

ОБ ИЗОБРАЖЕНИИ РАЯ В РУССКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЕКСТАХ

Мартина Кафоль

Цель настоящей работы – через анализ художественной литературы создать типологию понятия „рай” у русского средневекового человека. Специфическая структура и развитие, характеризующие литературу Древней Руси, позволяют анализ синхронного типа: нет необходимости в выделении возможных изменений в мировоззрении отдельных авторов или в общем мировоззрении в течении столетий. Это оправдывается средневековой эстетикой, отождествляемой Лихачёвым с литературным этикетом¹, который устанавливает ценность литературного произведения на основе его неизменности, с точки зрения, которая эпитетом считает нормой, а новизну неправдой и ересью. Это связано со средневековым пониманием правды. То, что написано правдиво, правдиво именно потому, что соответствует заданным художественным закономерностям. Устойчивость и строгость литературной нормы отражает потребность в устойчивости картины мира, которая успокаивает и выглядит правдивой (и единственно правильной), именно потому, что она неизменная и вечная.

¹ Аналогично социальному этикету, устанавливающему иерархические отношения и обуславливающему ценности феодального мира, развивая строгую обрядность, литературный этикет регулировал литературное творчество как на языковом уровне (определяя выбор церковнославянских выражений, либо разговорных форм, в зависимости от темы), так и на уровне содержания (подсказывая постоянные модели описания для изображения разных персонажей, их действий и некоторых стандартных ситуаций). Таким образом, подвиги князя описываются согласно представлению об идеальной модели поведения князя. А жизнь святого соответствует правилам поведения, диктуемым Церковью. Образ же врага всегда соответствует бытующему у русских представлению о врагах (Лихачёв 1979). Аналогичным образом и святые на русских иконах всегда изображены в своей традиционной одежде, а героям былин соответствуют их постоянные атрибуты (Uspenskij 1973: 341).

Литературный этикет регулирует и определяет также, причём с подчёркнутой строгостью, описание Рая, которое обычно кристаллизуется в некие постоянные формулы. Церковь налагала ограничения в трактовке святых тем, и особенно в том, что касается описания Рая, заметно, что с лексической точки зрения содержание не вполне определено. Своими средствами человек не в состоянии описать Рай, поэтому встречаются такие слова, как *невыразимый*, *неописуемый*, и т.д.: в Раю есть „блага те, каких ни глаз не видел, ни ухо не слышало, ни сердце человека не предугадало, какие уготовал Бог любящим его.” (*Повесть временных лет* 1950: 337).

Такое сжатое описание Рая встречается во всех средневековых текстах, в том числе и в тех, где меньше учитываются условности. Например, в апокрифах, для которых характерно богатство образов, созданных народным воображением, которое не довольствуется убогими образами, предлагаемыми Церковью. Положительный идеал потустороннего мира описан мало и всегда следует за подробным и ярким описанием адских мук (Клибанов 1977: 22).

Рай нередко описывается в образах, соответствующих народным культурным моделям, становясь ощутимым, даже типично русским. В *Повести временных лет*, например, Бог в Раю моется в бане (1950: 318), это реминесценция русского быта. Или в рассказе о видении последовательницы Аввакума, Рай это место светлое и прекрасное, с множеством красивых зданий, в самом роскошном из которых стоят накрытые столы и пышное дерево, с которого слышно пение птиц (Аввакум 1969: 672).²

2 В поисках образа Рая можно применить приём „отрицательной формулы” (Patch 1950). В случае существования Рая и для представителей других вероисповеданий этот Рай не будет похож на Рай, выбранный Владимиром в момент принятия христианства в Византии. Вот как болгары магометанской веры описали Владимиру мусульманский потусторонний мир: „по смерти, – говорит [Магомет], – можно творить блуд с жёнами. Даст Магомет каждому по семидесяти красивых жён, и изберёт одну из них красивейшую, и возложит на неё красоту всех. Та и будет ему женой. Здесь же, говорят, следует предаваться всякому блуду. Если кто беден на этом свете, то и на том. И другую всякую ложь говорили, о которой и писать стыдно.” (*Повесть временных лет* 1950: 257).

Настоящая работа первоначально была сосредоточена на анализе слов, обозначающих Рай. Исходя из того, что и клише, использованные для описания Рая, имеют большое значение, мы поставили своей задачей расшифровать их, считая, что под нормой подразумевается и отклонение от нормы, которое проявляется на формальном уровне и на уровне содержания, в языческих элементах, оставшихся в христианском мировоззрении (двоеверие). Они интересны, потому что знакомят нас с восприятием официальной идеологии. В то же время они расширяют образ Рая, который уже не представляется нам как сухая формула, взятая из Святых писаний, а становится более значительным и специфическим в мировоззрении древнерусского общества.³

Для того, чтобы расширить содержание слов, обозначающих Рай, далее мы попытались рассмотреть, как образ Царствия небесного отражается в идее о возможном существовании Рая на земле. Из-за неспособности средневекового человека к абстракции Рай, в небесах ли он или на земле, в его глазах всегда представляется как конкретное пространство⁴ и является мифом, к которому он стремится.

