

ГЕНЕТИЧЕСКИЙ КОД КУЛЬТУРЫ: ЛИТЕРАТУРНЫЕ АРХЕТИПЫ И ЦИКЛЫ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Алла Юрьевна Большакова

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник
Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы
им. А. М. Горького Российской Академии наук (ИМЛИ РАН).
E-mail: allabolshakova@mail.ru

THE GENETIC CODE OF THE CULTURE: LITERARY ARCHETYPES AND CYCLES OF THE RUSSIAN MIDDLE AGES

Alla U. Bolshakova

DSc in Philology, leading researcher,
the World Literature Institute of the Russian Academy of Sciences (IMLI RAN).
E-mail: allabolshakova@mail.ru

Настоящая статья посвящена возникновению средневековой картины мира в русской литературе и культуре XI–XVII вв. Особое внимание уделяется формированию системы литературных архетипов и циклов, которые составили основу отечественной философско-художественной мысли в ее многовековом развитии. Среди них первыми из первых стали нуминозные архетипы, которые в русской и европейской культуре характеризуют важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием божественного присутствия. Нуминозные архетипы на века определили природу средневековой культуры и литературы на Руси и в Европе в целом: проникновение в первообраз Бога составляет наиболее идеальную, высшую в своей духовной устремленности константу культуры. Эти архетипы рассматриваются во взаимосвязи с другими первообразами, составляющими средневековую картину мира: *Бог — Мир — Человек*.

The article is devoted to the emergence of the medieval picture of the world in the Russian literature XI–XVII centuries. A special attention is paid to the formation of a system of literary archetypes and cycles, which then formed the basis of the Russian philosophical and artistic thought. Among them the first of the first were numinous archetypes, which characterized the most important aspect of the religious experience associated with the intense feeling of the divine presence. Numinous ar-

chetypes for centuries have defined the nature of the medieval Russian literature: the penetration into the image of God is the most ideal constant of culture and the highest point in its spiritual aspiration. Those archetypes are considered in connection with the other primeval images that make up the medieval picture of the world: *God — World — Man*.

Ключевые слова: литературная культура русского Средневековья, архетип, цикл, нуминозность, средневековая картина мира.

Keywords: literary culture of the Medieval Russia, archetype, cycle, numinosity, medieval picture of the world.

DOI 10.17323/2658-5413-2019-2-2-48-71

Позволю себе коснуться болезненного вопроса, который как-то принято замалчивать. А именно: существует ли архетип — в особенности литературный и культурный? Сейчас единственное по сути доказательство (не)приятия версии архетипа — это (не)появление текстов: убежденные в его существовании пишут об архетипе как о чем-то само собой разумеющемся, а скептики не пишут ничего, считая архетипологию лженаукой. Так повелось в последние десятилетия, когда бум архетипа на рубеже XX–XXI вв. сменился несколько равнодушным продолжением «модной» темы. Литературоведение и культурология не составляют исключения.

В связи с этим, думается, следует обратить внимание на дифференциацию архетипов по отраслям наук, которая бы позволила отделить собственно литературный архетип от его аналогов в психоаналитической теории К. Г. Юнга, где архетипы психологические, мифологические, собственно литературные и др. едины в терминологическом содержании. Особенность, уже породившая много заблуждений и путаницы. Значит, прежде всего следует дать определение литературного архетипа, отделяющее его от других категориальных разновидностей.

Тезис этот, однако, нуждается в сущностной оговорке. Как известно, средневековая схоластика задержалась в развитии из-за эклектичной раздробленности на множество отдельных дисциплин, не обладающих единым, универсальным категориальным аппаратом. Но не повторяет ли современная наука, чьи отрасли разделены узкоспециализированными методами и подходами, давнее заблуждение? В этом смысле так ли неправ был Юнг, воспринимавший архетип как нечто единое для разных областей миропонимания? Очевидно, дифференциация разновидностей архетипа по отраслям наук должна сочетаться с категориально-терминологическим универсализмом.

Под *литературным архетипом* мною понимается не только запечатленная в художественном образе совокупность психических реакций на обстоятельства и ситуации, имеющие непреходящее значение для жизни человека (Юнг), но и сформировавшаяся в рамках определенного канона и актуализированная в словесном творчестве через именование, передаваемая по наследству модель мировосприятия. Несмотря на все отличия, однако, есть и сходство в установках Юнга и современных. К примеру, в вопросе о (не)наследуемости архетипов, который не только имеет прямое отношение к предмету этой статьи, но и, при положительном решении, свидетельствует о его актуальности.

Сейчас благодаря открытиям молекулярной биологии известны возможности генома накапливать полученную извне информацию и передавать ее по наследству под влиянием среды и особенно стрессовых ситуаций. Доказано, что любой живой организм развивается под влиянием как заложенной в нем генетической программы, так и окружающей среды. Напомню, что еще в начале XIX в. Ж. Б. Ламарк выдвинул гипотезу о наследовании приобретенных свойств и признаков, которая долго отрицалась. Отстаивая правоту Ламарка, современный исследователь из Института общей генетики РАН утверждает:

«В рамках (условно говоря, традиционной. — А. Б.) генетической теории среда рассматривается лишь как “оценщик” наследственной изменчивости популяции. При наличии ламарковского механизма среда выступает еще и как активный творец эволюции за счет возникновения приобретенных свойств, вызванных адаптивной реакцией на условия среды. Можно предположить, что наследование приобретенных реакций на среду чаще обнаруживается в экстремальных условиях, когда новый вариант признака проявляет себя в большей способности особи адаптироваться к качественно новым условиям среды. <...> Будущая теория адаптивной эволюции, включающая как ламарковский механизм возникновения адаптивной изменчивости, так и дарвиновский принцип отбора, должна рассматривать комплекс “фенотип-генотип”, или феногенотип, как единицу отбора. Формально это соответствует теории эволюции культурных признаков (то есть признаков, передающихся путем обучения, восприятия и подражания), которая довольно хорошо развита концептуально (Cavalli-Sforza and Feldman, 1981) и которую можно описать в виде обобщения классических популяционно-генетических моделей (Feldman, Zhivotovsky, 1992)» (Животовский, 2003: 24–26).

Таким образом, в рамках новейшей эволюционной теории происходит сращение генотипа и фенотипа. Говоря на языке теории архетипов, все это означает наличие эволюционной цепочки между биосферой, в которой рождаются

изначальные установки человеческого мировосприятия, и ноосферой, в которой подобные установки закрепляются культурой, в том числе литературной: в виде первообразов или культурных и литературных архетипов, передающихся на бессознательном уровне по наследству и получающих художественную индивидуализацию в творчестве разных мастеров.

Впрочем, обоснование этой теории находим и у прародителя школы архетипа, строившего ее на основе эмпирического научного опыта. Согласно этому опыту, архетипы в литературе и культуре есть «унаследованные генетически образцы поведения, восприятия, воображения», «наследуемые посредством культурно-исторической памяти»¹ (Юнг, 1991: 21). Впоследствии М. М. Бахтин и идущие за ним теоретики литературы подтвердили, что такие архетипы есть априори данные, наследуемые протообразцы. Осуществляя связь поколений и эпох, они обеспечивают внутреннее единство человеческой культуры.

