

DOI: 10.15393/j9.art.2012.365

Евгений Михайлович Неёлов

*доктор филологических наук, профессор кафедры
русской литературы и журналистики филологического факультета,
Петрозаводский государственный университет
(Петрозаводск, Российская Федерация)
poetica@post.com*

ХРИСТИАНСКИЕ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ФАНТАСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX — НАЧАЛА XXI ВЕКА (СТАТЬЯ 2)*

Аннотация. В статье рассматриваются различные аспекты усвоения христианской традиции русской фантастической литературой. Автор показывает, что христианская традиция в наибольшей степени проявилась в жанре фэнтези, особенно востребованном у читателя начала XXI века. При этом учитываются и непосредственно-содержательные, и формально-поэтические моменты отмеченной традиции. Одним из типов героя русской фэнтези является герой-богоискатель, традиционный для русской литературы. Фэнтези по законам жанра оперирует демонологическими представлениями, которые, в свою очередь, связаны с христианскими традициями борьбы добра и зла. В изображении беса (черта), популярнейшего персонажа в фэнтези, вновь оказываются востребованными забытые русской литературой XIX — начала XXI вв. традиции древнерусской литературы: в демонологическом образе присутствует не только «бесовское», но и «человеческое». В статье делается вывод о том, что современные писатели-фантасты в своих произведениях создают авторские вариации христианской традиции, снимая конфликт «веры» и «вымысла», типичного для фантастической литературы.

Ключевые слова: христианство, традиция, фэнтези, бес

Анализ христианской традиции в фантастической русской литературе, предпринятый в предшествующей статье [3], позволяет сделать вывод, что, во-первых, эта традиция в наибольшей степени проявилась не в научной фантастике, не в литературной сказке, а в третьем из жанров, составляющих, собственно говоря, то, что можно назвать «фантастической литературой» — в жанре фэнтези. Это и не удивительно, ведь фэнтези, как правило, оперирует различного рода демонологическими представлениями, при соответствующей окраске уже открывающими дорогу христианской традиции, в которой борьба с демонологическим миром есть борьба жизни и смерти. Не случайно Е. А. Чепур в своем диссертационном исследовании выделяет среди различных модусов художественных реализаций героя русской фэнтези последнего десятилетия XX в. тип героя богоискателя, «сформировавшийся в результате частичного влияния религиозного компонента творчества Дж. Толкиена и К. Льюиса и решающего воздействия отечественной традиции литературного богоискательства» [5, 16].

Во-вторых, сфера действия христианской традиции в фэнтези в течение последних 20 лет неуклонно расширяется, что, надо отметить, осознают сами авторы произведений. Как иронически заявляет героиня одного из фантастических романов, «сейчас надо Библию знать, или хотя бы притворяться, что знаешь. Иначе заклюют»¹. Ирония автора в данном случае есть и самоирония: многие современные писатели-фантасты, чтобы их не «заклевали», притворяются, что знают Библию.

Наконец, в-третьих, здесь наглядно обнаруживается главное противоречие: христианская традиция (не в культурном, но собственно религиозном качестве) требует веры, а фантастика, как фольклорная, так и литературная, всегда строится на сознательной установке на вымысел. Вера принципиально противопоставлена фантастическому произведению, даже научно-фантастическому. Поэтому нет и не может быть жанра «христианской фэнтези», о котором говорят некоторые критики в связи с творчеством, в частности, Ю. Вознесенской [3, 381—382]. Это, опять-таки, сознают авторы и герои фэнтези. Так, в романе Ярослава Ковалева «Магия спецназначения» (2008) героиня обнаруживает в комнате, в которую ее поселили на базе содружества магов, распятие:

— А зачем распятие?

— Ты не крещеная?

— Нет.

— Что же... Твое дело, молиться или нет, но распятие пусть висит над кроватю. И дай Бог нам всем выжить в этой войне...

— Но разве возможно сочетать обращение к магии и веру в Христа? — бледно улыбнулась девушка.

Он несколько минут сопел, глядя на изогнувшуюся в муке фигурку, вырезанную из белого дерева.

— Быть может, и так. Может, и нельзя этого делать. У нас нет выбора, но свою вину хотелось бы хоть немного искупить. Если, конечно, это вина, — он вдруг фыркнул. — Но знаешь, что говорит нам отец Тук?

— Что?

— Если Господь дал нам этот особый дар, он не разгневется за праведное его использование. И да ниспошлет Он нам победу².

