АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

О РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

63
П168

ACADEMIA

АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО

О РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Санкт-Петербург
Издательство «Азбука»
2000

УДК 82
ББК 83.3(0)4+83.3(0)5
П 16

Тексты печатаются по изданию:
Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999

Оформление Вадима Пожидаева

Панченко А. М.

П 16 О русской истории и культуре. — СПб.: Азбука, 2000. — 464 с.

ISBN 5-267-00274-7

А. М. Панченко — один из ведущих специалистов по русской истории и литературе «переходного периода» (XVII в.). Его исследования одной из самых бурных эпох в истории дореволюционной истории и культуры — «бунташного» XVII века — стали классическими — это монографии «Русская стихотворная культура XVII века» и «Русская культура в канун Петровских реформ». Работы, представленные в данном сборнике, основаны на широком культурологическом подходе, сочетающем блестящее знание материала эпохи, точность анализа и живой, яркий стиль изложения. А. М. Панченко изучает русскую культуру как живое целое, основанное на «топосах» — ее основополагающих ориентирах. Именно это делает работы ученого необыкновенно важными и актуальными как для академической науки, так и для русского культурного сознания. Книга предназначена для специалистов-филологов и историков, а также для всех, интересующихся историей русской культуры.

© А. М. Панченко, 2000
© А. М. Панченко, составление, 2000
© «Азбука», 2000

ISBN 5-267-00274-7

СОДЕРЖАНИЕ

О книге А. М. Панченко. *Н. Скатов* 7

О РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

РУССКАЯ КУЛЬТУРА В КАНУН ПЕТРОВСКИХ РЕФОРМ

Глава первая. «БУНТАШНЫЙ ВЕК» 13

Глава вторая. ИСТОРИЯ И ВЕЧНОСТЬ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ 55

Глава третья. НА ПУТИ К СЕКУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ . . 79

Глава четвертая. КУЛЬТУРА КАК СОСТЯЗАНИЕ 211

О ТОПИКЕ КУЛЬТУРЫ (вместо заключения) 249

О РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

РАННИЙ ПУШКИН И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ 281

РУССКИЙ ПОЭТ, ИЛИ МИРСКАЯ СВЯТОСТЬ КАК РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА 301

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ДУШИ...

КРАСОТА ПРАВОСЛАВИЯ И КРЕЩЕНИЕ РУСИ 321

ЮРОДИВЫЕ НА РУСИ 337

СКОМОРОХИ И «РЕФОРМА ВЕСЕЛЬЯ» ПЕТРА I 355

БОЯРЫНЯ МОРОЗОВА – СИМВОЛ И ЛИЧНОСТЬ 369
ПЕТР I И ВЕРОТЕРПИМОСТЬ 385
ЛЕСКОВСКИЙ ЛЕВША КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА . 396

МИФОЛОГЕМЫ РУССКОЙ ИСТОРИИ

ЛЕТОПИСНЫЙ РАССКАЗ ОБ АНДРЕЕ ПЕРВОЗВАННОМ И ФЛАГЕЛЛАНТСТВО 403
«ПОТЕМКИНСКИЕ ДЕРЕВНИ» КАК КУЛЬТУРНЫЙ МИФ . . 411
ОСЬМОЕ ЧУДО СВЕТА 426

Библиографическая справка 450
Принятые сокращения 452
Именной указатель 453

О КНИГЕ А. М. ПАНЧЕНКО

Чего нет в этой книге?

В этой книге нет слишком, к сожалению, частой и не всегда чистой филологической болтовни, когда та или иная даже дельная мысль тонет в потоке необязательных словес, действительно могущих посеять сомнение: не пустое ли место так называемые литературоведение и культурология, раз они допускают возможность такого количества общих мест.

С другой стороны, нет в этой книге и ложной — пугающей — глубокомысленности и теоретичности. Хотя и в этом случае обычно сопровождающая такое якобы глубокомыслие терминологическая перегруженность, часто произвольная или даже просто к случаю произведенная, лишь прикрывает те же общие места и скрывает отсутствие мысли.

Что есть в этой книге?

Книга А. М. Панченко содержит работы, во-первых, специальные, потому что они представляют специальное исследование строго определенных проблем, будь то русский стих XVII века или русская культура в эпоху петровских перемен. В то же время они специальны отнюдь не потому, что адресованы узким специалистам. В данном случае специализированность предполагает лишь то, что автор полно, дотошно, исчерпывающе, *специально* изучил проблему, но умеет погрузить в нее

любого читателя, в том числе и совсем не «специализированного».

В книге действительно нет так называемых общих мест, то есть банальностей, не интересных никому, но есть общие мысли, интересные всем.

Вообще, книга насыщена мыслью. Мысль — главное, что наполняет и сопровождает всезнание каждой из избранных проблем. Она предстает то как обобщающий тезис, частная разработка, то как попутное замечание, подчас в придаточном предложении — мимоходом и между прочим. А раз так, то, естественно, автор стремится говорить просто и ясно, такую мысль обозначая, выявляя, к такой работе мысли приобщая.

Все это делает книгу академика А. М. Панченко чтением универсальным: и полезным для изощренного ученого знатока, и поучительным для начинающего филолога, и увлекательным для любого любознательного читателя — книгой для всех, кто хочет знать русскую культуру и способен о ней думать.

Николай Скатов

О РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Русская культура в канун Петровских реформ

Глава первая
«БУНТАШНЫЙ ВЕК»

Духовная культура делится на обиходную и событийную. Событийный ее слой — сочиняемые одна за другой книги, вдруг приобретшие известность авторские имена, неслыханные прежде мелодии и невиданные живописные композиции, только что возведенные постройки и монументы, неожиданные для публики мысли и публичные о них споры. Это учреждаемые и отменяемые празднества, преходящие репутации людей и явлений. Это день ото дня воздвигаемые и день ото дня повергаемые кумиры. Небывалость — вот непременный признак культурного события. Совокупность таких событий — плоть и кровь эволюции, неиссякаемого потока новизны.