Говоря о первичности литературного архетипа, следует иметь в виду, что она все-таки относительна. То есть о первичности здесь можно говорить по отношению к литературному (культурному) процессу как таковому: ему присущ свой набор архетипов, который отличается от бытующего в других сферах знания и в национальном, общечеловеческом менталитете. Происходит это оттого, что литературный архетип существует изначально и впоследствии в виде художественного образа — таким он запечатлен в культурном (литературном) бессознательном, хранится в нем (в виде константы) и вариативно развивается через актуализацию в творчестве разных писателей.

На Руси литературные архетипы первоначально возникли в словесном творчестве русского Средневековья² как первого периода письменной культуры³ и в литературном процессе последующих веков обрели многоликие очертания. Свидетельство тому — не только интенсивно идущие в этот период процессы *именования* с позиций христианского, православного мировосприятия⁴, но и, как ни парадоксально, особенность литературы русского Средневековья — изначальная безымянность (за редкими исключениями) авторов письменных текстов. И речь здесь не о пресловутой «отсталости» или «безликости» русской культуры по сравнению с западноевропейской, культивировавшей личностное

¹ Здесь и далее в цитатах курсив мой. *Прим. авт.*

² Именуя словесное творчество XI–XVII вв. литературой *русского Средневековья*, я опираюсь на синонимические ряды Д. С. Лихачева и его последователей, называющих эту литературу то «древнерусской», то «средневековой», то просто «русской». Согласно исследователю литературно-философской мысли той эпохи, «методологически правильно согласно общепринятой европейской схематизации было бы считать древним периодом — языческий, *средневековым* — тот, который принято называть *древнерусским...*» (Громов, 1997: 14).

³ Им предшествуют первообразы, возникающие еще до письменной культуры в устном народном творчестве, однако фольклорные образцы не есть собственно литературные, а скорее мифопоэтические (см. примечание 15).

⁴ См. об этом подробнее в параграфе «Литературные архетипы русского Средневековья: опыт первичной классификации», посвященном именованию первообразов.

начало. Скорее перед нами — особенность русского менталитета, ярко проявившаяся в период начального становления литературных первообразов как архетипов коллективного бессознательного: восприятие средневековыми авторами своего литературного труда как части общего дела. Такой дух коллективизма, который Л. Н. Толстой впоследствии назвал «роевым началом», определил на века характер русской художественной идеологии.

Таким образом, *литературный архетип* генетически связан с изначальными моделями мировосприятия, укорененными в коллективном бессознательном человечества, нации, этноса, рода¹. Это *первообраз*, базовая модель словесного творчества, составляющая суть *культурного бессознательного, памяти литературы*, переходящая по *наследству*. Выступая как фигура узнавания и коммуникативная модель, архетип берет на себя функцию передачи историко-культурного опыта новым поколениям. Осуществляя порождающую функцию, литературный архетип актуализируется в творчестве всех писателей и тем самым поддерживает и развивает ту или иную традицию («длинную линию», «код») в движении литературы.

Литературный архетип и канон: к особенностям русского и европейского Средневековья

Литература русского Средневековья XI–XVII вв. запечатлела период становления и укрепления христианства — *идея Бога* в христианском понимании есть ее суть и смысл. Собственно Слово в книжной культуре обрело высокий статус, воспринимаясь как дарованное Богом чудо, а созданная средневековым мастером книга — как средство спасения души через познание Божественного откровения.

Другая особенность средневековой литературы и культуры в России и Европе состояла в ее нормативности, господстве «твердых» форм (таких как ритуал, церемониал, канон), что, очевидно, было вызвано и стремлением возвысить рядовую жизнь человека до христианских идеалов, дав ему духовную опору в жизни. Всякий средневековый мастер создавал свое произведение в контексте той или иной традиции. Стиль и формы художественного мышления определялись имеющимися высокими образцами, канонами, благодаря обращению к которым исторические события представляли как проявление Божественной воли. Впрочем, как справедливо отмечает автор исследования европейского Средневековья Й. Хейзинга, вся жизнь человека той поры «подтягивалась» до канонизированных образцов, определяясь ими:

¹ Своего рода посредниками между архетипами-как-такowymi и константами культуры (литературы) выступают мифопоэтические модели, которые гораздо легче поддаются выявлению, нежели первые, и потому многими исследователями принимаются за первоосновные в словесном творчестве. Тем не менее они также производны и лишь условно первичны, как и архетипы собственно литературные.

«Когда мир был на пять веков моложе (имеются в виду XIV–XV вв. европейского Средневековья. — А. Б.), все жизненные происшествия облекались в формы, очерченные куда более резко, чем в наше время <...> Всякое действие, всякий поступок следовали разработанному и выразительному ритуалу, возвышаясь до прочного и неизменного стиля жизни. Важные события: рождение, брак, смерть — благодаря церковным таинствам были окружены сиянием божественной тайны. Но и вещи не столь значительные, такие как путешествие, работа, деловое и дружеское посещение, сопровождались множественными благословениями, церемониями, присловьями и обставлялись теми или иными обрядами» (Хейзинга, 2016: 20).

Следует, однако, помнить о противоречии, свойственном периоду становления литературных форм: ориентация на норму, традицию, канон парадоксальным образом уживалась с зыбкостью, текучестью формирующихся структур. Границы, разделявшие отдельные элементы общего текстового пространства молодой письменной культуры в средневековой Руси, были еще весьма зыбкими именно в силу ее младости, незрелости: «В развитии древней русской литературы имели очень большое значение нечеткость внешних и внутренних границ, отсутствие строго определенных границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами, — та мягкость и зыбкость структуры, которая всегда является признаком молодости организма, его младенческого состояния и делает его восприимчивым, гибким, легким для последующего развития» (Лихачев, 1987: 15).

Если следовать тезису о первичности культурных и литературных архетипов по отношению к прочим разновидностям констант культуры, то возникает вопрос: каково же в словесном творчестве русского Средневековья соотношение *архетипа* и, скажем, *канона* (от греч. — правило, предписание), который, будучи «системой устоявшейся нормативной художественной символики и семантики» (Кедров, 1987: 149), являл собой идеальную модель, выражал устойчивость, дух традиции? Речь здесь следует вести об общих для литературного архетипа и канона свойствах: это образцовость, идеальность, соотношение с ценностными ориентациями человека и общества.

Архетип — наряду с такими литературными категориями, как канон — соотносится с общими ценностями и идеями, хранящимися в человеческой душе: «Культурные архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций» (Лубский, 2005: 440). Другой аспект сходства прежде всего касается особенностей архетипа в литературе Средневековья и канона, который в те времена вырабатывался в сфере религиозного мировосприятия. Архетипическая доминанта смещается к *нуминозности*, венчая картину мира первообразом *Божественного начала* как безус-

ловной, высшей ценности человечества. По мнению современной медиевистики, причина усиленной нуминозности в русской средневековой словесности, шире — славянских восточно-европейских литературах в целом кроется в православной сакрализации слова: «Специфика древнерусской литературы и других православных славянских литератур <...> связана с верой. Но не с вероисповедальными отличиями, а с особенным религиозным отношением к слову: книжность, письменность и сама азбука были для православных славян сакральны» (Ранчин, 2018).

Средневековый канон — прежде всего канон религиозный, возводящий художественный мир к высокому Божественному образцу. В литературе русского Средневековья это житийный канон, предполагающий трехчастную модель агиографического повествования, унаследованную от византийских образцов: предисловие, биографические черты и события, доказывающие святость главного героя жития, похвальное слово святому.

