ее тленности в отличие от нетленной душевной красоты.

Естественным следствием такого понимания телесной красоты и такого отношения к ней было резкое осуждение тех, кто уделяет ей слишком много внимания. Адские мучения ожидали их по смерти. В этом православная церковь была единоподушна с католической.

Истинная – и потому единственная имеющая оправдание – внешняя красота есть лишь красота внешности святого, которая является внешним проявлением его внутренней, духовной красоты. Это красота святости, точно названная «благолепием». Само это слово подсказывает, что такая красота этична по своей природе, ибо это «красота блага».

Однако негативным было отношение не только к красоте тела, таким было отношение ко всякой внешней красоте, то есть красоте собственно эстетической, не поддающейся этицированию. От апостолов и апологетов в христианстве начинается традиция чисто утилитарного отношения к предметам быта, отрицавшая их украшение. «Даже если внешняя красота была единственным полезным свойством какого-либо предмета, ей следовало придать и некий внутренний, утилитарный или сакральный смысл, оправдывающий ее существование. Прекрасный сапфир ценили потому, что он, согласно поверью, охранял, давал храбрость, укреплял мускулы и восстанавливал силы; кроме того, пророк Исайя под сапфирами подразумевал апостолов. В книге того же пророка, упоминавшего о червленых ризах, находим объяснение красному цвету пасхальных яиц. Звездным небом любовались, так как небо напоминало о Боге, а звезды - об ангелах» [17, с.21].

За антиномией внешней (эстетической) красоты и внутренней (этической) стоит – как более общая – антиномия внешнего и внутреннего, характерная для религиозного сознания. В средние века различали знание

внутреннее (религиозное по своему содержанию) и внешнее (не обладающее религиозным содержанием), власть внутреннюю (церковную) и внешнюю (светскую), суд внутренний (нравственный) и внешний (суд по гражданским законам), чувства внутренние (связанные с духовным началом в человеке) и внешние («которые к скотской человека части принадлежат», то есть главным образом страсти); от внутреннего (истинного) богопочитания отличали внешнее (чисто формальное, показное), от своего православного народа отличали внешние народы – чужестранные и иноверные. Естественно, что для религиозного сознания истинным, более важным и авторитетным было то, что относилось к сфере «внутреннего».

В свою очередь, за оппозицией внешнего и внутреннего стояла, думается, центральная для христианско-религиозного мировосприятия и мировоззрения оппозиция плоти и духа, материального и идеального. Нет нужды доказывать, что ведущим началом в этой оппозиции было, конечно, духовное. «Именно в христианстве Бог понят как находящийся вне материи. Отсюда *творение из ничего*. Бог – свободно творящий неделимый дух. Такая посылка во всяком случае не освящает тело, а потому предполагает известное к нему небрежение. Плоть как бы противостоит творцу, но всем своим существованием свидетельствует о нем. Небытие вещного может обернуться максимальным бытием духа» [18, с.21]. Вот это *как бы* противостояние плоти Творцу бросает на нее густую тень подозрения в связи с дьяволом. Согласно одной апокрифической легенде, как указывает О.В. Творогов, тело человека создано сатаной, а Бог лишь «вложил» в него душу. Отсюда – подозревающе-осуждающее отношение религиозного сознания ко всему плотскому, материальному, ко всему внешнему. Отсюда – убеждение в том, что унижение плоти ведет к возвышению духа и духовного, – убеждение, наиболее наглядно иллюстрирующееся практикой аскетизма.

Так выстраивается иерархическая система оппозиций: Божественное – человеческое, земное – небесное, сакральное – светское, плоть – дух (как оппозиция материального и идеального), тело – душа (как оппозиция начал в человеческой природе), внешнее – внутреннее, внешняя красота (эстетическая) – внутренняя красота (этическая). Но в эту систему следует внести одно дополнение. За оппозициями внешнего и внутреннего, телесного и духовного легко просматривается оппозиция категорий «форма» и «содержание», которые не были известны русской средневековой мысли, как языку той эпохи не были известны и сами эти слова. Нам же, знающим эти категории, часто удобнее оперировать именно ими, когда мы

анализируем проявление названных оппозиций. В намеченной иерархии оппозиция «форма – содержание» есть подвид оппозиции «внешнее – внутреннее».

Намеченная система оппозиций помогает увидеть родственность, связанность понятий, во-первых. Божественное – небесное – сакральное – дух (идеальное) – душа – внутреннее – содержание – этическое и, во-вторых, человеческое – земное – светское – плоть (материальное) – тело – внешнее – форма – эстетическое. Еще раз отмечу, что понятия «духовного» ряда более истинны и авторитетны, чем понятия «плотского» ряда. Соответственно неприязнь к плотскому началу распространялась на все связанные с ним понятия. Понимание характера связи и соотношения названных категорий открывает нам возможность вплотную приблизиться к ответу на вопрос о причинах неприятия риторики как науки средневековым русским культурным сознанием.