Многим из них суждена короткая жизнь. Это поденки, обреченные на скорое забвение. Другие события не подвержены или почти не подвержены старению. В качестве «вечных спутников» они сопровождают поколения, все больше от них отдаляющиеся. Таковы Нестор-летописец и Пушкин, «Слово о полку Игореве», Гоголь, Толстой и Достоевский... То, что некогда было культурным событием, переходит в разряд культурного обихода.

Эта метаморфоза не всегда протекает гладко. Пример — драматические события, сопутствовавшие московскому книгопечатанию эпохи анонимной типографии 1550-х гг. и Ивана Федорова. Интрига, о которой он сам упомянул в послесловии к львовскому Апостолу 1574 г. и которая заставила его продолжить книжное дело на Волыни, видимо, имела и

культурную подоплеку. Такое небывалое для Руси событие, как печатный станок, не могло вызвать всеобщего, немедленного и безоговорочного признания. Дело не в пресловутой рыночной конкуренции писцов и типографов: печатная продукция и тогда, и позднее была дороже рукописной, так что имущественным интересам переписчиков ничто не угрожало. Дело и не в пресловутой «московитской» отсталости: достижения западной цивилизации хотя бы в военном искусстве не встречали отпора и легко усваивались Русью. Но в этом случае техническое новшество затрагивало духовную жизнь и естественным образом породило сложные проблемы.

Иван Федоров выпускал авторитетные, «душеполезные», служебные тексты, которые с точки зрения средневекового человека представляли собою сумму «вечных истин». Механическое тиражирование истин смущало русские умы: разве книги можно печь, как подовые пироги? Конечно, это ремесло, потому что писцу и писателю, равно как золотых дел мастеру, кузнецу, строителю, изографу, роспевщику, потребны образцы. Все вообще люди работают «по образу и подобию», учил на заре славянской письменности Иоанн Экзарх Болгарский. Один Бог творит «хотением», лишь его творчество — «чистаа словеса» [Шестоднев, *л. 2 (пролог)*][1]. Но книжное ремесло — особое ремесло. Рукопись и человека, который ее изготовляет, связывают незримые, но неразрывные узы. Создание книги есть нравственная заслуга, и недаром в этикет писцовой самоуничижительной формулы входит просьба к читателю о поминовении. Созданию книги приличествуют «чистота помысла» и определенные ритуальные приемы, например омовение рук. Все это печатный станок делает нелепым и автоматически упраздняет. Ясно, что книгопечатание воспринималось как резкое нарушение традиции. Неодушевленное устройство оттесняло человека от книги, рвало соединявшие их узы. Требовалось время, чтобы человек смирился с этой новацией, чтобы книгопечатание стало привычкой русской литературы, ее обиходом[2].

[1] Список цитируемой литературы см. на С. 263 и след. — *(Ред.)*

[2] А. С. Демин [Демин, 1981, *45—70*] отметил «недоверие читателей к печатной книге» в 60—80-х гг. XVI в., но отнес его на счет политической оппозиции.

Обиходный слой составляет фундамент слоя событийного. Обиход слагается из «прописей», из принятых каждой социальной и культурной формацией аксиом, трактующих о добре и зле, о жизни и смерти, о прекрасном и безобразном, определяющих поведенческие структуры, нравственные и эстетические запреты и рекомендации. Естественно, что обиходный слой весьма консервативен; он меняется гораздо медленнее, нежели событийный. Обиход трудно описывать, потому что это обиход, который сам себе довлеет и сам собою разумеется. В периоды «спокойного» развития о нем не спорят, носители обихода его как бы не замечают (в отличие от сторонних, воспитанных в иной среде наблюдателей; заметим, что посетившие «Московию» иностранные путешественники и послы, начиная с Николая Поппеля и Сигизмунда Герберштейна, интересуются прежде всего обиходом — религией, нравами, семейным укладом и т. д.). Но в эпохи скачков обиход превращается в событие. И старые, и новые аксиомы становятся предметом обсуждения, предметом отрицания или апологии: на переломе культура всегда испытывает потребность в самопознании и занимается им.

Такой скачок Россия пережила при Петре I. До сих пор его грандиозная фигура словно бы застит историкам глаза, мешает рассмотреть тех его предшественников, кто начал готовить и проводить реформу обиходной культуры. «Обман зрения» воплощается, в частности, в противопоставлении динамичного Петра его «тишайшему» отцу. Между тем царь Алексей Михайлович вовсе не был «тишайшим» — ни по натуре, ни по делам. Думать иначе — значит, как говорил Лейбниц, «принимать солому слов за зерно вещей».

Если второй монарх из дома Романовых и обнаруживал некую «тихость», то лишь в первые годы царствования, когда он был юн и находился под влиянием своего духовника Стефана Вонифатьева: «Добро было при протопопе Стефане, яко все быша тихо и немятежно» [Аввакум, *186*]. Взяв бразды правления в свои руки, царь Алексей, напротив, сделал ставку на динамизм. При нем, как показал А. С. Демин, на передний план выдвигается новый тип государственного деятеля — легкого на подъем, работающего

не покладая рук [Демин, 1977, *99—117*][1]. Царь требовал быстроты в мыслях и в поступках, требовал служить «не замотчав», без устали, и его сподвижники соответствовали этому требованию. «То мне и радость, штобы больши службы», — писал А. Л. Ордин-Нащокин. Вспоминая «работы свои непрестанныя», боярин А. С. Матвеев заметил: «А прежде сего никогда... не бывало». Традиционалисты тоже зафиксировали эту новацию, изображая враждебный им мир как мир стремительно меняющийся, находящийся в состоянии конвульсивной перестройки. Патриарх Никон для них — «борзой кобель» и «рыскучий зверь»[2]. Что до царя, то он, по отзыву Аввакума, «накудесил много, горюн, в жизни сей, яко козел скача по холмам, ветр гоня, облетая по аеру, яко пернат» [Аввакум, *158*].