Сходство между архетипом и каноном идет и по линии константности, инвариантности идейно-смыслового ядра. Однако есть и ряд различий. Во-первых, канон (в частности и в особенности канон художественно-религиозный) есть структура временная, свойственная почти всем средневековым культурам и преодолевающаяся в дальнейшем, поскольку эта «твердая» форма, в силу своей нормативности, становится препятствием на пути исторического развития. Так в недрах литературы русского Средневековья преодолевается пришедший из Византии трехчастный агиографический канон: например, в названии первого русского агиографического произведения о национальных святых, «Сказании о Борисе и Глебе», отсутствует именование жанра жития и каноническое пространное предисловие, зато введены обильные монологи и т. п., что не исключает присутствие и канонических черт жанра (описание чудес, введение биографических событий и черт героев, доказывающих их святость, и т. п.). Литературный архетип же, при всех его модификациях в словесном творчестве русского Средневековья, всегда сохранял художественное ядро, определявшее лицо этой словесности как первичного этапа в становлении русской художественной литературы.

Нуминозность и антиномичность

Во-вторых, в отличие от канона архетип, в силу своей антиномичности, может обозначать разнопорядковые и даже прямо противоположные величины. Так, выделившийся в литературе русского Средневековья к середине XVII в. (в связи с церковным расколом, переросшим в общенациональный) архетип *Раскола* (Большакова, 2017) несет в себе разрушительные смыслы. И, будучи реализован в художественном творчестве, представляет собой зону преодоле-

ния — для автора и его героев. Наиболее яркий образец такого преодоления в русской средневековой литературе — «Житие» протопопы Аввакума.

Доминирующие в средневековой картине мироздания нуминозные архетипы также антиномичны.

Однако прежде всего — к обоснованию терминологического содержания. Современная философия рассматривает «*нуминозный архетип*» как *религиозный*, признавая его «той основой, которая служит образованию религиозного чувства и сознания человека», а также формированию на бессознательном уровне определенной картины мира: «*Вся история религии есть история рационализации нуминозного архетипа в определенные социокультурные образования, в коллективно неосознанные картины мира конкретно-исторического общества*» (Сторчак, 1997: 113).

Еще прародитель терминов «*нуминозность*», «*нуминозный*» Р. Отто предполагал амбивалентные переживания человека при встрече со сверхъестественным¹. Философ и психолог В. Вундт доказывал изначальную способность души человека к такого рода переживаниям в результате аффективных состояний. В душе формируются как боги, так и демоны (Вундт, 1897). Терминологически содержание «нуминозности» не может ограничиваться лишь позитивной стороной переживаемого религиозного опыта. «Нуминозные архетипы» предполагают не только сосуществование Божественного и Дьявольского начал в мире и душе человека, но и их интенсивное противоборство, яркое свидетельство чему — литература и искусство европейского Средневековья².

«Принцип двойственности имеет мировоззренческое значение в стиле “плетения словес”. Весь мир как бы двоится между добром и злом, небесным и земным, материальным и нематериальным, телесным и духовным», — писал академик Д. С. Лихачев о средневековой поэтике русской литературы (Лихачев, 1979: 126–127). Поэтому — разовьем мысль Лихачева — бинарность, изначально свойственная литературному архетипу, играет роль не простого формально-стилистического приема, а противопоставления двух начал в мире, в котором божественное утверждает себя как этическое³. Изначальное равновесие (архетипиче-

¹ Термин или понятие «*нуминозность*», «*нуминозный*» (от лат. «*numen*» — божество, воля богов) введен немецким теологом и историком религии Р. Отто, по определению которого «Священное», «Божество» предстает в религиозном опыте как «нуминозное», что придает этому опыту откровение тайны — устрашающей и одновременно очаровывающей. Типичный эмоциональный отклик на встречу со Священным — сочетание страха и трепета с восхищением и восторгом (см.: Otto, 1926).

² Сошлюсь на такие каноничные образцы, как «Божественная комедия» Данте или «Фауст» Гёте.

³ Можно возразить, что так было всегда. Однако смещение доминанты в сторону демонизации художественного мира наблюдается, к примеру, в так называемом барокко эпохи Ренессанса, в постмодернизме в русской литературе рубежа XX–XXI вв. (в русском варианте весьма сомнительном и далеком от европейского постмодернистского «канона») или в таких эпатажных произведениях, как «Венера в мехах» Л. фон Захер-Мазоха, превращающих божественное начало в низменно-демоническое (женщина как жестокая «богиня»-дьяволица).

ская бинарность) смещено в сторону добра и света. Очевидно, это может служить доказательством производности канона, призванного закрепить ту или иную архетипическую доминанту в мировоззрении средневекового человека.

В-третьих, есть большое различие между литературным архетипом и каноном, поскольку первый имеет стихийно-образную природу и есть продукт культурного бессознательного, тогда как второй по большей части, в силу своей нормативности, являет собой продукт человеческой рефлексии, сознательного выбора и существует не только в произведениях литературы и культуры, но и в виде нормативных сводов правил, образцов, которыми должен руководствоваться средневековый мастер при создании произведений. В этом смысле литературный архетип — всегда результат концептуализации, а значит, и идеологизации культуры по определенным лекалам.

Сохранившееся по сей день сходство обеих категорий проявляется, в частности, в том, что они определяют горизонт (эстетического) ожидания, задавая некий ракурс и уровень восприятия (произведения) — начиная с названия, эпиграфа, авторского вступления, представления героев и т. п. Подобно канону, архетип выполняет функции модели развития. В результате движение литературы происходит по сущностным линиям, во многом определяемым архетипическими образцами, каноническими произведениями. В ранг канона, высшего образца возведены отдельные произведения русского Средневековья — прежде всего знаменитое «Слово о полку Игореве».

Цикл и циклизация как философская основа словесного творчества

Другой литературно-философской категорией, определявшей становление словесности русского Средневековья, стал *цикл* как результат сложных процессов *циклизации* первичных текстов в процессе их переписывания скрипторами-соавторами, включения в разнообразные сборники составителями, где эти тексты вступали во взаимодействие с другими, приводя к формированию относительно устойчивых макроструктур.

С философской точки зрения циклизация есть закон развития человека, природы и общества. В русском Средневековье цикл и циклизацию можно рассматривать как проявление общего закона литературного развития, который требует (от всех циклических составляющих) внутренней связанности и устремленности к единству. В процессе циклизации разные тексты литературы русского Средневековья вступали меж собой во взаимодействие в процессе создания сверхжанровых единств: сборников, собственно литературных циклов, включающих в себя разные тексты, в которых, однако, есть повторяющиеся элементы на уровне образной системы, сюжетно-мотивного комплекса, тематики и т. п.

В литературе русского Средневековья процесс циклизации обретал многогранность и был гораздо более усложнен, нежели когда впоследствии привел к отвердевшим, устойчивым жанровым единствам. *Циклизация* проявляла себя и как свойство собственно текста, и как *условие литературного развития, результатом которого являлось формирование того или иного литературного цикла.*

Сравнивая литературу русского Средневековья с фольклором, Д. С. Лихачев обратился именно к *циклу и циклизации* как основе новой письменной культуры, определившей ее величие и масштабность: «Древняя русская литература — это тоже *цикл*. *Цикл*, во много раз превосходящий фольклорные. Это эпос, рассказывающий историю вселенной и историю Руси. Ни одно из произведений Древней Руси — переводное или оригинальное — не стоит обособленно. Все они дополняют друг друга в создаваемой ими *картине мира*» (Лихачев, 1987: 14).