В другом примере говорится, каким Рай не будет, в противопоставление земной жизни: „войдя в палаты, где сидел князь, [Феодосий] увидел множество музыкантов, играющих перед ним: одни брэнчали на гусях, другие гремели в органы, а иные свистели в замры, и так все играли и веселились, как это в обычае у князей. Блаженный же сел рядом с князем, опустив очи долу, и, приклонившись, спросил у него: «Вот так ли будет на том свете?» Тот же умилился словам блаженного и прослезился и велел прекратить музыку.” (*Житие Феодосия* 1969: 133-135).

- 3 В примере *Слова о бражнике, како вниде в Рай*, мы имеем дело с фольклорным текстом, ставшим христианским (совместив языческие элементы и христианские мотивы) (Le Goff 1988: 95) и, таким образом, вошедшим в ряд литературных текстов. Бражник, стучащий в ворота Рая (типичная комическая ситуация в русском фольклоре), встречается с библейскими персонажами, с которыми он обсуждает законность своего входа в Рай, и, наконец, войдя, садится возле Бога, говоря: „Святы отцы! Не умеете вы говорить з бражником, не токмо что с трезвым!” (*Слово о бражнике* 1969: 596).
- 4 Показательным в этом смысле является письмо, в котором даётся список апокрифов, описывающих Рай; кроме того, даётся живое свидетельство новгородцев, утверждающих, что они виде-

В средневековом сознании любое райское пространство, определённое средневековой архитектурой, может существовать на одном плане с Царством небесным.

Пространство Рая. С лексической точки зрения слова, связанные с Раем, могут означать сущность временную или пространственную. Остановимся прежде всего на определениях, которым присущ пространственный элемент, в группе слов, как *Небо/Небеса, Царство небесное, Царство божье, Вышнее царство, тот свет*. Представления о пространстве средневекового человека в большой мере носили символическое значение, так что слово *Небо* или *Небеса* вводит противопоставление „высокое – низкое”⁵, которое встречается и в определениях *Царство небесное* или *Вышнее царство*. Земля (как и Ад) относится к „низкому”: „и изгнал Бог Адама со Евою из святого раю, из едемского, и вселил он их на землю, на нискую.” (*Повесть о Горе-Злочастии* 1969: 597).

Те, кто попадёт в Рай, сядут одесную Господа. В одной из молитв на листке, который обычно клали в руки покойного, говорится: „Помяни меня, господи, когда придёшь во царствие твоё! И когда будешь воздавать каждому по делам его, тогда сподоби, владыко, рабов своих, Симона и Георгия, стать на правую твою сторону...” (*Киево-Печерский патерик* 1969: 305).

Здесь вводится противопоставление „правое-левое”, имеющее в семиотике большое значение⁶. „Правое” ассоци-

ли Рай. Одно из многочисленных подтверждений существования Рая на земле находится в апокрифах, рассказывающих о судьбе Адама и Евы. В *Слове о Адаме и Еве* говорится, что Бог, пожалев Адама, которому не удавалось пожинать плоды на своей земле (находившейся во власти дьявола), вернул ему седьмую часть Рая (Клибанов 1977: 15).

5 Понятия *жизнь/смерть, Добро/Зло, благодетель/грех, святое/мирское* соотносились с понятиями *высокое/низкое*, с определёнными странами в мире и с частями земного пространства, а также обладали топографическими координатами (Gugevič 1983: 79).

6 Показательна средневековая полемика о месте, которое должны были занимать возле Христа Пётр и Павел, должен ли Пётр находиться справа от Христа (то есть слева с точки зрения зрителя) или слева от Христа (то есть справа с точки зрения зрителя). То же

ируется со всем тем, что положительно, в то время как „левое” – со всем тем, что отрицательно: „философ показал Владимиру занавес, на котором написано было судилище господне, направо указал ему на праведных, в веселии идущих в рай, а налево – грешников, идущих на мучение.” (*Повесть временных лет* 1950: 272).

Время в Раю. Пространство ограничивается также течением времени в нём самом. Слова, определяющие потусторонний мир, такие как *жизнь вечная, жизнь нетленная, будущая жизнь, будущий век, он век нескончаемый* разграничивают земную жизнь и потустороннюю с точки зрения времени. Происходит качественный скачок во времени, которое из земного, мирского превращается в святое, в вечность, во время, которое в потустороннем мире реализует бессмертие: „если кто, говорят (греки), перейдёт в нашу веру, то, умерев, снова восстанет и не умереть ему вовеки.” (*Повесть временных лет* 1950: 273).

В Вечности жизнь нетленна, нет влияния времени разрушающего. Земной мир, где всё преходяще, менее реален, чем мир потусторонний, где святые предметы, его наполняющие, являются не нематериальными, а материальными в вечности (Lotman 1975: 184). Это связано с евангельским представлением о истинных сокровищах: „Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль не истребляет и где воры не подкопывают и не крадут.” (*Матфей* 6, 19-20. Некоторые примеры в русских текстах: *Повесть временных лет* 1950: 285; *Киево-Печерский патерик* 1969: 311).