Конфликт веры и фантастического вымысла часто приобретает вид противоречия между верой и знанием. Ксения, героиня романа фэнтези Ольги Санечкиной «Почему нет в жизни счастья» (2007), недаром заявляет:

— Не знаю, я пока сама все не пощупаю, ни во что не верю. То есть я знаю, что Бог есть. И знаю, что он создал весь этот мир. Но я не верю. Знать и верить — разные вещи.

— Это плохо, — на лице Василия появилось беспокойство. — Это очень плохо. Понимаешь, в борьбе с Сатаной главное — это вера. Вера — то оружие, которое поможет тебе справиться с ним. <...> Ты должна верить! — в отчаянии закончил Василий³.

Для сравнения вспомним, как эта проблема может решаться в нефантастическом произведении. В последней части романа Льва Николаевича Толстого «Анна Каренина» есть такая сцена: Константин Левин, лежа на лесной траве смотрит «в высокое безоблачное небо». Далее следует внутренний монолог героя:

Разве я не знаю, что это — бесконечное пространство и что оно не круглый свод? Но как бы я не щурился и не напрягал свое зрение, я не могу видеть его не круглым и не ограниченным, и, несмотря на свое знание о бесконечном пространстве, я несомненно прав, когда я вижу твердый голубой свод, я более прав, чем когда я напрягаюсь видеть дальше его⁴.

Человек XIX в. знает (ибо живет во времена торжества позитивизма), что Бога нет, но он верит в Него, а человек XXI в., хотя и знает, что Бог есть, но в Него не верит, что, впрочем, вполне закономерно, так как начало XXI в. — это период смены и ломки устоявшихся парадигм и мировосприятия, и поведения. Именно в такой период, к слову сказать, фэнтези (как и фантастика вообще) оказывается востребованной.

Итак,

...в фантастической литературе возникает парадоксальная ситуация... христианская традиция на уровне непосредственного содержания оказывается в фантастике, так сказать, «во враждебной среде» и поэтому вынуждена трансформироваться. Перед писателем, изображающим реальную действительность (в формах этой самой действительности) данной проблемы не существует, перед фантастами же (в непосредственном содержании произведения) она встает весьма остро. И здесь возможны различные подходы [3, 382].

Самый распространенный из них предполагает создание собственных авторских вариаций (порой весьма свободных) христианской традиции. Это происходит в творчестве Ю. Никитина (фантастический цикл «Трое из леса»), в творчестве С. Лукьяненко (особенно в дилогии «Холодные берега» и «Близится утро»), М. и С. Дяченко и др. писателей-фантастов. Так возникает то, что в романе фэнтези М. и С. Дяченко «Пандем» удачно названо «приблизительным христианством»⁵. Причем, существенно подчеркнуть, что этот термин совсем не обязательно несет в себе негативную оценку. «Приблизительное христианство», отходя от буквы Учения, тем не менее сохраняет его дух, вводит произведение в контекст христианской культуры в ее художественном аспекте (даже тогда, когда вступает в противоречие с конкретными реалиями этой культуры, как это происходит в упоминавшихся только что романах Ю. Никитина).

Вот пример «приблизительно христианских» взглядов: в романе С. Лукьяненко «Чистовик» (2007) представитель власти в мире, где правит церковь, беседуя с героем-путешественником (посланцем Земли) о религии, спрашивает:

— Знаете, как я обычно объясняю простому невежественному человеку феномен Троицы?

Я пожал плечами.

— Я говорю так: глядя на небо, мы видим солнечный диск. Так же мы способны узреть и даже понять Христа, его человеческую составляющую. При этом нам кажется, что Солнце не очень-то большое и крутится вокруг нас. Но на самом-то деле Солнце — огромно, и это Земля вращается вокруг него. Так и мы, люди, на самом-то деле соотносимся с Христом... Идем дальше. Солнце видится нам диском, но это исполинский шар. Так и Бог для человеческого взора доступен лишь малой частью, которая ослепляет нас. Не в наших силах объять его во всей полноте... И еще — даже если мы закроем глаза, перестанем видеть Солнце — все равно мы почувствуем его лучи, его тепло — всей кожей. Так и Дух Святой пронизывает все мировоззрение.

— Э... толково, — осторожно сказал я. — Кажется, даже мне стало чуть понятнее!