Необходимо учитывать, однако, что эта *картина мира* скорее воссоздавалась средневековыми мастерами, поскольку изначально была дана человеку той эпохи в библейских текстах¹, переводимых на разные языки мира и распространявшихся, к примеру, в литературном пространстве русского Средневековья как через переводные, так и оригинальные произведения, авторы которых были знакомы с библейскими источниками: «Повесть временных лет», «Слово о Законе и Благодати» Илариона, Изборники Святослава 1073 г. и 1076 г., «Источник знания» Иоанна Дамаскина, «Богословие» и «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Толковую Палею», апокриф о сотворении Богом Адама и др.

Так, «Философские главы», которыми открывается переведенный на славянский язык (предположительно, Иоанном экзархом Болгарским) еще в X в. труд Иоанна Дамаскина и в которых даются основы христианской идеологии и определения философских и богословских понятий, дополняются третьей (следующей за сводом ересей) частью «Точное изложение православной веры». *Философия* как познание сущего, божественных и человеческих вещей, согласно Дамаскину, есть «*уподобление Богу через мудрость*»: «Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему *истинная философия есть любовь к Богу*» (Дамаскин, 2002).

Под *циклом* понимается *совокупность взаимосвязанных литературных явлений, стилей, памятников, объединенных по какому-либо общему принципу*

¹ Следует отметить также распространение основ античной философии в средневековой Руси через переводные произведения: к примеру, «Изборник Святослава 1073 г.», сочинения Иоанна экзарха Болгарского, Дионисия Ареопагита, «Диалектику» Иоанна Дамаскина. Хотя средневековые русские книжники считали античных мыслителей первыми философами, учение их оценивалось по мере соответствия христианскому мировоззрению.

и образующих законченный круг развития. Это могут быть как циклы произведений (например, о Куликовской битве: «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище»; циклы повестей о Николе Заразском¹, о князьях Борисе и Глебе и т. п.), так и сами произведения как циклы (например, «Книга бесед» протопопа Аввакума, «Вопрошания Кирика, иже вопросы епископа Нифонта и инех» и т. п.). Видно, что в русском Средневековье литературный цикл реализует себя в рамках как отдельного произведения, так и ряда текстов, объединенных в книгу, сборник. Русская медиевистика выделяет неизученные циклы произведений: летописные, житийные, проповеднические, воинские, бытописательные и т. п.

Литература русского Средневековья дает основания для пересмотра и расширения сложившихся подходов, ограничивающих исследователя не только жанрово-родовыми признаками цикла, которые теперь считаются главными в его определении, но даже отдельными родами и жанрами. Проблема соотношения циклизации и жанрообразования в процессе становления молодой русской словесности была поставлена еще в конце XX в.: «<...> Цикл не ансамбль разножанровых произведений. Если перед нами оформленный цикл, то можно говорить о зарождении нового в жанровом отношении произведения» (Бахтина, 1989: 47). Давая далее определение средневекового литературного цикла: «Цикл в таком случае характеризуется единым сюжетом, повторяющимися элементами в композиции и стиле, общей связующей идеей», — исследовательница отмечала связь между оформлением цикла и рождением новой жанровой единицы: «Таким образом, под оформленным циклом понимается не просто тематическая подборка, хотя подобных примеров можно много найти в древнерусской литературе, а новая жанровая единица» (Там же).

Итак, на этой исторической стадии цикл и циклизацию можно рассматривать как проявление *общего закона литературного развития*, который требует от всех составляющих внутренней связанности и устремленности к единству.

Реализации этого закона способствовал ряд факторов, прежде всего подвижность и изменчивость текстового пространства на стадии возникновения и становления русской словесности. Произведения небольшого объема присоединялись к более крупным. В результате возникали циклические ансамбли произведений, собственно, и определявшие лицо молодой словесности.

Такое уникальное развитие (невозможное на следующих, более зрелых стадиях литературного процесса в России) осуществлялось еще и потому, что словесное творчество русского Средневековья — до середины XVI в. сугубо

¹ «Отдельные повести, составляющие цикл повестей о Николе Заразском, по определению Д. С. Лихачева, были созданы в разное время и объединились в цикл лишь в XVI в.» (Бахтина, 1989: 46).

рукописное — определялось не столько личностью автора, сколько деятельностью читателя, выступавшего как составитель новых сборников, переписчик и чуть ли не соавтор первичного создателя текста, лицо которого было анонимно, скрыто от всех, дабы не пытаться дерзновенно уподобиться Всевышнему Создателю мира сего. Каждый претекст был открыт для множественных изменений и дополнений, вносимых в него читателем-переписчиком, читателем-составителем. Потому первоначально литературный цикл не обладал той самозамкнутостью, которой стали отличаться устоявшиеся художественные формы в Новое время. И весь массив письменной культуры тех давних лет представлял собой открытое движущееся единство!

Как максимум эти особенности, казалось бы, свойственные только литературе, были выражением средневековых представлений о развитии мира. По аксиоматическим характеристикам цикл в средневековой мировоззренческой системе обладал не только рекурсивностью и масштабностью, но дискретностью и результативностью, что предполагало циклизацию, то есть последовательное осуществление естественных подциклов (земной жизни) в конечных отрезках исторического времени¹ и завершение общего для всех цикла земного существования, за которым следовал переход — через всеобщее Воскрешение, Апокалипсис и Страшный Суд над грешниками — к Царству Божьему для праведников.

Представление об этом приходило через такие переводные философские тексты, как, к примеру, «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, где утверждалось: «Итак, мы воскреснем, так как души опять соединятся с телами, которые станут нетленными и совлекут с себя тление, и предстанем перед страшным судным престолом Христовым; и диавол, и демоны его, и человек его, то есть Антихрист, и нечестивцы, и грешники будут преданы в огонь вечный, не вещественный, как тот, что у нас, но такой, о каком может знать Бог. А творившие добро, словно солнце, воссияют вместе с ангелами в жизнь вечную вместе с Господом нашим Иисусом Христом, всегда видя Его, и будучи видимы Им, и наслаждаясь нескончаемым веселием от Него (ср. Мф. 25:31, 46; Ин. 5:29 и др.)» (Дамаскин, 2002).

В оригинальной русской средневековой словесности нет аналогов философскому трактату Дамаскина. Однако христианское мировоззрение в литературных формах утверждалось на Руси с момента принятия новой веры. В первом же памятнике летописания — «Повести временных лет» — присутствует зна-

¹ Линейная концепция средневекового времени (введенное христианством представление о движении от начала мира к его концу), думается, не противоречит общей циклической картине, но дополняет ее, поскольку идея конца здесь весьма условна и по сути представляет собой переход к новому циклу существования мира и человечества. В этом — ее принципиальное отличие от архаических представлений, ограничивавшихся идеей самозамкнутости цикла в процессе «вечного возвращения» (см.: Гуревич, 2003: 96).

менитая «Речь философа»¹ — пространный ответ греческого проповедника князю Владимиру, выбирающему вероисповедание для Руси, на вопрос о христианском смысле пришествия Бога на землю. Речь знакомила средневекового русского читателя с библейской историей Бога и человечества от Адама до Христа, от возникновения земного Мира до его последних дней, когда завершится временный земной цикл человечества и начнется новый цикл жизни после жизни — устремленный в бесконечность, навсегда разделяющий праведников и грешников: «Поставилъ же есть богъ единъ день, в не же хоцетъ судити, пришедъ с небесе, живымъ и мертвымъ, и въздати комуждо по дьломъ его: праведнымъ царство небесное, и красоту неизреченъну, веселье бес конца, и не умирати въ вьки; гръшникомъ мука огнена, и червь неусыпай и муць не будет конца. Сица будутъ мученья, иже не вьруетъ къ богу нашему Иисусу Христу: мучими будут в огни, иже ся не крестить» (Повесть временных лет, 1978: 120).