Вечная жизнь вызывает ощущение покоя, радости, удовольствия: „смерть горькую принял он (Ярополк), но вечной жизни и покоя сподобился.” „Радость бывает на небе и об одном покающемся грешнике.” „Мудро говорят они, и чудно слышать их, и каждому любо их послушать, рассказывают они и о другом свете.” (*Повесть временных лет* 1950: 337, 281, 273). Надежда войти в Рай – мысль прият-

касается и осенения крестом, в православной традиции крестятся справа налево, а в католической – слева направо.

ная: „Кем подана тебе сладкая чаша мысли о будущем веке?“ (Иларион 1987: 54).

Наряду с вышеперечисленными определениями Рая следует упомянуть также слова „Рай“ и „Иерусалим“. В проанализированных текстах встречаются оба варианта, как „Рай“, так и „Иерусалим“, в эсхатологическом значении. Прежде всего следует отметить, что употребление их по сравнению с предыдущими терминами довольно редко.

Поскольку проанализированные здесь тексты немногочисленны, мы не претендуем на статистику, тем не менее можно предположить, что в описании Рая в русском средневековье из двух вариантов – Эдемский сад и Небесный град – в эсхатологических чаяниях предпочитался второй. В *Слове о Законе и Благодати* Илариона Владимир „записан в книге жизни в вышнем граде – нетленном Иерусалиме“ (Иларион 1987: 53). Другие примеры: „Да благословит тебя господь от Сиона и да видите вы красоты Иерусалима все дни жизни вашей и до последнего рода вашего.“ (*Киево-Печерский патерик* 1969, 305). Или: „Отпал ли еси отечества? Но имаше отечество на небесех – Иеросалим.“ (*Письмо царя Алексея Михайловича* 1969: 574). Последний пример взят из текста Аввакума: „Не дорожи мне сим веком, не имам zde града но грядущаго взыскуем.“ (Аввакум 1987: 351).

В проанализированных текстах мы столкнулись с двумя отрывками, где встречается слово „Рай“, которое употребляется не в значении Небесного Рая: „помилуй меня, сын великого царя Владимира, да не восплачусь, рыдая, как Адам о рае.“ И ещё один пример, в том же тексте: „Княже мой, господине! Покажи мне лицо своё, ибо голос твой сладок и образ твой прекрасен, мёд источают уста твои, и дар твой как плод райский“ (*Слово Даниила Заточника* 1969: 227, 235). Значит, слово Рай употребляется, в основном, в значении утерянного Рая, а не в значении места, которое примет души покойных.

В попытке установить параллелизм между Раем Небесным, в который входят после смерти, и райским местом на земле (как с религиозными, так и со светскими элементами) можно исследовать разнообразие этих мест, прибегая к параметрам, уже употреблённым выше в анализе потустороннего мира. Аналогичны трактовка пространства (с его

символическими значениями), времени и вообще всех элементов, которые составляют святые или райские пространства, как и всего того, что даёт ощущение покоя, радости, удовольствия. Речь идёт о том, что средневековый человек относится к церквям и монастырям, как к прототипам Рая, и к сказочным далёким землям, как к местонахождению Земного Рая (насаждённого Богом) или как к социальной утопии. При этом учитывается тот факт, что в средневековье светский социальный идеал, в большей или меньшей степени, всегда связан с идеалом религиозным.

Путь к святому пространству. Одним из мотивов, объединяющих все райские места, является мотив путешествия. Преставиться – значит уйти, покинуть и тело, и этот мир, совершить длинное путешествие. Самым распространённым является образ путешествия души покойного, как образ преодоления водного пространства. И, действительно, покойника часто хоронили вместе с судном.⁷ В средневековье мотив путешествия имеет большое значение, и обряд паломничества увеличивает святость монастыря. Горизонтальное движение к святому центру ощущается как движение вертикальное, не столько как путь, покрывающий определенную географическую дистанцию, сколько как путь духовный, путь к Богу. Итак, паломничество было путешествием значительным не только по своей цели, но и само по себе, как акт (Gurevič 1983: 75-76, Lotman 1965).

Любое святое место держится на противопоставлении „высокое – низкое”. В церкви, которая сама по себе уже является связью между землёй и небом, оно часто выражено в образе лестницы. С лестницей отождествляется и крест, находящийся за алтарём и символизирующий лестницу Иакова, по которой Бог спускается на землю (Evdokimov

7 Чтобы отомстить за смерть мужа, князя Игоря, Ольга приказывает похоронить живьём своих врагов. Их кидают в яму вместе с судами, на которых их везли (*Повесть временных лет* 1950: 238). Также и тело князя Глеба положили между двумя колодами (*там же*, 293). Слово *колода* ассоциировалось с судном (Соболев 1913: 110).