В риторике, грамматике, философии русского книжника прежде всего пугало то, что эти науки были «внешними», что выдуманы они были еще в античности, то есть в дохристианские времена, выдуманы греками – «еллинами», для которых в книжном языке Руси был, кажется, лишь один, постоянный эпитет – «поганые» (т. е. язычники). Для средневековой Руси, отличавшейся крайней религиозной нетерпимостью, подозрительностью и боязнью инославных ересей, а также и религиозным чванством, этого аргумента было достаточно: она прочно оградила себя от всякого контакта с античной культурой, античным знанием.

Однако одним лишь языческо-католическим ореолом, которым была окружена риторика в представлении московско-русских книжников, неприятие ее ими не объяснить. Апологеты и отцы церкви раннего европейского Средневековья также поначалу отвергали риторику по причине ее языческого происхождения, но очень скоро смогли подчинить ее интересам христианского вероучения. С XIV в. она изучается в западноевропейских университетах тысячами украинских студентов, а с XVI в. риторика (вместе с грамматикой, диалектикой, философией) прочно утверждается и в Украине, чья культура тогда характеризовалась отчетливо выраженными ренессансными чертами. Не всегда неприятие риторики можно объяснить необразованностью и невежеством московско-русских писателей, ибо среди неприятелей риторики были и просвещенные книжники. Этому неприятию были иные, более серьезные причины, и в полной мере открылись они в середине – второй половине XVII в., когда в Московию явились

западнорусские (в большинстве своем украинские) ученые, начавшие свою просветительскую работу именно с утверждения необходимости широкого изучения «латинских наук» – грамматики, риторики, диалектики, философии. Тогда-то противники риторики оказались вынужденными четко формулировать и солидно аргументировать свою идейную позицию, сложившуюся давно, но остававшуюся невысказанной. Что же это за причины?

Во-первых, риторика (как и сопутствующие ей дисциплины гуманитарного комплекса) – это внешнее, светское, порожденное человеком знание, которое несравненно ниже по своей истинности внутреннего знания, основанного на вере, Божественного по своему происхождению.

Во-вторых, овладение внешним знанием рождает в человеке гордость, которая является одним из главных грехов. Так, по мнению протопопа Аввакума, думали все святые: «Да и вси святии нас научают, яко риторство и философство – внешняя блядь, свойственная огню негасимому. От того бо рождается гордость, мати пагубе» [19, с.40]. Знание же внутреннее – это не только и не столько интеллектуальная категория, сколько нравственная, заключающаяся, как отмечает С. Матхаузерова, в смиренной мудрости, «в кротости, вере и любви нелицемерной» [5, с.15]; это не столько знание сколько убеждение, вера. Аввакуму и многим его современникам «латинствующие» казались людьми, которые жертвуют истинами веры в пользу «душетлительных аргументов» разума» [20, с.144].

В-третьих, двум этим видам знания соответствуют и два вида слова: «естественному» и «истинному» слову противостоит риторически украшенное слово, способное служить лжи. Об этом говорит, например, призыв Аввакума: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но *здравым истинным глаголом* последующе, поживите...» [19, с.40] (Курсив мой. – Е. Ч.).

Назовем, наконец, четвертую причину неприятия риторики. Мы помним, что, создавая свое произведение, древнерусский книжник ориентировался не на неизвестные ему правила грамматики и риторики, а на «готовое слово» – на тексты-образцы, обладавшие непререкаемым авторитетом и заключавшие в себе Божественную истину. Слово мыслилось как словосубстанция, и потому изменение слова означало изменение сущности, искажение истины. «Граматики появляются на Руси поздно, – они появляются здесь со вторым южнославянским влиянием и, видимо, в результате усвоения инокультурной (прежде всего греческой) традиции...

Наиболее совершенной из них является, несомненно, грамматика Мелетия Смотрицкого, вышедшая первым изданием в Евье (близ Вильны) в 1619 г., а затем переизданная в переработанном виде в Москве в 1648г. ...Появление грамматик свидетельствует о принципиально новом отношении к языку. В самом деле, грамматика в принципе задает правила порождения текста – при этом любого текста на данном языке, независимо от его содержания. Правила как таковые позволяют манипулировать смыслом – и тем самым моделировать мир. По средневековым представлениям мир – это книга, т. е. текст, воплощающий в себе Божественный смысл. Символом мира является книга, а не система правил, текст, а не модель. Вместе с тем грамматика – это именно модель мира; как всякая модель она позволяет порождать тексты, наполненные новым смыслом, в том числе и тексты, заведомо ложные по своему содержанию. На этом основании на Западе в средние века могли ассоциировать латинскую грамматику с дьяволом – постольку, поскольку она учит склонять слово *Бог* по числу» [21, с.215-216]. Средневековье, следуя завету Климента Александрийского, имеет дело не с лексикой, а с обозначаемым ею.