Идея конечности существующих форм жизнедеятельности и открытости их цикла в жизнь вечную владела умами и сердцами, определяя представления и поступки людей. Циклическое движение было не просто процессом, но — *восхождением к совершенству*, идеалом и моделью которого был *первообраз Бога-Творца*. Так, в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, пришедшем на Русь в переводах в XI в. и по праву считающемся одним из наиболее философичных памятников средневековой православной культуры, говорится о высшем деянии — сотворении мира Богом: «Трижды святой Бог-Творец украсил это видимое творение всеми красотами: первое небо — солнцем, луной и звездами, а между небом и землей [поместил] эфир и воздух. Землю же одарил Он всевозможными цветами и растениями и все созданное наделил различными прекрасными (качествами). Нам же подобает, размышляя о Творце и об этом прекрасном творении, долго восхищаться всему этому, благодаря Бога-Художника» (Иоанн экзарх Болгарский, 2000: 469). «Философские главы» Иоанна Дамаскина открываются тезисом о божественном происхождении знания: «Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), Который есть Бога и Отца мудрость и сила (1 Кор. 1:24). Поэтому послушаем голоса Его, говорящего нам через Священные Писания, и научимся истинному познанию всего сущего» (Дамаскин, 2002).

Слово в культуре средневековой Руси воспринималось как дарованное Богом чудо — «воипостасное Слово Божие, Которым подается всякое даяние доброе и всякий дар совершенный (Иак. 1:17)» (Там же), а созданная мастером книга — средство спасения души через познание Божественного откровения. Име-

¹ «Философами порою назывались наиболее искусные в понимании смысла учения христианские проповедники, богословы, наставники, особенно перед лицом непросвещенных язычников. В таком смысле назван философом греческий проповедник, произнесший “Речь философа” перед князем Владимиром накануне принятия христианства» (Громов, 1997: 47).

нование христианского Бога в литературе русского Средневековья получало мировоззренческое значение: собственно имя «Бог» предполагало истинность и единственность того, кого величали также «Господи», «Владыка», «Господь наш Иисус Христос», «Целитель, отсекающий наши грехи» (Слово и откров. св. апост., 1913: 51–54).

Приведенные примеры средневековой картины мира *Бог — Мир — Человек* служат ответом на вопрос о сути *литературного цикла*: самодостаточен ли он как некая литературная форма или же это — одно из проявлений неких глубинных законов и закономерностей? С другой стороны, ответ следует искать и на пути сравнения тех категорий, которые могут быть проявлением этих закономерностей. И здесь особое место может занять сравнение «цикла» с такой базовой категорией, как *литературный архетип*.

Общее у этих категорий то, что их участие в литературном процессе не только обуславливает его развитие, но и обеспечивает существование *литературы как целого*, в основе которого не эклектичные фрагменты, но — объединенные по определенным признакам группы разных произведений разных авторов. В разряд общих характеристик «цикла» и «архетипа» входит *повторяемость, вариативность инвариантности* и участие в построении так называемых «*длинных линий*» в движении литературы.

Главная особенность, объединяющая литературный архетип и цикл, кроется в невозможности их существования изолированно, в отдельном произведении. Эта особенность ярко проявилась в литературе русского Средневековья. Как упоминалось, ни одно из ее произведений «не стоит обособленно. Все они дополняют друг друга в создаваемой ими картине мира» (Лихачев, 1987: 14).

Литературные архетипы русского Средневековья: опыт первичной классификации

Пространный подзаголовок «Повести временных лет», создававшейся более столетия в XI–XII вв., задает координаты изначальности, побуждая задуматься об истоках национальной жизни и ее архетипических основах: «Се повести времяньныхъ летъ, откуда есть пошла Руская земля, кто въ Кieve нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть». Первая же фраза повествования подобна колышку, вбитому первопроходцем на необитаемой пока еще земле, которая станет родной и близкой: «Так начнем повесть сию» (Повесть временных лет, 1978: 23).

Следующая далее история именованной отдельной земель и их правителей представляет изначальную историю славянских народов, включая и основной предмет повести о возникновении Русской Земли, что связано, согласно летописи, с приходом (по призыву славян) варяжского племени русов, от назва-

ния которого и пошло именование Руси¹. В этом начальном летописном своде, как и затем в упомянутых словах, сказаниях, а также в переводных памятниках литературно-философской мысли, переосмысленных и дополненных в словесном творчестве русского Средневековья, вырисовываются изначальные контуры той системы первообразов, которая позволяет нам говорить о первичной классификации национальных архетипов, обретающих имя и место в истории и миропорядке. Иерархическая выстроенность средневекового мировоззрения здесь очень важна — каждый архетип занимает определенное место в общей системе ценностей. Можно назвать этот порядок системой архетипических доминант, главенствующее место в которой занимает, безусловно, нуминозность. Такая иерархия продержится на протяжении долгих веков и лишь впоследствии — под натиском массовых движений, мировых войн и революций глобального масштаба — уступит место архетипам социоисторическим.

Далее я остановлюсь на основных архетипах, составляющих картину мироздания в литературе русского Средневековья. Отдельного внимания, выходящего за рамки настоящей статьи, заслуживают натурфилософские первообразы (*Огонь, Вода, Воздух, Земля*), унаследованные от Античности и своеобразно претворенные в средневековом литературном творчестве. Предмет специального разговора составляют и еще лишь формирующиеся гендерные архетипы (*Мужское и Женское начала*).

Следует отметить и непроявленность возрастных особенностей: первообразы *Детства и Старости*, которые займут значительное место в системе архетипов культуры Нового времени, едва намечены. Отдельные вкрапления присутствуют, к примеру, в житиях, где господствует нуминозность. Так, элементы *Детства* разнолико представлены в «Житии Николая Чудотворца», в начале которого упоминается о рождении детища, которое «зело угодно Богу». Чудесный младенец обладает недюжинной силой, будучи способным простоять два часа на ногах в колыбели. В семь лет Николай свершает первое чудо, исцеляя сухорукую женщину. Нуминозную интерпретацию обретает мотив *Детства/Младенца* в «Чуде о детище», запечатлевшем спасение Николаем утонувшего ребенка.

Нуминозные архетипы

Началом начал в становлении средневековой словесности на Руси, как очевидно из сказанного, следует считать момент возникновения *нуминозных первообразов*. В этом литература русского Средневековья не отличается не только

¹ «С конца IX века, вероятно, среди славян и финнов идет своеобразный процесс: у славян русь становится именем норманнской и киевской знати, территориальным именем и, наконец, этническим именем — именем русского народа» (Амальрик, 2018: 29).

от других славянских литератур того периода, но и от европейской в целом. Начиная с XII в. в Европе дух эпохи «переполнен был Христом до такой степени, что стоило возникнуть малейшему внешнему сходству какого-либо действия или мысли с жизнью Иисуса или Страстями Господними, как мотив этот вспыхивал незамедлительно» (Хейзинга, 2016: 323).