1965: 310). Лестница, ведущая на небо, также является типичным элементом монастырской иконы.⁸

Интересно вкратце остановиться на элементах, благодаря которым церковь или монастырь становятся святыми или райскими. Церковь, будучи создана Богом, свята, поскольку является и божьей обителью: „Увидел Владимир, что церковь построена, вошёл в неё и помолился Богу, говоря так: «Господи Боже! Взгляни с неба и возри, и посети сад свой и охраняй то, что насадила правая рука твоя.»» (*Повесть временных лет* 1950: 284). Эти слова (сад, насадить) прямо соотнесены с отрывком из *Бытия*: „И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке” (*Бытие* 2. 8).

Присутствие Бога в церкви утверждается обрядом освящения, которое ограничивает её площадь, отделяя её от мирского пространства и очищая её. В русских средневековых текстах описание основания и освящения церкви встречается довольно часто (*Повесть временных лет* 1950: 282, 303, 304). Человек сам не в состоянии построить святой объект из ничего. Итак, литургический центр воздвигнут из материала Божьего Царствия, святое пространство организовано вокруг фрагмента потустороннего мира (Evdo-kinov 1965: 308).⁹ Кроме того, церковь, чтобы можно было

8 Для усиления этого образа в текстах часто указывается на появление светового столпа над церковью Успения в Киево-Печерском монастыре, где „явился столп огненный от земли до неба, а молния осветила всю землю, и в небе прогремело в 1 час ночи, и все видели это.” (*Повесть временных лет* 1950: 390).

Огненный столп можно интерпретировать по-разному. В цитируемом примере он отождествляется с ангелом. Но обычно он обозначает божественное присутствие, приближающее небо к земле. Следует отметить, что в проанализированных текстах встречается много ссылок на церковь Успения Богородицы в Киево-Печерском монастыре, и что она всегда связана с таинственными событиями или с чудесами. В рассказах об этой церкви играет важную роль воздушный элемент (существенный в райской архитектуре), она часто висит в воздухе (*Житие Феодосия* 1969: 119-121; *Киево-Печерский патерик* 1969: 301-303). Это явление близко мифологии Успения в апокрифах (Lichačev 1991: 237), согласно которой в момент вознесения в Небо тело Богородицы обволакивало сияющее облако и оно находилось между небом и землёй.

9 По этой причине внутри алтаря всегда кладут святые реликвии, чтобы отличить его от обычной трапезы. Интересен случай рем-

её считать прототипом Рая, должна соответствовать идеальной модели, которую христианская традиция видит в храме Соломона.

Стремление воссоздать Соломонов храм лежит и в основе проекта Святой Софии в Константинополе, которая и в Византии, и на Руси считалась абсолютной моделью Рая: ссылки на это встречаются в многочисленных текстах, где обычно указывается на происхождение Святой Софии от соломонова храма (Иларион 1987: 55; *Письмо Епифания Премудрого* 1969: 401). Атрибуты её – красота, роскошь, богатство и неограниченность форм – отличают её от других церквей и сближают с образом Небесной Обители, для которой характерны те же черты: красота, неограниченность структуры, свет. Свет – основная характеристика Рая: „Избави, господи, вечныя муки, а дай нам, господи, светлый рай.” (*Повесть о Горе-Злочастии* 1969: 608).¹⁰

Монастыри считались воссозданием небесного Иерусалима уже по своим архитектурным параметрам и приобретали статус священных в момент основания. Основатели и строители монастырского комплекса, как правило, должны быть людьми близкими к Богу, потому что „много ведь монастырей царями и боярами и богачами устроено, но не такие они, как те, которые поставлены слёзами, постом, молитвою, бессонными ночами.” (*Повесть временных лет*

ня Иисуса Христа, о котором рассказывается в *Киево-Печерском Патерике* (1969: 301-303): речь идёт о золотом ремне, снятом со статуи распятого Иисуса Христа и используемом для измерения при постройке собора. Большое значение имеют предписанные размеры: 20x30x50, цифры, сумма которых – 100 – совершенное число, идеальная сумма размеров святого здания (Lichačev 1991: 238).

10 Описывая Святую Софию в Константинополе, Епифаний Премудрый говорит о множестве „столпов и околостолпий, спусков и подъёмов, переводов и переходов, и различных палат и церквей, лестниц и хранильниц, гробниц, многообразных преград и приделов, окон, проходов и дверей, входов и выходов, и столпов каменных.” (*Письмо Епифания Премудрого* 1969: 401). Архитектура собора казалась таинственной, потому что являла собой своего рода открытое пространство, как бы уходящее в бесконечность, и, благодаря этому, её можно сравнить с архитектурой Рая (McClung 1983: 80).

1950: 307). В постройке монастыря фундаментальным элементом являются чудеса, её сопровождающие. Обычно это явление иконы на лоне природы, особой красоты. В *Повести о Тверском Отроче монастыре* Богородица является ночью будущему основателю монастыря Григорию, указывая ему подходящее место для воздвижения церкви, посвящённой Успению. Такое место освящено более других (*Повесть о Тверском Отроче монастыре* 1969: 683).

Отметим также красоту святых зданий и места, выбранного для их постройки. Красота эта – „высшая”, божественная, та красота, которая – отождествляясь с духовностью – в России ощущается как исключительное свойство, приобретаемое с выбором православного вероисповедания.¹¹ Значит, святое здание прекрасно как таковое, а также и место, в котором оно построено, должно быть прекрасным.