Разумеется, было бы наивно думать, что до А. Л. Ордина-Нащокина все русские администраторы, дипломаты и полководцы были похожи на Фабия Кунктатора. Например, в знаменитом сражении 1572 г. у Молодей, где русское войско разгромило орды крымского хана, воеводы князь М. И. Воротынский и особенно князь Д. И. Хворостинин выказали поразительную «борзость». В поворотные моменты истории Русь умела действовать решительно и без промедления. Что касается повседневного обихода, то и здесь испокон веку восхвалялись «делатели» и осуждались «ленивые, и сонливые, и невстанливые». У ленивого «раны... по плещам лежат и унынье... на главе его, а посмех на бороде, а помаз на устех, а оскомина на зубех, на чюжое добро смотриши — горесть на языце, а полынь в гортани, сухота в печенех, а во чреве воркота... Недостатки у него в дому седят, а убожье в калите у него гнездо свило, тоска в пазухе... А тот человек лежнивой и сонливой в дому не господин, а жене не муж, а детем не отец, а по улицам люди его не знают... Аще бы пеклся Бог ленивыми, то былью повелел бы жито растити, а лесу всякий овощ» [Измарагд, *л. 87—87 об. (2-й пагинации)*]. И все-таки А. С. Матвеев имел все основания считать стиль поведения своего времени «небывалым». В чем тут дело?

[1] По этой книге даются выдержки из писем А. Л. Ордина-Нащокина и А. С. Матвеева.

[2] См. «Стих о Никоне» [Малышев, 1965а, *198*].

Дело в том, что динамизм не был и не мог быть идеалом православного средневековья. Поскольку живший в сфере религиозного сознания человек мерил свои помышления и труды мерою христианской нравственности, постольку он старался избежать суеты, ценил «тихость, покойность, плавную красоту людей и событий» [Демин, 1977, *87*]. Всякое его деяние ложилось на чаши небесных весов. Воздаяние считалось неотвратимым, поэтому нельзя было жить «с тяжким и зверообразным рвением», нельзя было спешить, следовало «семь раз отмерить». Пастыри учили древнерусского человека жить «косня и ожидая», восхваляли косность даже на государственной службе: «Убо к земному царю аще кто приходит прежде и пребывает стоя или седя у полаты всегда, ожидая царева происхождения, и коснит, и медлит всегда, и тако творяй любим бывает царем» [Иосиф Волоцкий, 1959, *298*]. «Косность» была равновелика церковному идеалу благообразия, благолепия и благочиния. Это слово приобрело пейоративный оттенок не раньше середины XVII в., когда стало цениться новое, то, чего не бывало прежде, когда поколебался идеал созерцательного, привыкшего «крепкую думу думати» человека, вытесняемого человеком деятельным.

Но почему все же царь Алексей Михайлович остался в исторической памяти «тишайшим», т. е. смиренным и кротким? Как сложился этот культурный миф? Его истоки — в старинной формуле «тишина и покой», которая символизировала благоустроенное и благоденствующее государство. Соответствующая фразеология обильно представлена в Хронографе 1617 г. и в более поздних его редакциях[1]. О правлении Федора Ивановича здесь сказано: «Тогда во всем царствии его благочестие крепце соблюдашеся и все Православное Християньство без мятежа и в тишине пребываше» (с. 186). В «чаше государевой» (это особый словесно-музыкальный жанр) времен Бориса Годунова содержится моление «о мире и тишине» (с. 217), о «покое и тишине и благоденстве» (с. 218). С помощью той же формулы прельщал народ в своих грамотах Гришка Отрепьев («И все

[1] Цитаты даются по кн.: Попов. Номера страниц указываются в тексте в скобках.

Православное Християнство в тишине и в покои и в благоденственном житии учинити хотим», с. 231), хотя и он, и Тушинский вор — это «развратники тишины» (с. 197), а приверженцы их — «мятежники тишины» (с. 198). Естественно, что избрание на престол Михаила Романова изображается как «сладостныя тишины свободный день» (с. 204).

Все это — как бы экспозиция к следующему фрагменту: по смерти Михаила Мономахову шапку надел «благородный сын его, благочестивейший, тишайший, самодержавнейший великий Государь, Царь и Великий Князь Алексей Михайлович, всея Великия и Малыя и Белыя России самодержец. Тогда убо под ево высокодержавною рукою во всем царствии его благочестие крепко соблюдашеся, и все Православное Християнство безмятежно тишиною светлюща, и друг со другом радостно ликующе» (с. 210).

Итак, в государственной фразеологии «мятеж» регулярно противопоставляется «тишине». Из этого следует, что «тишайший» монарх — это «обладатель тишины», царь, который умеет поддержать порядок. Слово «тишайший» — титулярный элемент (хотя в официальный титул оно так и не вошло). Именно в титулярном смысле употребляет его Аввакум: «И царя тово враг Божий (патриарх Никон. — *А. П.*) омрачил, да к тому величает, льстя, на переносе: „благочестивейшаго, тишайшаго, самодержавнейшаго государя нашего, такова-сякова, великаго, — больше всех святых от века! — да помянет Господь Бог во Царствии Своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веков"... А царь-ет, петь, в те поры чается и мнится, бутто и впрямь таков, святее его нет! А где пуще гордости той!.. Прежде во православной церкви на переносе не так бывало, но ко всему лицу мирскому глагола дьякон и священник: „всех вас да помянет Господь Бог во Царствии Своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веком"; а до царя дошед, глаголет: „да помянет Господь Бог благородие твое во Царствии Своем"; а к патриарху пришед: „да помянет Господь Бог святительство твое во Царствии Своем". А не в лице говорили имянем его, посылая во Царство Небесное: буде он и грешен, ино род его царев православен, а в роду и святой обрящется. Тако и патриарх, аще и согрешит нечто, яко человек, но святительство непорочно. А ныне

у них все накось да поперег; жива человека в лице святым называй: коли не пропадет. В Помяннике напечатано сице: „помолимся о державном святом государе царе". Вот, как не беда человеку!» [Аввакум, *154*].