Всей духовной практикой Средневековья утверждался тот факт, что присутствие Божественного начала в душе дано человеку априори и наследуется. Иное дело, осознается оно или нет. Разум и религиозная интуиция, посредством которой, как принято считать, и дается Божественное откровение, — разные состояния и способы познания. Положение о нуминозных архетипах обретает здесь большое значение именно потому, что за нуминозность ответственны не разум, не отрефлектированные формы сознания, а религиозное бессознательное: оно искони присутствует в человеческой душе и называется *верой в Бога*.

Нуминозность характеризует важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием Божественного присутствия. Такое сильное переживание на грани потрясения может иметь, однако, и негативный эффект. Повторю: вводимое мною понятие «*нуминозные архетипы*» двойственно — это не только Божественное начало, но и противодействующие ему силы. Тем не менее позитивная их часть, связанная с первообразом Бога, несомненно, составляет наиболее идеальную, высшую в духовной устремленности константу культуры русского Средневековья, которая воздействует и на все остальные первообразы, задавая канон мировосприятия.

Показательны в этом плане начальные, еще безыскусные — в своей самобытности — опыты русской словесности, где первичные образцы житнетворчества проявляются на уровне архетипов *Мира*, *Героя* и пр. Авторы текстов, составляющих первичное пространство литературы русского Средневековья, еще не владели приемами художественного письма и выказывали известное простодушие в создании своего Мира как текста. Однако такое создание, как и в каждой молодой словесности, выбирающей себе имена для воплощения сущности своего бытия, становилось возможным лишь потому, что за каждым из текстов стояли изначальные мировоззренческие установки или архетипы национального бессознательного, из которых в процессе исторического развития и становления литературной словесности и формировалось мировоззрение русских. Актуализация этого набора архетипов — жизненно важных для становления этноса, нации, но еще не обретших своего имени — существующими на тот момент (прежде всего языковыми)¹ средствами и определяла самобытность литературного творчества в средневековой Руси. Культурно-языковой опорой

¹ Поскольку о художественности первых летописных и других первоначальных текстов можно говорить лишь с известной долей относительности.

для такой актуализации стали канонические библейские тексты, что еще раз подтверждает изначально нуминозный характер литературной архетипики.

Особенность русской нуминозности составляет так называемое «двоеверие» — противоречивое единство былых и новых религиозных установок и верований: язычества и христианства — особенность, изначально проявившаяся в средневековой русской литературе и сохранившаяся до сих пор¹. Двоеверию посвящено множество исследований, в том числе и обобщающие. К примеру, протоиерей Г. В. Флоровский, говоря о начале истории русской культуры с крещения Руси, отмечал: «Это совсем не означает, будто не было языческого прошлого. Оно было, и побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе <...> В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная» (Флоровский, 1983: 2).

Мир

Осмыслявшийся прежде всего как Русская Земля, *Мир* являлся в литературе русского Средневековья отражением божественного Слова как высшей сущности: все в этом мире необыкновенно, исполнено Чуда, преображено Светом духовности или должно быть таковым! В книжной культуре Средневековья таким светом, безусловно, было христианство — в его ореоле воспринимался и *Мир* как целое: «Культурным, благоустроенным миром, на который распространяется божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верою и подчиненный церкви» (Гуревич, 1972: 68).

Божественный Свет проливается и на первообраз *Человека*, запечатленный в фигурах выдающихся исторических деятелей: *Правителей/Князей Русской Земли*, которые нередко являлись в образах святых, великомучеников, ангелов. Например, в одном из ранних оригинальных произведений средневековой словесности — «Слове о князьях» («Слово похвальное на перенесение мощей святых страстотерпец Бориса и Глеба, да и прочии не враждуют на братию свою»), произнесенном 2 мая 1175 г. с призывом к князьям прекратить междоусобные распри ради защиты Русской Земли. Здесь проявляются те смыслы именованного «*Мир*», которые не объединены в одном слове в английском² или другом языке. Ведь в стихии древнерусского языка «*Мир*» означал не только обжитое пространство становящейся нации («*Русская Земля*»), но еще и покой (то есть антоним войне). В «Слове о князьях»

¹ К примеру, в русской деревенской прозе второй половины XX в. с ее натурфилософскими установками и культом природы и ее магических сил.

² Ср. разведение смыслов по двум разным словам в английском языке: *world* как мир-вселенная, обжитое людьми пространство и *peace* как мир-покой.

идея Мира в этих первородных значениях (покой, прекращение распрей — но также и свое обжитое место) обретает высокий национально-религиозный смысл, а именование Русская Земля выступает как аналог или синоним Мира:

«Слышасте, братие, что глаголет Господь в божественном евангелии: «Мнози придут от восток и запад, и севера и моря възлягут в царствии, со Авраамом и Исааком, и Иаковом в славе Отца небеснаго». И паки рече Господь: «Мнози будут последний первый, а первый последний». И се мнози беша в первом законе угодивше богови, и те прославлени бысть Господом и чюдеса сътвориша, силы великий и по смерти показаша. Но сия великия храбрыя мученика Борис и Глеб в последний род обретошася, мнозии чюдеса ими бог показа в земли Рустей и до ныне целбы недужным подают. О сих бо исполнися слово господем реченное: «Веруяй в мя силы велики сотворит и чюдеса болша покажет, аже аз творю». Разумеите, братие, что рече Господь и какую славу подает рабам своим на земли в роде человечестве и какову же честь дарует на небеси пред аггелы божи!» (О, Русская Земля, 1982: 50).

В оригинальных образцах русской средневековой словесности Мир-как-таковой уже более приближен к человеку, включен в историческую картину мироздания — движущуюся, меняющуюся в зависимости от усилий правителей и народов. «Повесть временных лет» прежде всех остальных памятников русской средневековой мысли дает нам представления об этом архетипе. В целом в «Повести» властвует горизонтальное измерение: *Мир* — это прежде всего *Земля*, а не небо, не горизонт, не воздух. Иногда это горы, возле которых возникают города-центры.

Но до того, исходно — «столп до неба» как символ единства человечества. История человечества в «Повести временных лет» начинается с раздела сыновьями Ноя всей Земли: на восточные, южные, северные и западные земли. Здесь, как и затем в эпизоде столпотворения, возникает проекция — пока лишь на уровне исторического действия, события — на величину, которая будет вечно сопутствовать основному архетипу *Мира/Земли* и, по прошествии ряда исторических периодов, обретет уже явные архетипические очертания. Так возникает архетип *Раскола*, влияние которого всемерно усилится и обретет доминантное значение по мере усиления исторических расколов, разрывов, войн, революций и других катаклизмов. Пока же это — раздел земли, великое смешение, рассеяние народов и разрушение столпа до неба.

Однако в результате разрушения и торжествует горизонтальное измерение, задающее последующие координаты для возникновения первоосновного — для словесности и менталитета средневековой Руси — архетипа: *Русская Земля*. Его формированию и утверждению — в процессе исторического развития — и посвящена «Повесть временных лет».

Человек

Первые памятники русской средневековой мысли сосредоточены на образах *Человека* в библейском и историческом понимании. О первосотворении Человека свидетельствуют более поздние тексты — апокрифы, интерпретирующие библейские сюжеты. В оригинальных текстах русского Средневековья человек появляется уже как бы в «готовом» виде — как полноправный участник созидания Мира и Истории. Притом рядовой, «простой» человек массы не интересует средневекового летописца, автора слова или жития. Все внимание сосредоточено на вершинных фигурах, в которых господствует идея исторического развития, укрепления Русской Земли, Божественной воли и мудрости.