И в райских местах играет огромную роль категория времени, которое отделяет святое пространство от мирского. Святое пространство церкви определено литургическим временем, которое отличается от времени реального, так как оно вырвано из повседневности, становясь, таким образом, вечным. Христианская святая литургия не только напоминает события святых писаний, но и восстанавливает их, перенося в вечное настоящее, придавая таким образом настоящим событиям универсальное значение. Так же останавливается и время в монастыре (речь идёт о жизни вне мира), становясь временем в высшем значении: „больше желал бы я провести один день в дому божией матери, чем жить тысячу лет в селениях грешников.” (*Киево-Печерский патерик* 1969: 293).

Аналогичным образом отличается от реального времени течение времени в сказочной земле. В земле *Сказания о роскошном житии и веселии* нет зимы, времена года не чере-

¹¹ Из отрывков, в которых подчёркивается красота православных церквей, процитируем самый известный, где мужья Владимира рассказывают о Византии: „И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом.” (*Повесть временных лет* 1950: 274).

дуются. Не чередуются день и ночь и в земле блаженных, которую посетил Александр: там царствует тьма.

В дополнение к картине различных вариантов райских образов, следует упомянуть и отношение средневекового человека к природе (точнее, к саду), как к красивому месту, противопоставленному хаотическому городу и сравнимому с райскими местами. Видимо, образ Рая-сада существовал на Руси уже в начале X века (Соболев 1913: 98). Этот образ ассоциируется с внутренним садом монастыря, упомянутым в *Слове*, где наряду с красотами Руси говорится и о виноградах обительных, виноградах монастырских (*Слово о погибели Русской земли* 1969: 326). Другой пример встречается в *патерике* Киево-Печерского монастыря, где рассказывается об иноке Святом Григории, который выращивал в саду овощи и фрукты, оказавшиеся впоследствии яблоками (*Киево-Печерский патерик* 1969: 311, 313).

Таким образом, в первом случае мы сталкиваемся с виноградом, а во втором с яблонями – и то, и другое считается фруктом райского сада. Однако, нет подробных описаний внутренней организации сада и не указывается его символическое значение. Очевидным является и существование стены, это основной элемент монастыря, сближающий его с Раем.¹² В рассмотренных текстах встречается стена только в *Житии Феодосия*, где говорится о реставрации монастырской ограды (*Житие Феодосия* 1969: 119).

Как бы то ни было, существование монастырских садов и тот факт, что монастыри должны строиться в красивых местах, свидетельствуют об убеждении, что только природа, упорядоченная Богом и безгрешная, может находиться в гармонии со стремлением к моральному совершенствованию. Но мы ещё далеки от XVII века, когда проявится

¹² В *Бытии* сад не огорожен. Но экзегетическая традиция ассоциирует его с огороженным садом из *Песни Песней*, и оба – с городом, окружённым стеной из *Апокалипсиса*. Итак, выделяются два варианта Рая: сад без построек и постройка с внутренним садом. Средневековое монастырское пространство, с садом и постройками, огороженное стенами, является, по словам МакКлунга, архитектурным событием, в основе которого лежит синтез Эдема и противоположного ему архетипа, Иерусалима (McClung 1983: 21, 25).

желание вернуться к прошлому и к природе, ощущаемой как источник гармонии и красоты и противопоставленной Злу, царствующему в мире людей (Lotman, Uspenskij 1973: 18).¹³

Пример этому встречается в *12-м Наказании митрополита Даниила*, где автор советует отдыхать на природе, описанной со всеми её красотами, и говорит: „и в сих прохладжайся, смотря их доброту, и прослави тех творца Христа Бога.” (Даниил 1881: 25). Также и Аввакум видит на берегу Байкальского озера высокие горы и грандиозные скалы. На их вершинах расположены жилища и башни, галереи и колонны, каменная ограда и сады, – всё это создано Богом. В горах растёт чеснок и лук, большой и сладкий, божественное растение конопля и красивые душистые цветы в садах. Подобное описание имеется и в отрывке из *Строгановской Летописи* (1907: 59-60).¹⁴

Интересно отметить, что описание сибирской флоры и фауны, с которым мы сталкиваемся в проанализированных текстах, следует тому же критерию, который используется в описании чудес в рассказах об Индии, являющихся списком чудес, организованных по категориям. В текстах, где рассказывается о далёких сказочных землях, фабула обычно отсутствует, так как их основная функция заключается в том, чтобы заинтересовать возможных путешественников,

13 Некоторый намёк на это встречается уже в *Уряднике сокольничьего пути*. В введении к этому уставу охотников просят соблюдать правила охоты, желают им отдохнуть, забыть о тревогах и наслаждаться природой: „И да утешатца сердца ваша, и да пременятца, и не опечалятца мысли ваши от скорбей и печалей ваших.” (*Урядник* 1969: 568).