Грамматика, как подсказывает современный словарь, изучает *«формы словоизменения, формулы словосочетания и типы предложений в отвлечении от конкретного материального (лексического, вещественного) значения слов, словосочетаний и предложений»* [22, с.112] (Курсив мой. – Е. Ч.) В противоположность завету Климента Александрийского она имеет дело именно с «лексикой», а не с обозначаемым ею. Грамматика и риторика отрывают слово от того, что оно обозначает и таким образом лишают его субстанциальности. В результате такого подхода слово из символа вещи превращается во всего лишь наименование, «этикетку» вещи. Грамматику и риторику интересовала форма, которую они легко отрывали от содержания, становившегося несущественным. Но ведь именно содержание было первостепенно важным для средневекового книжника*. Отрыв формы от

* Древнерусский книжник, переводя стихотворный текст, «прозаизировал» его. Почему? По мнению С. Матхаузеровой, «неправильно было бы предполагать, что переводчики не знали стихотворной основы подлинника. Они, скорее, не чувствовали себя обязанными соблюдать эту особую форму. ...Теория, высказанная вслед за Дионисием Ареопагитом в Македонском листке и Иоанном Экзархом в Прологе, *запрещала уделять внимание таким признакам текста, которые по отношению ко смыслу были внешними...* Подчеркивается, что все относящееся к форме, есть «вне». Теория перевода по смыслу была настолько устойчивой, что она касалась не только литургических и канонизованных текстов...» [5, 82-83]. Переводя иноязычный стихотворный текст в стихотворный на своем языке, книжник должен был бы, естественно, подбирать не те слова,

содержания, выдвигание формы на первый план означало для него торжество тела над душой, внешнего над внутренним, плотского над духовным, а значит - светского над религиозным, земного над небесным, человеческого над Божественным. Согласиться с этим религиозное сознание Средневековья не могло. Вот почему, по убеждению Аввакума, «ритор и философ не может быть христианин». Лишь понимая всю глубину этого противоречия, отражающуюся во взаимосвязи всех названных оппозиций, мы сможем объяснить, почему из-за незначительных, на современный взгляд, поправок в богослужебных обрядах и книгах тысячи людей добровольно сжигали себя, но не соглашались смириться с «пустяковыми», казалось бы, нововведениями.

Назвав причины неприятия риторики средневековым сознанием, хочу акцентировать принципиально важную для нас мысль, высказанную Л.И. Сазоновой: «...Отрицание ранними старообрядцами риторики не означает, что их творчество находится вне традиции риторики. Все писатели, вплоть до рубежа XVIII – XIX вв., создавали риторическую литературу, независимо от того, знали ли они правила риторики. Риторика оставляла возможности для творчества, которое от риторики отказывалось. Ведь риторика есть принцип отношения к слову и миру, и «выпасть» из него невозможно» [19, с.41].

Литература

1. *Черноиваненко Е.М.* Концепция риторической словесной культуры и проблема периодизации истории русской литературы // Слов'янський збірник. – Вип. IV. – Східнослов'янські літератури. Одеса, 1997.
2. *Творогов О.В.* Литература Киевской Руси. X - начало XII века / История русской литературы: В 4 т. – Л., 1980. – Т.1.
3. *Ковтун Л.С.* Языкознание у восточных славян в XI-XV вв. // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. – СПб., 1991.
4. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 1984.
5. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. – Прага, 1976.
6. *Виноградов В.В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII-XIX веков. – 3-е изд. – М., 1982.
7. *Калугин В.В.* «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге

которые наиболее точно передают смысл, содержание подлинника, а те, которые «удовлетворили» бы стихотворную форму; в таком случае смысл приносился бы в жертву красоте формы, внутреннее приносилось бы в жертву внешнему. Для древнерусского книжника, как нам теперь уже понятно, это было совершенно неприемлемо.

- «Древнерусская литература»: Изображение общества. – М., 1991.
8. *Дмитриев Л.А.* Литература эпохи русского Предвозрождения. XIV-середина XV в. / История русской литературы: В 4 т. – Л., 1980. – Т. 1.
 9. *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика. XI-XVII века. – М., 1992.
 10. *Виролойнен М.Н.* Типология культурных эпох русской истории // Русская литература. – Л., 1991. – № 4.
 11. *Колесов В.В.* Древнерусский литературный язык. – Л., 1989.
 12. *Аверинцев С.С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. – М., 1975.
 13. *Физиолог* // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – М., 1981.
 14. *Килунов А.Ф.* К вопросу о морализме древнерусской летописи // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (Историко-философские очерки). – К., 1988.
 15. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. II - III века. – М., 1981.
 16. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М., 1988.
 17. *Давыдова И.Л.* Эстетические представления русских людей XVII столетия // Проблемы истории СССР. – М., 1978. – Вып. 7.
 18. *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. – М., 1979.
 19. *Сазонова Л.И.* Поэзия русского барокко (Вторая половина XVII-начало XVIII в.). – М., 1991.
 20. *Панченко А.М.* Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. – Л., 1984.
 21. *Успенский Б.А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI-XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. – М., 1988.
 22. *Ахманова О.С.* Грамматика // Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. 2-е изд. – М., 1969.

Впервые опубликовано в издании: Вісник Дніпропетровського університету. – Літературознавство. Журналістика. – Вип. 3. – Т. 1. – Дніпропетровськ: Видавництво Дніпропетровського ун-ту, 1999.