Эта инвектива из «Книги толкований» чрезвычайно важна для истории и культурологии «тишайшего» царя. Во-первых, Аввакум удостоверяет, что такое титулование появилось лишь при Никоне. Конечно, можно сомневаться, что Аввакуму довелось слышать его между июлем 1652 г. (поставление Никона в патриархи) и сентябрем 1653 г. (арест Аввакума). Видимо, Аввакум в «Книге толкований» передает впечатления 1664 г., когда он вернулся в Москву из сибирской ссылки. Во-вторых, новое титулование связано с церковной службой (перенос — это большой выход, когда Святые Дары переносятся с жертвенника на престол). В-третьих, слово «тишайший» толкуется как узурпация святительских прав, как претензия монарха на сакральное, архипастырское достоинство. Иначе говоря, это новый и небывалый, кощунственный титул — в сущности, не столько никонианский, сколько антиникониан-ский: Никон исповедовал принцип «священство выше царства», пытался подчинить государство Церкви, а нарисованная Аввакумом картина этот принцип недвусмысленно отрицает — в пользу абсолютизма. Впрочем, именно такой и была реальная ситуация 60-х гг., когда царь распоряжался Церковью как своей вотчиной.

В последнее десятилетие жизни Алексея Михайловича слово «тишайший» получило права гражданства в придворной поэзии. Симеон Полоцкий часто включает его в заглавия своих «приветств» (ср., например, «приветства» в день именин и по случаю переезда государя в Коломенский дворец, см.: [Русская старопечатная литература, *283*] — описание «Рифмологиона», выполненное В. П. Гребенюком). Есть оно и в надписании траурного «гласа последнего ко Господу Богу святопочившаго о Господе благочестивейшаго, тишайшаго, пресветлейшаго Государя Царя и Великаго Князя Алексия Михайловича». Коль скоро это титулярный элемент, имеющий отношение не к лицу, а к сану, не к характеру монарха, а к его власти, то он естественным образом должен был наследоваться преемниками первого «тишайшего». Так и было.

18 июня 1676 г., в день венчания на царство, «тишайшим» стал Федор Алексеевич, и Симеон Полоцкий поднес ему, «нововоцарившемуся благочестивейшему, тишайшему, пресветлейшему Великому Государю» [Симеон Полоцкий, *108*] удостоверяющую это «Гусль доброгласную», стихотворную «книжицу» в жанре proseucticon (этот жанр предусматривал моления об успехах адресата — здесь они воплощены в цикле «благих желаний» патриарха, членов царской семьи, освященного собора, боярской думы и т. д., вплоть до «всех православных христиан»). Еще в бытность Федора царевичем Симеон Полоцкий не раз посвящал стихи этому любимому своему ученику, но «тишайшим» его никогда не называл. Прошло шесть лет, и Федор умер. До 1696 г. в России было два царя и два «тишайших», единокровные братья Иван и Петр Алексеевичи, а потом в течение тридцати лет один Петр. При нем Московская Русь превратилась в петербургскую, императорскую Россию. Соответственно реформировался и монарший титул (см. об этом в третьей главе), но эпитет «тишайший» время от времени использовался и применительно к Петру.

В 1701 г. одним из профессоров Славяно-греко-латинской академии был составлен «Букварь, рекше Сократ учения христианскаго» (в заглавии очевидно влияние барочно-католической концепции, согласно которой Аристотель, Сократ, Сенека были как бы стихийными христианами, animae naturaliter christianae; Сократа даже уподобляли Христу: оба умерли мученической смертью за провозглашенную ими «правду о Боге») [см.: Domański, *184*]. Автор «Букваря», чудовский монах Иов, трудился «на славу безсмертную и похвалу того преславную и пресветлую, в пресветлом благочестии пресветло сияющаго, пресветлейшаго, преславнейшаго, благочестивейшаго и православнейшаго, яснейшетишайшаго и державнейшаго... Петра Алексиевича»[1]. Иова то ли уже лишили, то ли собирались лишить руководства Академией — отсюда чрезмерный сервилизм посвящения и угодливо-тяжеловесное прилагательное «яснейшетишайший» [см.: Панченко, 1965, *65, примеч. 1*]. Просто «тишайшим» Петр назван в надписании «Риторической руки»

[1] ИРЛИ. Древлехранилище. Пинежское собр. № 113. Л. 608.

Стефана Яворского — точнее, в русском ее выборочном переводе, который принадлежит перу Федора Поликарпова [Стефан Яворский].

Он же в «Лексиконе треязычном» перевел «тишайший» как serenissimus, а искусственное существительное «тишайшество» как serenitas [Федор Поликарпов, *л. 128 об.*][1]. Оба латинских слова употреблялись в титуле римских императоров. Этот факт окончательно дезавуирует культурный миф о том, что царь Алексей заслужил у современников репутацию кроткого и смиренного. Они, напротив, видели в нем реформатора — и справедливо, потому что при его активном участии во второй половине XVII в. в обиходной культуре произошли коренные и необратимые перемены. Традиционалисты воспринимали царя Алексея и его сподвижников как «прелагатаев», которые «отеческое откиня... странное (иностранное. — *А. П.*) богоборство возлюбиша, извратишася». Такими словами Аввакум подвел итог его тридцатилетнему царствованию [Аввакум, *206*]. Если убрать оценочный момент и переменить модальность этой фразы, нельзя не признать, что Аввакум имел право писать об эпохальном перевороте.