14 Следует подчеркнуть, что отрывки, на которые мы ссылались, взяты из текстов XVII века – период перехода от средних веков к новому времени, в который появляются черты Возрождения. Для этого периода является фундаментальным подчинение литературного творчества принципу индивидуальности, тесно связанному с возникновением авторского начала. Художественная литература становится актом индивидуального творчества и, таким образом, больше не подлжит строгим законам, определяющим её стиль. Также описание пейзажа, хоть и продолжая следовать определённым нормам, зависит от личного выбора автора (Лихачёв 1973).

предлагая длинные списки сказочных существ, природных богатств и вкусных яств и напитков.

И наконец, остановимся на средневековом идеале Индии, в котором можно выделить и идеал христианский: средневековое христианство помещает Земной Рай на границе с Индией, где протекает четыре райских реки.¹⁵ Наряду с особой трактовкой пространственных и временных категорий, которые типологически соотносят эти места с Раем, существует много других элементов, сближающих их с потусторонним миром.¹⁶ Общий мотив рек: сияющее течение реки у Александра, река Эдем, обтекающая Индийское царство. Вода и в форме течения реки, и в форме монастырских колодцев имеет большое символическое значение в райских образах.

Большое символическое значение имеет также образ моря, постоянно встречающийся в рассказах как о сказочных

15 Ссылка на райские реки Тигр, Евфрат, Ганг и Нил встречается весьма часто. В анализе *Видения Апостола Павла* Сахаров (1879) находит различие между земным Раем, Раем будущего, который он видит с Неба, – землёй, омываемой рекой молока и мёда, – и городом Христа, Раем настоящего, в котором он находится. Оба образа переплетаются и сливаются благодаря ряду общих черт, в том числе реки. С одной стороны, Земной Рай – роскошный сад, который возвращает нас к образу утерянного Эдема, омываемого райской рекой. С другой стороны, Рай небесный – город, окружённый двенадцатью стенами и омываемый четырьмя райскими реками.

16 Что касается внутренней организации райского пространства, интересно отметить, как оно воспринимается в земле Индии. Оно разделено на множество отдельных секторов, создавая впечатление, что повествование развивается скачкообразно. В *Сказании об Индийском Царстве* расстояние между одним местом и другим исчисляется днями пройденного пути. В *Александрии* промежуточные расстояния, как правило, не описываются: „Двинувшись оттуда в путь, вступили мы в некую степную страну”, „покинув то место, пришли мы к некоей реке” (*Александрия* 1969: 265, 267). Скачкообразное движение, подобно движению „фигур на шахматной доске” (Gurevič 1983: 68), объединяет пространство рыцарского романа, мифологического мира (Lotman, Uspenskij 1975) и русских летописей (Лихачёв 1979: 642) и в какойто мере соответствует движению в пространстве в потустороннем мире. Действительно, потусторонний мир представляет собой сумму разобщённых мест, связанных только путём, пройденным блуждающей душой провидца (Gurevič 1983: 68-69).

землях, так и о путешествиях в потусторонний мир. Перед тем, как очутиться у подножья горы, где находится Рай, новгородцы переплыли море в бурю. Также и Александр во время своего путешествия увидел песчаное море (похожее на море, описанное в *Сказании об Индийском царстве*), которое связано с тайной, так как оно непреодолимо и неизвестно, что находится на другом берегу.

Важным образом является и образ горы (здесь снова встречается противопоставление „высокое-низкое”). Александр видит высокие крутые горы. В некоторых редакциях *Александрии* рахманы (считающиеся, как правило, жителями *преддверия* Рая) указывают Александру гору, покрытую медью, недоступную для смертных, на вершине которой находится Рай (Лурье 1965: 148). Также в легенде о Китеже встречается образ горы, внутри которой помещается потусторонний мир (Комарович 1936).¹⁷ Подобным образом в фольклоре Рай расположен, среди прочих многочисленных возможностей, на стеклянной, золотой или железной горе. Вспомним, что медь, золото и стекло это традиционные материалы райской архитектуры.

Один из выводов нашего анализа, в котором мы старались принять во внимание наибольшее число элементов и ссылок, связанных с русским средневековым видением Рая, состоит в том, что описания Рая в русской средневековой литературе многим обязаны западной литературной традиции. Не надо забывать и то, что эта литература состоит из текстов, являющихся неотъемлемой частью культурного наследия всего православного Востока и Юга,

¹⁷ В этом контексте интересно вспомнить языческий обычай восточных славян, которые строили курганы для захоронения мёртвых. Гора считается центром, аналогичным космическому дереву, являющимся связью между недрами, землёй и небесами. В горе заключены Гог и Магог, в Индийском царстве существуют горы, внутри которых пылает огонь. Это напоминает адскую обитель, связанную с образом вулкана. Кратеры вулкана в средневековье считались входом в ад. На Западе, например, Сицилию считали местом, связующим с потусторонним миром, – здесь мотив вулкана сливается с мотивом острова. Рахманы живут на острове (Веселовский 1886: 269), и в хронике Георгия Амартола Индия описана как остров (Сперанский 1934: 464). Остров является образцом творения, поскольку он внезапно возникает из волн и представляет собой новый мир (Eliade 1980).