Можно разделить эти фигуры в соответствии с силами, властвующими над людьми в исторической реальности и в воображаемых мирах литературы русского Средневековья: *социоисторическими* и *нуминозными*. Первые воплощены в образах русских *Князей, Вождей и Правителей*: государственных деятелей и воинов, с именами которых связаны славные и мрачные страницы отечественной истории. Вторые — в образах *Первоучителей* (духовных наставников, религиозных деятелей) и *Святых*. Хотя ореол святости может возникать и в результате взаимодействия типологических линий — как это происходит, к примеру, с образами князей-мучеников в «Сказании о Борисе и Глебе». С другой стороны, можно отнести первообразы Святых, Праведных и Чудотворцев к разряду нуминозных архетипов, поскольку это не люди, а некие сверхлюди, представляющие в человеческом облике — Божественную сущность.

Становление первообраза Человека в соотношении с нуминозными архетипами в общей средневековой картине *Бог — Мир — Человек* наглядно обнаруживает славянский ветхозаветный апокриф «Сказание о сотворении Богом Адама»¹, получивший широкое распространение на Руси и оказавший воздействие на формирование ее мировоззрения. Через него на Русь пришли античные концепции первоначал мироздания, представления о натурфилософских его первоосновах (земля, огонь, вода)², но главное — библейское сказание о сотворении первого Человека в своеобразной интерпретации русского Средневековья: с вплетением мифопоэтических версий, антропоморфных и других представлений, соединяющих божественное, природное и человеческие начала.

Хотя этот апокриф, в силу отступлений от христианского канона, выделяется среди других памятников русского Средневековья, в нем отчетливо проявляются и результаты многовекового становления в его словесности *первообраза Человека* — на скрещении Божественного и Дьявольского начал, Добра и Зла,

¹ Древнеславянские списки текста известны на Руси с XIV в., сохранившийся список этого апокрифа на древнерусском языке датируется XVII в.

² Воздух не назван в апокрифе, однако представлен в виде ветра.

Времени и Вечности, Жизни, Смерти и Воскресения. Человек возникает плоть от плоти сотворенного Мира: из земли — тело, из камня — кости, из моря — кровь, из солнца — очи, из облака — мысли, из света — свет, из ветра — дыхание, из огня — теплота (Сказание о сотворении Богом Адама, 2001: 748). Далее разворачивается борьба за человека между Богом и сатаной — вечный мотив, который составит одну из главных линий в мировой литературе.

Именно эта борьба, однако, составляет и основу дуализма в средневековой концепции Человека: в единстве и противоборстве духовного и плотского (телесного) начал. Нельзя одномерно понимать данный тезис и соотносить каждое из этих начал лишь с одним из нуминозных. В апокрифе Бог создает человеческое тело, а сатана пытается осквернить его нечистотами, напустить в него болезни.

Победа Божественного начала знаменуется *именованием первочеловека* от разных букв алфавита, означающих разные части света. Имя Адам происходит от них, символизируя центральное положение человека в мироздании: «Л. 154а-б И послал Господь ангела своего, повелел [ангелу] взять [букву] “аз” на востоке, [букву] “добро” на западе, [букву] “мыслете” на севере и юге» (Там же: 749). Венчается процесс именованья утверждением иерархической доминанты: *Человек*, которому даруется свободная воля, провозглашается «Л. 155а царем всем землям, и птицам небесным, и зверям земным, и рыбам морским». И говорит Господь Адаму, что ему «Л.155б служат солнце, и луна, и звезды, и птицы небесные, и рыбы морские, и птицы, и животные, и пресмыкающиеся» (Там же).

Из процитированного видно, какие изменения — по линии усиления антропологического начала — претерпела библейская версия сотворения человека со времен общеславянского «Шестоднева». По мере развития культуры и литературы русского Средневековья человеческое начало обретает все большее значение. Дает результаты и усиленное внимание средневековых авторов к выдающимся историческим фигурам князей, правителей Русской Земли: наделение Человека необыкновенной мощью и силой. Дальнейшее падение Адама и его изгнание из рая служит поводом для дальнейших действий Божественной силы ради утверждения человеческого начала: «Л. 175а И, претерпевая за него, Господь Бог наш Иисус Христос» обрекает себя на страдания (Там же: 751).

* * *

В литературе русского Средневековья своеобразно соединяются два процесса: письменные тексты запечатлевают уже имеющиеся в национальном менталитете первообразы, начальные установки мировосприятия. Вместе с тем эти же тексты отражают новые процессы, связанные с переходом от языческого об-

раза мышления и чувствования к новому, христианскому — собственно, и потребовавшему письменного закрепления национальной рефлексии по поводу сотворения Мира и Человека, возникновения Русской Земли и других земель, хода Истории и роли Божественного начала в его христианском понимании. Через приобщение к христианской цивилизации в средневековой Руси, переводящей общеславянские, византийские религиозно-нравственные произведения и создающей свои оригинальные, начинается формирование культурной ноосферы — культурных и литературных *архетипов и циклов*. Возникновение первых происходит через (письменное) именование первообразов в системе словесного творчества и их своеобычное претворение в мотивах, сюжетах, жанровых моделях. Особый аспект составляет взаимодействие *архетипов и циклов* как первоосновных категорий, способствовавших становлению русской словесности через формирование макроструктур, сверхжанровых единств, «длинных линий» развития.

Надо отметить, процессы эти происходили крайне неровно — и далеко не все списки, датированные поздними веками, по своему происхождению к ним относятся. Многие тексты, дошедшие до нас в поздних версиях, на самом деле восходят (в видоизмененном, переписанном виде)¹ к более ранним вариантам, оказавшим первичное воздействие на умы и сердца русичей. С другой стороны, сам текст памятника мог быть создан позднее, то есть тот или иной первообраз мог проявиться на письме гораздо позже, нежели возник в реальной действительности — и не только в средневековой Руси, но и в других землях, славянских ли, византийских. Ведь запечатленная в нем архетипическая модель мировосприятия сложилась в далеком прошлом — как, к примеру, в рассмотренном апокрифе о сотворении мира и первочеловека.

В целом первичная классификация архетипов, в той или иной мере проявляющихся в литературе русского Средневековья, соответствует классической картине мироздания в средневековой Европе: *Бог — Мир — Человек*.

Неразрывно связанные с формированием литературных первообразов процессы *циклизации*, в результате которых появлялся тот или иной *литературный цикл*, во многом определяли первичное текстовое пространство русского Средневековья. Определяли тяготение литературных форм к масштабности — через соединение отдельных произведений, созданных одним или разными авторами, в единый коллективный комплекс, который в итоге отражал общую философскую модель мироздания.

¹ Яркий пример тому — обнаруженное уже в Новое время «Слово о полку Игореве», о времени создания которого до сих пор спорят лучшие умы. Среди переводных текстов, упомянутых в данной статье, отметим «Слово и откровение святых апостолов», «Сказание о сотворении Богом Адама».