Кардинал засмеялся:

— Спасибо. А вот один простой человек, выслушав мое объяснение, — я тогда был рядовым священником, — подошел и спросил: правильно ли он меня понял, что Господь — большой и круглый?⁶

Если убрать последнюю часть этой цитаты, связанную с вопросом «простого человека» и призванную, помимо всего прочего, снизить отвлеченно высокий пафос объяснения и вернуть его в рамки фантастического сюжета, то окажется, что слова иерарха, по сути дела, снимают этот конфликт между верой и знанием («знаю», но не «верю»), о котором мы уже говорили.

Имеет ли право писатель-фантаст обращаться с христианским преданием, как с любым другим материалом, фантастически перестраивая (или не перестраивая) его? Если иметь в виду субъективный аспект вопроса, то однозначного ответа на него, конечно, нет (ибо конфликт «веры» и «знания» / «неверия» и «незнания» решается всегда сугубо индивидуально и зависит от полноты / неполноты «веры» и «знания»). Что же касается объективной стороны вопроса, то утвердительный ответ на сформулированный вопрос давно уже дала история русской (и не только русской) литературы, активно использующей христианские представления. Как отмечает В. В. Сдобнов, уже «в литературе XVIII века процесс превращения библейской демонологии из предмета религиозной веры в объект художественного творчества стал очевидным и закономерным» [4, 110].

Думается, с течением исторического времени это будет касаться (и касаться) не только библейской демонологии, но и всей христианской традиции в целом. Однако библейская демонология остается фундаментальной основой. Это особенно важно в мире фэнтези, где обращение к демонологии, как уже говорилось, обусловлено не столько индивидуальными авторскими намерениями, но и законами жанра, нарушить которые писатель-фантаст не может. Поэтому

бес (черт) — популярнейший персонаж произведений, созданных в жанре фэнтези, и его изображение вполне традиционно. В романе Ольги Санечкиной мы видим:

...в кресле сидел классический черт. Со всеми полагающимися атрибутами — рогами, хвостом и копытами. Морда была покрыта шерстью и чем-то смахивала на морду ризеншнауцера. При этом черт был одет в костюмчик в бело-черную полоску, который состоял из бриджей и жилетки. Черт довольно улыбался и помахивал хвостом⁷.

Бес, вполне в соответствии с традицией, похож на собаку — шире — на домашнее животное («Неожиданно черт стал по кошачьи умывать морду. — Между прочим, от слез глаза опухают, а потом рано морщины вокруг глаз появляются»⁸). Однако в таком обычном изображении черта в фэнтези появляется любопытный нюанс — черт вызывает скорее положительные, нежели отрицательные чувства:

Черт «ел очень манерно, с вилок и ножом, регулярно вытирал рот салфеточкой и отпивал чай мелкими глоточками, ставя при этом чашку на блюде без единого звука. Ксения, сама не зная почему, относилась к нему без всяких отрицательных эмоций. Скорее он был для нее, как взрослая собачка, которую она была вынуждена взять к себе в дом. Вроде бы не щенок, вызывающий восторг и любовь. Но все же милое и забавное существо, которое будет жить с тобою рядом»⁹.

Такое отношение, как можно полагать, связано с тем, что в романе О. Санечкиной черт, в отличие от своих многих литературных предшественников, не стремится причинить вред человеку, а сам, напротив, ищет у него помощи, защиты и утешения. Именно за это, а не за получение души, он жаждет служить (и не только служить, но и быть другом) человеку. Такое отношение к демонологическим персонажам (и этих персонажей к человеку) очень часто встречается в «приблизительном христианстве» фэнтези.

Влияние христианской традиции обнаруживается в фэнтези не только на содержательном, но и формально-поэтическом уровне. Вот пример, также связанный с образом черта и его антагониста. В романе известного писателя-фантаста Андрея Белянина «Моя жена — ведьма» молодой петербургский поэт Сергей Александрович Гнедин, главный герой произведения, чьи стихи в сопредельных и параллельных Земле мирах окажутся могущественными магическими формулами, в начале действия, после загадочного исчезновения своей жены, обнаруживает у себя в кухне двух странных незнакомцев. За столом.

...уже сидели двое. Белый и черный. Оба с крылышками, у одного на манер лебединых, у другого — типа нетопыря. На лицо совершенно одинаковые, как близ-

нецы, различались лишь цветом волос и прической. Белый — с роскошными льняными кудрями, художественно спадающими на плечи. Волосы черного гладко зачесаны назад, открывая большие залысины у висков, и перехваченные резинкой на затылке. Оба в длинных одеждах, у одного серебристо-белая парча, у другого «мокрый шелк» иссиня черного цвета. Мне было все равно, я уже во все верил¹⁰.