XVII век недаром вошел в историю как «бунташный век». Он начался Смутой — первой в России гражданской войной. Он окончился стрелецким восстанием: в июне 1698 г., когда Петр I был в заграничном путешествии, четыре стрелецких полка, несших пограничную службу, двинулись из Торопецкого уезда на Москву. Стрельцы хотели поднять московский посад, перебить бояр, разорить Немецкую слободу и вручить власть царевне Софье или какому-нибудь другому «доброму» государю. Под стенами Новоиерусалимского монастыря на Истре регулярное войско генерала Гордона наголову разгромило восставших. Между Смутой начала века и 1698 г. было несколько крупных народных волнений и десятки малых мятежей: таковы «замятни» 1648—1650 гг. в Москве,

[1] В латинском и «словенолатинском» словарях Епифания Славинецкого и Арсения Сатановского, которые были созданы незадолго до появления слова «тишайший» в неофициальном царском титуле, serenus и serenitas истолкованы лишь в прямом значении — «ясный, ясность, погода, вёдро» [Лексикони..., *369, 432, 540*].

Новгороде и Пскове, когда «всколыбалася чернь на бояр», таков «медный бунт» 1662 г., крестьянская война под предводительством Степана Разина, возмущение Соловецкого монастыря в 1668—1676 гг., такова знаменитая «Хованщина» 1682 г., когда стрельцы, переименовавшие себя в «надворную пехоту», целое лето правили Москвой.

Смута воочию показала, что «тишина и покой» канули в вечность. Русь переживала тяжелейший кризис — династический, государственный, социальный. Рушились средневековые авторитеты, и прежде всего авторитет власти. Процессы по «слову и делу» содержат на этот счет весьма красноречивые свидетельства [Новомбергский][1]. О царе говорят такие речи, что сыщики их в «отписку писать не смеют» (с. 373), — это речи «матерны и с государевым именем» (с. 374). Выберем наудачу несколько дел времен царя Михаила Федоровича о «невежливых» и «воровских непригожих словах» (с. 393—394).

На масленой неделе 1622 г. коломенский кабацкий откупщик Михаил Колодкин бранил цареву мать, «государыню-иноку» Марфу Ивановну: «Какая де она государыня!» (с. 425). В сентябре того же года в Москве один пушкарь на пиру так отозвался о царевом отце Филарете Никитиче, который фактически правил Россией: «Патриарх сам ворует и ворам спущает» (с. 421—422). Ругательски ругал князей, бояр, патриарха некий тюремный сиделец (Шацк, 1624 г.): «Много де на свете патриархов» (с. 432). Сам царь тоже подвергается нападкам. Ростовский кирпичник Любим Богданов сын Репкин в марте 1626 г. заявил, «что де он, Любимка, в Ростове не боится никого, да и на Москве де он государю укажет» (с. 439). Служивший в одной из церквей Переяславля Рязанского поп Федор подал в июне 1637 г. донос на кабацкого чумака Ивашку. «Чумак де Ивашко молыл такое слово: „Ныне де государь царь на Москве, а и он де бывал наш брат мужичий сын, полно де, ныне Бог его возвысил“» (с. 468—469). В Осташкове в апреле 1638 г. поссорились патриархов крестьянин медведчик Родя и приезжий торговый че-

[1] Цитаты даются по этому изданию; страницы указываются в тексте в скобках.

ловек романовец Петруша. Родя (он с медведем увеселял публику в кабаке) проявил себя вполне лояльным: «Дай бы, государь здрав был на многия лета». Здравица вызвала резкую реакцию Петруши: «Яз де тебе в гузно боду и с государевым именем» (с. 410).

Ситуация ясна и комментариев не требует. Это повсеместное брожение, всегдашняя готовность к оскорблению величества, считавшемуся одним из самых тяжких преступлений. Но чтобы понять смысл и меру перемен в отношении к власти вообще и к царю в частности, надлежит «бунташное» время сопоставить с временем Ивана Грозного, когда создавалась русская концепция царской власти, когда ее авторитет казался незыблемым и неприкосновенным (подробнее см.: Панченко, Успенский, 1983, *61 и след.*).

XVI век можно назвать веком русского одиночества. Средневековая Русь не страдала болезнью национальной замкнутости и национальной исключительности. Древнерусская культура не пребывала в изоляции. «В пределах до XVII в. мы можем говорить об обратном — об отсутствии в ней четких национальных границ. Мы можем с полным основанием говорить о частичной общности развития литератур восточных и южных славян. Существовали единая литература, единая письменность и единый литературный (церковнославянский) язык у восточных славян (русских, украинцев и белорусов), у болгар, у сербов, у румын. Основной фонд церковнолитературных памятников был общим» [Лихачев, 1979, *6*]. Иначе говоря, в средние века существовала «культура-посредница» (ибо общими были также иконопись, музыка, церковный обряд), обслуживавшая тот круг, который Р. Пиккио назвал Slavia orthodoxa [Picchio, *7—13*]. Но в XVI в. положение резко изменилось. Пала Византия, Балканы стали провинцией Османской империи. Из православных держав только Русь и Грузия сохранили независимость.

О русском одиночестве шла речь в заключении 1-й редакции Хронографа: Господь «не до конца положи во отчаяние благочестивая царства, аще и предаст неверным, — не мидуя их, но нашего согрешения отмщая и обращая нас на покаяние, и сего ради остави нам семена, да не будем яко же Содом и не уподобимся Гомору. Сие же семя искру скры в пепеле во тме неверных властей. <...> Православнии...

надежду имеют, яко по довольнем наказании нашего согрешениа паки всесильный Господь и погребеную яко в пепеле искру благочестия во тме злочестивых властей возжет зело... и паки поставит благочестие и царя православныя. Сия убо вся благочестивая царствия, Греческое и Сербское, Басанское и Арбаназское и инии мнози грех ради наших Божиим попущением безбожнии турци поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть. Наша же Российская земля, Божиею милостию и молитвами Пречистыя Богородица и всех святых чудотворец, растет и младеет и возвышается. Ей же, Христе милостивый, даждь расти и младети и разширятися до скончания века» [Попов, *86—87*].