Литература

- Амальрик А. А. (2018). *Норманны и Киевская Русь* / Науч. публ., предисл. и комм. О. Л. Губарева. М.: Новое литературное обозрение.
- Бахтина О. Н. (1989). О жанрообразующей роли циклизации в древнерусской литературе // Проблемы метода и жанра: Сборник научных статей. Томск: Томский государственный университет. Вып. 15. С. 46–57.
- Большакова А. Ю. (2017). Философские константы и художественная индивидуализация архетипа в «Житии» протопопа Аввакума // Вопросы философии. № 11. С. 68–78.
- Вундт В. М. (1897). *Очерк психологии* / Пер. Д. В. Викторова, ред., предисл. и прим. Н. Я. Грота. М.: Типо-лит. И. Н. Кушнер и К.
- Громов М. Н. (1997). *Структура и типология русской средневековой философии*. М.: Институт философии РАН.
- Гуревич А. Я. (1972). *Категории средневековой культуры*. М.: Наука.
- Гуревич А. Я. (ред.) (2003). *Словарь средневековой культуры*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). (Серия «Summa culturologiae»).
- Животовский Л. А. (2003). Наследование приобретенных признаков: Ламарк был прав // Химия и жизнь. № 4. С. 22–26.
- Кедров К. А. (1987). Канон // *Литературный энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия. С. 149.
- Лихачев Д. С. (1979). *Поэтика древнерусской литературы*. М.: Наука.
- Лихачев Д. С. (1987). *Великий путь: Становление русской литературы XI–XVII вв.* М.: Современник. (Б-ка «Любителей рос. словесности»).
- Лубский А. В. (2005). Русский культурный архетип // *Культурология*. Ростов-на-Дону: Феникс. Изд. 8-е.
- О, Русская Земля! (1982) / Сост., предисл. и прим. В. А. Грихина. М.: Советская Россия.
- Повесть временных лет (1978) // *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. Т. I. XI — начало XII века.* / Сост. и общ. ред. Дмитриева Л. А., Лихачева Д. С. М.: Художественная литература. С. 22–277.
- Ранчин А. М. Своеобразие древнерусской литературы. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/48250.php> (дата обращения 12.02.2018).
- Сказание о сотворении Богом Адама (2001) // Громов М. Н., Мильков В. В. *Идейные течения древнерусской мысли* / Ввод. часть, подгот. древнерус. текста и ком. В. В. Милькова. СПб.: РХГИ. С. 736–759.
- Слово и откровение святых апостолов (1913) // Гальковский Н. М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* / Подгот. текста Н. М. Гальковского. М.: Епархиальная типография. Т. 1. С. 51–54.
- Слово «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского (2000) // Громов М. Н., Мильков В. В. (отв. ред.) *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли* / Рос. акад. наук, Ин-т философии / Подг. текста и пер. Г. С. Баранковой. М.: Наука, 2000. (Сер. «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси»).

Сторчак В. М. (1997). Архетип и ментальность в контексте религиоведения. Дисс... к. филол. н. М.: РАГС.

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания (2002). / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бровцова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик.

Флоровский Г. В. (1983). Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press. 3-е изд.

Хейзинга Й. (2016). Осень Средневековья. / Сост., предисл. и пер. Д. В. Сильверстова, коммент. и указат. Д. Э. Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.

Юнг К. Г. (1991). Архетип и символ. Пер. В. В. Зеленского. М.: «Ренессанс» СП «ИВО-СиД».

Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W. (1981). *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Feldman M. W., Zhivotovsky L. A. (1992). *Gene-Culture Coevolution: Toward a General Theory of Vertical Transmission*. *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*. V. 89. St. 11935–11938.

Otto R. (1926) *Das Heilige*. Gotha.

References

Amal'rik A. A. (2018). *Normanny i Kievskaya Rus'* / Nauch. publ., predisl. i kom. O. L. Gubareva. М.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Bakhtina O. N. (1989). *O zhanroobrazuyushhej roli ciklizacii v drevnerusskoj literature* // *Problemy metoda i zhanra: Sbornik nauchnyh statej*. Tomsk: Tomskij gosudarstvennyj universitet. Vyp. 15. S. 46-57.

Bol'shakova A. Yu. (2017). *Filosofskie konstanty` i hudozhestvennaya individualizaciya arhetipa v «Zhitii» protopopa Avvakuma* // *Voprosy` filosofii*. № 11. S. 68–78.

Vundt V. M. (1897). *Oчерк психологии* / Per. D. V. Viktorova, red., predisl. i prim. N. Ya. Grotа. М.: Типо-лит. I. N. Kushner i K.

Gromov M. N. (1997). *Struktura i tipologiya russkoj srednevekovoj filosofii*. М.: Institut filosofii RAN.

Gurevich A. Ya. (1972). *Kategorii srednevekovoj kul'tury*. М.: Nauka.

Gurevich A. Ya. (red.) (2003). *Slovar` srednevekovoj kul'tury*. М.: Rossijskaya politicheskaya e`nciklopediya (ROSSPE`N). (Seriya «Summa culturologiae»).

Zhivotovskij L. A. (2003). *Nasledovanie priobretennyh priznakov: Lamark byl prav* // *Himiya i zhizn`*. № 4. S. 22-26.

Kedrov K. A. (1987). *Kanon* // *Literaturnyj enciklopedicheskij slovar`*. М.: Sovetskaya enciklopediya. S. 149.

Lihachev D. S. (1979). *Poetika drevnerusskoj literatury*. М.: Nauka.

Lihachev D. S. (1987). *Velikij put` : Stanovlenie russkoj literatury XI–XVII vv.* М.: Sovremennik. (B-ka «Lyubitelej ros. slovesnosti»).

Lubskij A. V. (2005). *Russkij kul'turnyj arhetip* // *Kul'turologiya*. Rostov-na-Donu: Feniks. Izd. 8-e.

- О, Russkaya Zemlya! (1982) / Sost., predisl. i prim. V. A. Grikhina. M.: Sovetskaya Rossiya.
- Povest` vremennyh let (1978) // Pamyatniki literatury Drevnej Rusi. Nachalo russkoj literatury. T. I. XI — nachalo XII veka. / Sost. i obshh. red. Dmitrieva L. A., Lihacheva D. S. M.: Hudozhestvennaya literatura. S. 22–277.
- Ranchin A. M. Svoeobrazie drevnerusskoj literatury. URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/48250.php> (data obrashheniya 12.02.2018).
- Skazanie o sotvorenii Bogom Adama (2001) // Gromov M. N., Mil`kov V. V. Idejnye techeniya drevnerusskoj mysli / Vvod. chast`, podgot. drevnerus. teksta i kom. V. V. Mil`kova. SPb.: RXGI. S. 736–759.
- Slovo i otkrovenie svyatyh apostolov (1913) // Gal`kovskij N. M. Bor`ba hristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnej Rusi. / Podgot. teksta N. M. Gal`kovskogo. M.: Eparhial`naya tipografiya. T. 1. S. 51–54.
- Slovo «Shestodneva» Ioanna ekzarkha Bolgarskogo (2000) // Gromov M. N., Mil`kov V. V. (otv. red.) Filosofskie i bogoslovskie idei v pamyatnikah drevnerusskoj mysli / Ros. akad. nauk, In-t filosofii / Podg. teksta i per. G. S. Barankovoj. M.: Nauka, 2000. (Ser. «Pamyatniki religiozno-filosofskoj mysli Drevnej Rusi»).
- Storchak V. M. (1997). Arhetip i mental`nost` v kontekste religiovedeniya. Dis... k. filos. n. M.: RAGS.
- Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya. (2002). / Per. i komm. D. E. Afinogenova, A. A. Brovczova, A. I. Sagardy. M.: Indrik.
- Hejzinga J. (2016). Osen` Srednevekov`ya. / Sost., predisl. i per. D. V. Sil`verstova, kom. i ukazat. D. E. Haritonovicha. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaha.
- Yung K. G. (1991). Arhetip i simvol. Per. V. V. Zelenskogo. M.: «Renessans» SP «IVO-SiD».