А чуть позднее герой обнаруживает у одного визитера маленькие рожки на лбу, а у другого нимб. Но перед читателем не просто черт и ангел. Непрошенные гости объясняют:

— Позвольте представиться — Анцифер. Светлый дух, прообраз ангела-хранителя, некая чистая и возвышенная субстанция вашей собственной души. <...>

— Фармазон! — хлопнул меня по плечу второй. — все то же самое с точностью наоборот. Темный я... Все, что есть в вашей душе грязного, низменного и порочного, в моей высокой компетенции¹¹.

И далее на протяжении всего действия Фармазон будет втягивать Сергея во всевозможные авантюрные и просто сомнительные истории, а Анцифер эти истории будет возмущенно комментировать и пытаться помочь герою.

Такое изображение представителей небесной и демонологической сфер вполне традиционно и присутствует уже в древнерусской литературе. Как отмечает В. В. Сдобнов, «бесы расхаживали по Руси, как по своей вотчине, постоянно перевоплощаясь в разные образы, легко приспосабливаясь к переменам в общественном сознании и жизни человека. Создавалось впечатление, что земной мир отдан им на откуп» [4, 70]. Но для того, чтобы это происходило, необходимо было, чтобы в демонологическом образе присутствовало не только «бесовское», но и «человеческое». Собственно, это мы и видим уже в знаменитом «Сказании о путешествии Иоанна Новгородского на бесу в Иерусалим». В нем заклятый крестом бес просит Иоанна никому не рассказывать о путешествии, а святой, пообещав это, все-таки рассказывает. Образ беса и образ святого диаметрально противоположны, но в своем «человеческом» поведении они равны. Когда бес, не по-бесовски, а именно «по-человечески» просит святого никому не рассказывать о своем позоре, а святой нарушает данное слово, что тоже очень «по-человечески», то в этот момент противоположные христианские образы оказываются равны в своем, подчеркнем еще раз, «человеческом» содержании.

Это «человеческое» начало в своем развитии в древнерусской литературе, усложняясь и углубляясь, приводит к тому, что образ беса, оставаясь образом религиозным, оказывается в формально-поэтическом плане символическим (ибо «чистой» психологии литература еще не знает) изображением характера того или иного персонажа. Особенно ярко это представлено в «Повести о Савве Грудцыне». В

образе беса, сопровождающего героя, помимо собственно христианского, а также фольклорного имеется и «человеческий» аспект. Бес — это символически изображенный характер Саввы Грудцына. Как отмечает Д. С. Лихачев, в бытовых повестях XVII в. «представления о судьбе действующего лица неизменно шли рядом с выработкой представлений о его характере» [2, 117]. Так и в фантастическом романе Андрея Белянина бес и ангел есть символически изображенный характер Сергея, главного героя. Совпадают даже частности. В «Повести о Савве Грудцыне» бес, по замечанию Д. С. Лихачева,

...возникает перед Саввой внезапно, как бы вырастает из-под земли тогда, когда Саввой полностью вопреки рассудку овладевает страсть и когда он перестает владеть собой... <...> Бес — порождение его собственного желания [1, 111].

Эти слова ученого можно полностью без натяжки отнести и к Сергею из белянинского романа.

Позднее русская литература найдет другие, собственно психологические способы изображения характера человека. А образы беса и ангела либо останутся сугубо религиозными, либо потеряют в культурных кодах XIX — начала XXI в. религиозное значение и станут полностью или почти светскими (как, например, в сказке Александра Сергеевича Пушкина о попе и балде). Символическое изображение характера в образах беса или ангела, постоянно сопровождающих персонаж, окажется ненужным, изжитым и сохраняется лишь как своеобразная инерция культурного кода (ср. в разговорной речи — «бес меня попутал», «черт меня дернул»).

Но этот архаический, давно уже преодоленный способ символического изображения человеческого характера в современной фантастической литературе вновь оказывается востребованным (причем и бес, и ангел в романе Андрея Белянина сохраняют, как и в древнерусской повести, и свой религиозный смысл, определяющий ряд моментов сюжета), более того, возвращает себе, на новом уровне, связанном с «приблизительным христианством», первоначальную свежесть и выразительность.