Это написано на рубеже XV и XVI вв. [см. Творогов, 1975, *32, 205 и след.*]. Здесь нет отчаяния, — напротив, здесь есть надежда. Но автор этого рассуждения превосходно понимает, что культурное одиночество порождает сложнейшие умозрительные и практические проблемы. Русь «растет и младеет и возвышается», но теперь ей не опереться на единокровных и единоверных братьев. Ей приходится самой определять свой путь; ей приходится учиться. Именно поэтому XVI век, при очевидном стремлении официальной культуры к единообразию, — это век споров, полемики, публицистики, затрагивающих прежде всего идею и практику монаршей власти.

Острота этой проблемы зависела от того, что княжеская, удельная Русь только-только стала абсолютистским Московским царством, а Иван Грозный — первым венчанным, т. е. законным, царем. (Раньше титул царя применялся на Руси к двум государям — к византийскому императору и к хану Золотой Орды. В XVI в. царями называются и преемники последнего — хан казанский, хан астраханский, хан крымский. Турецкий султан, узурпатор власти василевса и его фактический наследник, тоже как бы имеет право на этот титул, — соответственно Иван Пересветов в своих сочинениях пишет о турецком царе Магмете.) Новоявленному московскому царю естественно было обращать взор к Царьграду, сообразовываться с византийскими политическими концепциями.

Из них Русь переняла религиозную трактовку монарших прерогатив [см. Вальденберг]. Публицисты разных на-

правлений были согласны в том, что Бог — это «Царь Небесный», а царь — «земной бог». Эта мысль имела широкое распространение в XVI в., что подтверждается наблюдениями иностранных путешественников. П. Одерборн в памфлете на Грозного (1585 г.) заметил, что при жизни царь — земной бог, император и папа для своих подданных [Oderborn, *f. d. 3*]. Еще в 1612 г., в разгар Смуты, Исаак Масса писал, что московиты считают царя «почти земным богом» [цит. по: Алексеев, 1932, *252*]. Напомним, что нечто подобное писал Грозному опричник Васюк Грязной: «Ты, государь, аки Бог, и мала и велика чинишь» [цит. по: Садиков, *75*]. Это, конечно, слова пустого бахвала, застольного шута, человека «исторического» в ноздревском смысле. Но они тем более показательны: значит, мысль о «земном боге» стала расхожей, перешла в общее пользование.

Из одной посылки делались различные выводы, иногда диаметрально противоположные. Иосиф Волоцкий, утверждавший, что монарх «властию подобен есть высшему Богу», сделал тем не менее весьма важную оговорку: «Аще ли же есть царь, над человеки царьствуя, над собою имать царствующа скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу,— таковый царь не Божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель» [Иосиф Волоцкий, 1857, *324—325*]. Этот тезис, различающий царя и тирана, как бы предвосхищает теории «монархомахов» второй половины XVI в.— Юния Брута, Буханана, Марианы, которые выдвинули сходную формулу (rex imago Dei, tyrannus diaboli). Максим Грек, изложивший идею подобия царя «Небесному Владыке» в послании к молодому Ивану IV [Максим Грек, *346—348*], имел в виду подобие Христу, поскольку писал о таких обязательных для монарха добродетелях, как правда, целомудрие, кротость, и поскольку в самодержце видел человека, который в силах «сам себя держать», обуздать страсти и греховные поползновения [см. Вальденберг, *264*]. Что до Ивана Грозного, он отдал предпочтение первому лицу христианской Троицы — Богу-Отцу Саваофу, Богу грозному и карающему. Саваоф — это неумолимый Закон, и на земле его воплощает государь.

Одновременно с Богом образцом для царя может служить и Михаил Архангел. Это не только московская традиция (еще Иван Калита выстроил в Кремле первый Архангельский каменный собор; существующий доныне Архангельский собор — усыпальница великих князей и царей, в том числе самого Ивана IV). Это и традиция вселенская: «Моисею предстатель бысть Михаил Архаггел, Иисусу Навгину и всему Израилю; та же во благочестие новей благодати первому христианскому царю, Константину, невидимо предстатель Михаил Арха[н]гел пред полком хождаше и вся враги его побеждаше, и оттоле даже и доныне всем благочестивым царем пособствует» [Переписка Грозного, *36*]. Эрудиция Грозного в данном случае безупречна. Михаил (имя его значит «кто, яко Бог») — это своего рода заместитель Бога и его двойник, это воитель и архистратиг, великий князь небесных сил и державный Царственный ангел, «ангел истории» [см. Lueken].

Эти функции приписывались ему и в западном Христианстве [см. Добиаш-Рождественская]. В каролингскую эпоху он воспринимался как патрон императоров — и Карла Великого, и в особенности Оттона III. В облике европейского рыцаря он представал в видениях Жанне д'Арк, с его именем она сражалась с англичанами. Когда во Франции восторжествовала королевская власть, Людовик XI учредил орден св. Михаила. Позднее в Испании был орден «Михаилова крыла».

В связи с этим понятно, почему Иван Грозный (под псевдонимом Парфений Уродивый) сочинил обращенный к Михаилу Архистратигу «Канон Ангелу Грозному Воеводе» [см. Лихачев, 1972, *10—27*]. Образ небесного патрона укреплял Ивана IV в убеждении, что главная обязанность монарха — карать зло, поражать подобно грозе. В восточнохристианских легендах (перешедших и на латинский Запад) о приближении св. Михаила часто возвещает удар грома. «Светлое и мрачное чередуется в нем. В нем надежда и угроза. С ним опасно шутить, его нельзя безнаказанно увидеть. С другими святыми легче иметь дело. Его можно ждать в виде пожара с неба, урагана с гор, в виде водяного столба в море. <...> Он почти на границе добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен; иногда

он бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный Бог и святой Сатана. Его больше боятся и чтут, чем любят. Элемент добродушия почти отсутствует в его легенде» [Добиаш-Рождественская, *392*]. Эта характеристика, если закрыть глаза на трансцендентные мотивы, вполне приложима к царю Ивану, прилежному ученику небесного наставника.