и, в меньшей степени, автохтонного творчества. Русская средневековая литература, в которой упоминается Рай, не являясь оригинальной (тексты переписывались без существенных изменений, впрочем, и невозможных в период, когда ещё не существовало русских текстов, на которые можно было бы ориентироваться), – это не та область, в которой, по нашему мнению, можно с лёгкостью обнаружить русскую специфику. Следовательно, возникает вопрос, насколько в русской средневековой литературе образ Рая отражает русское мировоззрение, или же, иными словами, до какой степени в ней присутствуют мотивы, свойственные соседним культурам.

Если перенести изучение данного предмета в другую сферу русской культуры, особенно в народную, то можно указать на некоторые элементы, которые могут оказаться полезными в попытке определить специфику русского видения мира (или, точнее, Рая). Безусловно, было бы интересно остановиться на восприятии этих текстов, иными словами, на интерпретации формулировок, встречающихся также в святых текстах, исходя из моделей автохтонного мышления. Изучая, например, фольклор и историографию того времени, можно выделить типично русские элементы, привнесённые в образ Рая, такие, как яства и напитки в *Сказании о роскошном житии и веселии* (кисель, солёные огурцы), или – типично русские представления, возникающие при чтении о природных богатствах. Например, горы и безбрежные моря – пейзаж типично западный – для русского, привыкшего к бескрайним равнинам, для которого море представляется экзотикой, безусловно имеют особое значение.

Другой интересной темой является трактовка Страшного Суда, который не откладывается в ожидании конца мира, а реализуется сразу после смерти. В различении между эсхатологией личной и эсхатологией историкоуниверсальной (Gurevič 1986) западное христианство прибегает к Чистилищу, которое в православном мире отсутствует. Тем не менее, в православном мире возникает вопрос о посмертной судьбе отдельных личностей, в основном святых, и прочих

исторических персонажей, судьбу которых можно было предвидеть, зная их деяния.¹⁸

И, наконец, затронем последнюю тему, которую нужно было бы углубить при изучении средневекового представления о Рае, – восприятие святого пространства. В сознании средневекового человека, который представлял себе потусторонний мир как конкретное пространство и одновременно ассоциировал с Раем бесчисленные места на земле, прототипом Рая являлись церковь и монастырь, но также и город: княжеские дворцы и боярские дома были роскошными залами Небесного Града, и земная власть отождествлялась с властью небесной.¹⁹ Здесь не следует забывать о политическом значении святых зданий. Для русских государственная власть, являясь оплотом православия и потому возведённая в абсолют, отождествлялась с Царством Небесным на земле.

Таким образом, объясняется значение, которое приобретала для русских князей постройка церковей Святой Софии. Собор Святой Софии символизировал византийскую государственность и имел большое политическое значение. Поэтому с ним, с одной стороны, связывалось вечное стремление к Раю, а с другой – желание независимости или даже превосходства над Византией. То же касается и монастырей (как, впрочем, и сказочных земель), которые могли восприниматься как движущие центры более совершенного общественного устройства, как реального, так и утопического.

Эту тему стоило бы расширить, проведя сравнительный анализ, в котором одновременно учитывалось бы духовное

18 Таким образом, князь Владимир в *Слове о Законе и Благодати* уже находится на Небе, откуда он может увидеть, – и это уточняется в тексте „хотя бы не телом, но духом, ибо Господь даёт тебе увидеть это” – как богатеет его земля, осиянная верой. С другой стороны, говорится о его теле, похороненном в церкви Святой Богородицы, которую он же и воздвиг и в основании которой, повторяем, „...пояныне мужественное тело лежит, ожидая звука трубы архангельской.” (Иларион 1987: 56, 55).

19 Такой символизм в некоторой степени поощрялся властью; не случайно золотые ворота (символ входа в Царство Божье, присутствующий и в иконостасе) появились сначала в Киеве, а потом во Владимире, куда была перенесена столица княжества (Прошин 1988: 162).

видение Рая как Рая Божьего и проект создания социального рая в человеческом обществе.

ЛИТЕРАТУРА

- Аввакум
1969 *Житие протопопа Аввакума*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.
- 1987 *Послание к верным*, в: *Красноречие древней Руси*, сост.: Т.В. Чарторицкая, М. 1987.
- Александрия*
1969 *Александрия*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.
- Веселовский, А.Н.
1886 *Из истории романа и повести. Материалы и исследования*, „Сборник Отделения Русского Языка и Словесности”, СПб. 1886: XL: 2/1.
- Даниил
1881 *12-ое Наказание*, в: Жмакин, В., *Митрополит Даниил и его сочинения*, М. 1881.
- Житие Феодосия*
1969 *Житие Феодосия*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.
- Slavica tergestina 2 (1994)*

Иларион

1987

Слово о законе и благодати, в: *Красноречие древней Руси*, сост.: Т.В. Чарторицкая, М. 1987.

Киево-Печерский патерик

1969

Киево-Печерский патерик, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Клибанов, А.И.

1977

Народная социальная утопия в России. Период феодализма, М. 1977.

Комарович, В.Л.

1936

Китежская легенда, опыт изучения местных легенд, М.-Л. 1936.