Таким образом, авторские вариации христианской традиции в современной фантастике оказываются плодотворным путем и, в известной мере, снимают конфликт «веры» и «вымысла».

Примечания

* Работа выполняется при финансовой поддержке Программы стратегического развития ПетрГУ на 2012—2016 гг. в рамках реализации комплекса мероприятий по развитию научной-исследовательской деятельности.

¹ Олди Г. Л., Валентинов А. Тирмен. М., 2006. С. 255.

² Коваль Я. Магия спецназначения. СПб., 2008. С. 69—70 (Курсив мой. — Е. Н.).

³ Санечкина О. Почему нет в жизни счастья. М., 2007. С. 361.

- ⁴ Толстой. Л. Н. Анна Каренина. Л., 1987. С. 363.
⁵ Дяченко М., Дяченко С. Пандем. М., 2008. С. 274.
⁶ Лукьяненко С. Чистовик. М., 2007. С. 159.
⁷ Санечкина О. Указ. соч. С. 248.
⁸ Там же. С. 249.
⁹ Там же. С. 265.
¹⁰ Белянин А. Моя жена — ведьма. М., 2005. С. 25.
¹¹ Там же. С. 28.

Список литературы

1. Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. 405 с.
2. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. 180 с.
3. Неёлов Е. М. Христианские традиции в русской фантастической литературе XX — начала XXI века // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. С. 379—388.
4. Сдобнов В. В. Русская литературная демонология: этапы развития и творческого осмысления. Тверь, 2004. 315 с.
5. Ченур Е. А. Герой русской фэнтези 1990-х гг.: модусы художественной реализации: Автореф. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010. 22 с.

Evgeniy Mikhaylovich Neyolov

*Doctor of Philology, Professor,
 Department of Russian Literature and Journalism,
 Petrozavodsk State University
 (Petrozavodsk, Russian Federation)*

poetica@post.com

CHRISTIAN TRADITIONS IN 20TH—21ST CENTURY RUSSIAN FANTASY WRITING (ARTICLE 2)

Abstract: The article looks at the various aspects of appropriating the Christian traditions by Russian fantasy writing. We show that the Christian tradition has most significantly revealed itself in the genre of fantasy writing which is in high demand among early 21st century readers. Both the content and the formal poetics of this tradition have been taken into account here. One of the typical fantasy protagonists is a hero yearning for God, which is a familiar staple of Russian literature. By default fantasy deals with demonology, thus becoming closely linked to Christian tradition of the struggle against evil. Demon (or devil) being a popular character in fantasy writing, the forgotten traditions of Old Russian literature get re-actualized in 20th and early 21st century and the demonological image includes both the demonic and the human. We conclude that contemporary fantasy authors develop their own versions of the Christian tradition, removing the conflict between the “faith” and “invention” typical for fantasy writing.

Keywords: Christianity, tradition, fantasy writing, demon

References

1. Likhachev D. S. *Issledovaniya po drevnerusskoy literature* [*The Study of Old Russian Literature*]. Leningrad, Nauka Publ., 1986. 405 p.
2. Likhachev D. S. *Chelovek v literature Drevney Rusi* [*Man in Old Russian Literature*]. Moscow, Nauka Publ., 1970. 180 p.
3. Neyolov E. M. Khristianskie traditsii v russkoy fantasticheskoy literature XX — nachala XXI veka [Christian tradition in Russian science fiction of 20th and early 21th century]. *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*]. Petrozavodsk, Saint-Petersburg, Aleteyya Publ., 2011. Vol. 9: *Evangel'skiy tekst v russkoy literature XVIII—XX vekov: tsitata, reministsentsiya, motiv, syuzet, zhanr* [*The Gospel text in Russian literature of the 18th—20th centuries: Quotation, Reminiscence, Motif, Plot, Genre*]. Issue 6, pp. 379—388.
4. Sdobnov V. V. *Russkaya literaturnaya demonologiya: etapy razvitiya i tvorcheskogo osmysleniya* [*Russian Literary Demonology: the Phases of its Development and Creative Interpretation*]. Tver', Zolotaya bukva Publ., 2004. 315 p.
5. Chepur E. A. *Geroy russkoy fentezi 1990 godov: modusy khudozhestvennoy realizatsii. Avtoref. diss. ... kand. filol. nauk* [*Russian Fantasy Hero of the 1990s: the Modus of Artistic Realization. PhD. Diss. Abstract*]. Magnitogorsk, 2010. 22 p.