Так Грозный «сам для себя стал святыней и в помыслах своих создал целое богословие политического самообожания в виде ученой теории своей царской власти» [Ключевский, *196*]. Его доктрина — последняя вспышка средневекового религиозного сознания, тот конечный логический вывод, который мог быть сделан чисто спекулятивным путем. Эту доктрину отвергли не только люди типа Курбского, ее отвергло русское общественное мнение. Очень скоро претензия монарха на духовную исключительность, на будто бы только ему надлежащее «богоподобие» была оспорена. Им обладает каждый человек, независимо от положения на лестнице социальной иерархии. Эта мысль подчеркнута в Азбуковнике XVI в.: «Мы, верующеи... наречемся христиане, сиречь царско и иерейско наречение приахом... О христиане, непотщитеся звание свое небрежно сохранити, царя бо, иерея и язык свят сотвори тя Бог... Христианин бо толкуется царско и иерейско священие» [цит. по: Ковтун, *309—310*]. Азбуковник принадлежит к энциклопедическому жанру. Как правило, «средняя» энциклопедия фиксирует и провозглашает обиходную, «среднюю» точку зрения, которая в момент создания энциклопедии принимается за истинную. Конечно, идея Азбуковника не нова — она высказана в «Апостоле», в 1-м послании Петра, где христиане названы избранным родом, «царственным священством». Но в русских условиях конца XVI в. эта идея из разряда богословского умозрения перешла в разряд политически-актуальной публицистики.

А. К. Толстой писал о Грозном, что «он хотел стоять над порабощенной землею один, *аки дуб во чистом поле*» [Толстой, *488*]. Земля рассудила, что это ей не подходит, и гордыне монаршего «богоподобия» противопоставила бунт меньшой братии и гражданскую войну. Концепции Грозного она противопоставила народную концепцию самозванства.

Мне уже приходилось писать, что самозванство — это народная оболочка бунта [Панченко, 1979б, *80 и след.*; ИРЛ, *292*]. Почти всякий бунт XVII в. имел своего самозванца. Только в Смуте их участвовало до полутора десятков: кроме Гришки Отрепьева, «второлживый» Тушинский вор, «царевич» Петр, Иван-Август, Клементий, Савелий, Василий, Ерофей, Гаврила, Мартын, Лаврентий и др., выдававшие себя за сыновей и внуков Грозного. На знамени Болотникова было начертано имя «истинного царя Димитрия Ивановича». Когда разинцы двигались по Волге в центральные уезды России, то среди их челнов плыли две барки, одна черная, другая красная. Цвет имел символическое значение: Разин распускал слухи, будто заодно с ним опальный патриарх Никон (на черной, монашеской, барке) и гонимый царевич Алексей Алексеевич, в действительности уже покойный (красный цвет, пурпур и багрец — знак царской власти). По крайней мере на одной из этих барок, красной, был поддельный хозяин.

Предоставляем слово очевидцу казни Степана Разина: «Везли ево... по Тверской улице на телеге, зделаном рундуке, стоячи, распетлен накрест, окована (так!) руки и ноги, а над главою ево была против лица ево повешена петля. А подле ево к тому же рундуку брат по левую сторону прикован... ево Фролко Разин, а по другую сторону самозванец-царевичь, который назывался царевичим (так!) Алексеем Алексеевичем. И бежали у рундука скованы пеши» [Тихомиров, *446*].

Показательно, что в отличие от Западной Европы русские источники до начала XVII в. не знают ни одного самозванца, хотя в историческом бытии ситуации, «предрасполагавшие» к самозванству, возникали многократно[1]. Таковы и феодальная война XV в., когда боролись две линии потомков Дмитрия Донского, и схватка за престол между внуком и сыном Ивана III еще при жизни последнего, и в особенности конец царствования Грозного, когда от руки отца погиб царевич Иван Иванович. Между тем ни в одной из этих ситуаций самозванец не появился. Вне русских пре-

[1] О стереотипе самозванства, о связи его с легендами о «возвращающемся избавителе» см.: Чистов, *24–236*.

делов самозванство — довольно редкое и спорадическое, но, так сказать, «равномерное» явление (вспомним мага Гаумату, Лженерона, Лжеагриппу, Лжежанну д'Арк, наконец, Лжелюдовика XVII). На Руси же оно ограничено четкими хронологическими рамками — от начала XVII в. до крестьянской реформы 1861 г., от Лжедмитрия до Лжеконстантина (функция «избавителя» приписывалась сначала Константину Павловичу, а потом и Константину Николаевичу, который считался самым либеральным из великих князей). Русское самозванство возникло тогда, когда поколебалось относительное единство средневековой идеологии. Низы пришли к мысли о соперничестве с властью, хотя в той же монархической оболочке. Заметим, что соперники происходили из разных сословий. Лжедмитрий I был постригшимся в монахи, а затем расстригшимся дворянином (Отрепьевы — галицкие «дети боярские»). В царевиче Петре современники опознавали холопа, а в Тушинском воре — поповича (он досконально знал церковную службу).

Было два типа самозванцев. Первый воплощен в Лжедмитрии и Тимофее Акундинове, московском подьячем, который в середине XVII в. бежал за рубеж и объявил себя потомком Василия Шуйского. Недаром оба они (и вместе с Разиным) попали в «Чин Православия» и предавались анафеме в первую неделю Великого поста. Это тип нарушителя канонов. Лжедмитрий I не довольствовался царским титулом и подписывался «in perator» — в два слова и через *n*, что само по себе устраняет сомнения в его великорусском происхождении. Он демонстративно нарушал царский и православный этикет, т. е. вел себя как реформатор, а со старозаветной московской точки зрения как вероотступник, еретик, чернокнижник и колдун.