Лихачёв, Д.С.

1973

Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили, в: Лихачёв, Д.С., *Избранные работы в трёх томах*, Л. 1987: I.

1979

Поэтика древнерусской литературы, в: Лихачёв, Д.С., *Избранные работы в трёх томах*, Л. 1987: I.

Лурье, Я.С.

1965

Средневековый роман об Александре Македонском в русской литературе, в: *Александрия*, М.-Л. 1965.

Письмо Епифания Премудрого

1969

Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому, в: *Изборник*.

Сборник произведений древней Руси, сост. и ред.:
Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Письмо царя Алексея Михайловича

1969 *Письмо царя Алексея Михайловича А.Л. Ордину-Нащокину*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Повесть временных лет

1950 *Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 года*, ред. и пер.: Д.С. Лихачёв, Б.А. Романов, М.-Л. 1950.

Повесть о Горе-Злочастии

1969 *Повесть о Горе-Злочастии*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Повесть о Тверском Отроче монастыре

1969 *Повесть о Тверском Отроче монастыре*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Прошин, Г.

1988 *Чёрное воинство*, М. 1988.

Сахаров, В.Л.

1879 *Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на русские духовные стихи*, Тула 1879.

Slavica tergestina 2 (1994)

Слово Даниила Заточника

1969 *Слово Даниила Заточника*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Слово о бражнике

1969 *Слово о бражнике, како вниде в Рай*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Слово о погибели Русской земли

1969 *Слово о погибели Русской земли*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.: Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Соболев, А.Н.

1913 *Загробный мир по древнерусским представлениям*, Сергиев посад 1913.

Сперанский, М.Н.

1934 *Индия в старой русской письменности* в: *Сергею Фёдоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности, 1882-1932*, Л. 1934.

Строгановская летопись

1907 *Строгановская летопись*, в: *Сибирские летописи*, СПб. 1907.

Урядник

1969 *Урядник сокольничьего пути*, в: *Изборник. Сборник произведений древней Руси*, сост. и ред.:

Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачёв, М. 1969.

Eliade, M.

1980

Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso, Milano 1980 (*Images et symboles*, Paris 1952).

Evdokimov, P.

1965

L'ortodossia, Bologna 1965 (*L'Ortodoxie*, Paris 1959).

Gurevič, A.Ja.

1983

Le categorie della cultura medievale, Torino 1983 (*Категории средневековой культуры*, М. 1981).

1986

Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo, Torino 1986 (*Проблемы средневековой народной культуры*, М. 1981).

Le Goff, J.

1988

L'immaginario medievale, Bari 1988 (*L'imaginaire médiéval*, Paris 1985).

Lichačëv, D.S.

1991

Le radici dell'arte russa dal Medioevo alle avanguardie, Milano 1991.

Lotman, Ju.M.

1975

Il concetto di spazio geografico nei testi medievali russi, в: Lotman, Ju.M., Uspenskij, B.A., *Tipologia della cultura*, Milano 1975 (*О понятии географического пространства в русских средневековых текстах*, „Учёные записки Тартуского гос. университета”, Труды по знаковым системам, Тарту 1965: II).

Slavica tergestina 2 (1994)

Lotman, Ju. M., Uspenskij, B.A.

1975 *Mito – nome – cultura*, в: Lotman, Ju.M., Uspenskij, B.A., *Semiotica della cultura*, Milano-Napoli 1975 (*Миф, имя, культура*, „Учёные записки Тартуского гос. университета”, Труды по знаковым системам, Тарту 1973: VI: 282-303).

McClung, W.A.

1983 *The Architecture of Paradise. Survivals of Eden and Jerusalem*, Berkeley 1983.

Patch, H.R.

1950 *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 1950 (цитирую по: Segre, C., *Fuori dal mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino 1990: 15).

Uspenskij, B.A.

1973 *Per l'analisi semiotica delle antiche icone russe*, в: *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, ред.: Ju. M. Lotman e B. A. Uspenskij, Torino 1973: 337-378 (*О семиотике иконы*, „Учёные записки Тартуского гос. университета”, Труды по знаковым системам, 1971: V).

ABSTRACT

This study elaborates a typology of the concept of Paradise in medieval Russia through the analysis of contemporary literary texts. On the basis of terms designating the afterlife, an attempt is made to identify the reception of this idea by medieval Russian society, with particular reference to the understanding of space and time. In this light, consideration is also made of various spaces on earth with the characteristics necessary to render them comparable to Paradise: sacred places, such as churches and monasteries, as well as fantastic lands. Attention is also paid to descriptions of nature, seen as a place of peace, close to the image of the garden of Eden. Such places are considered earthly paradises, sharing many characteristics with the hereafter. The affinities in the treatment of space and time, which assume a higher meaning (sacred and eternal) are especially remarkable, as are other elements perceived by the medieval Russian as a part of the image of a brighter future, on earth as in heaven. An important conclusion concerns a significant similarity between Russian and Western ideas of Paradise, since the literary sources largely coincide. The study closes with a proposal to conduct further research aimed at identifying specific Russian features in the field of folklore.