Сразу после его гибели, в конце мая или в начале июня 1606 г., была написана «Повесть како отомсти Всевидящее Око Христос Борису Годунову пролитие неповинные крови новаго Своего страстотерпца благовернаго царевича Дмитрея Углечскаго» [цит по: Буганов, Корецкий, Станиславский, *241–254*]. В ней специально отмечено неправославное поведение узурпатора: «И женился той окаянный законопреступник месяца майя во 8 день, в четверток, в праздник святого апостола и евангелиста Иоанна Бого-

слова, против пятка и против памяти чюдотворца Николы. <...> И начат суботствовати по-римски... а в среду и в пяток млеко и телчья мясо и прочая нечистоты ясти». Значит, Лжедмитрий не посчитался с церковным запретом совершать браки накануне среды и пятницы, не соблюдал постных дней и ел телятину, которая в Древней Руси считалась нечистой пищей. Он был «угодник сатаны». «И бысть окоянный он богоборец лежа на торжищи даже до трею дней, всякому на сквернавый его труп зряще. <...> И по трею днех извержен бысть окоянный из внешнего града на лице поля. <...> Егда же лежащу ему на поли, мнози человецы слышаху в полунощное время, даже до куроглашения, над окоянным его трупом великий клич бысть и плищ, и бубны, и свирели, и прочая бесовская игралища: радует бо ся сатана о пришествии его, угодника своего».

Роли нарушителя канонов Лжедмитрий обучился в Польше, которая в первые годы XVII в. была прибежищем для европейских авантюристов, мечтавших о какой-нибудь короне или хотя бы о предводительстве в крупном мятеже. Там подвизались и самозванцы — среди прочих «сын» Стефана Батория, которого магнаты содержали для устрашения Сигизмунда III Вазы. Одному из этих вельмож, краковскому воеводе Миколаю Зебжидовскому, который самолично устроил тайное перекрещивание Лжедмитрия в католичество, принадлежит ставшая хрестоматийной фраза: «Король выгнал меня из Вавеля, а я выгоню его из Польши!» По ментальности она напоминает ту предсмертную угрозу и похвальбу Лжедмитрия, которую услышала ворвавшаяся в Кремль толпа: «Я вам не Борис буду!» Русский по рождению и воспитанию, Лжедмитрий был в сущности европейским авантюристом и европейским самозванцем. Не случайно он завел при московском дворе польские порядки, за обедом слушал музыку и пение, учредил должности на польский манер (князь М. В. Скопин-Шуйский, например, получил звание «великого мечника»). Конфессиональная пестрота этого двора, где около года уживались православные, католики и ариане, была миниатюрной копией конфессиональной ситуации в Речи Посполитой. Напомним, что в ней существовала сильная

партия, которая всерьез подумывала о том, чтобы сделать Лжедмитрия своим выборным королем.

Второй и самый распространенный тип самозванца — это тип народного, точнее, крестьянского «царя-батюшки». Сценарий его поведения определяется наряду с легендой о «возвращающемся избавителе» исконно русской концепцией «истинного царя» [см. Успенский, 1982б, *201—235*]. Он избран Богом и снабжен особыми благодатными отметинами, пресловутыми «царскими знаками» на теле — крестом или геральдическим орлом и т. п. Он неуязвим. Согласно показаниям одного из сподвижников, Пугачев «всегда был сам напереди, нимало не опасаясь стрельбы ни из пушек, ни из ружей. А как некоторыя из ево доброжелателей уговаривали ево иногда, чтоб он поберег свой живот, то он на то говаривал: „Пушка-де царя не убьет! Где-де ето видано, чтоб пушка царя убила?“» [цит. по: Овчинников, 1981, *78* — из протокола допроса Тимофея Мясникова: РГАДА. Ф. 6. Д. 506. Л. 113 об.]. Отсюда — наивная вера в чудесное спасение «царя-батюшки» от любых опасностей и злодейских покушений, которая позволяла многим людям на протяжении длительного времени выступать под одним царским именем. Больше всех, наверно, было «Димитриев Ивановичей», и это имя сохраняло актуальность дольше всего. В 1622 г. один крестьянин говорил о том, что царю Михаилу Федоровичу нельзя жениться, ибо жив еще царь Димитрий; несколькими месяцами раньше в Лебедяни наказывали батогами некоего казака Василия Мотору, и он взывал к стрелецкому и казачьему голове: «Пощади де для... государя царя Дмитрия»; в декабре 1630 г. провозгласил за него здравицу «кабацкий ярыжка Петрик Дехтярев» (дело было в Муроме) [Новомбергский, *19—22, 66—69, 289—290*; ср.: Чистов, *68—69*].

Нарушение стереотипа подрывало веру в подлинность нарушителя. Известно, что женитьба Пугачева на казачке Устинье Кузнецовой вызвала брожение в его войске. «Тогда все старики о сем задумались, да и все войско тем были недовольны, что он на сие поступил. И тогда навела на некоторых сия его женитьба сумнение такое, что государи на простых никогда не женятся, а всегда берут за себя из иных государств царскую или королевскую дочь.

Так, по примеру сему, и ему бы надобно было, по завладении уже государством, такую же взять. <...> И так с самого сего времяни пропала у них и охота ревностно и усердно ему служить, и у всех так, как руки опустились, и заключали, что со временем из сего выдет что-нибудь худое, а хорошего не будет» [Овчинников, 1981, *69—70*]. Возможно, здесь уже учтена практика династических браков, принятая с поколения детей Ивана и Петра Алексеевичей. Но войско роптало и потому, что Пугачев женился от живой жены (императрицы Екатерины).

Известный больше всего по Пугачеву второй и поистине классический тип самозванства был осмеян официальной историографией. Почин принадлежит Екатерине II, которая назвала Пугачева «маркизом», т. е. мошенником, похожим на маркиза Карабаса из «Кота в сапогах». Долго потешались над «золотой избой» в Бердской слободе, пугачевской столице. Там, писал в 1828 г. П. П. Свиньин, «показывают доселе избу, бывшую дворцом сего разбойника, которую для величия сана своего приказал он обить латунью внутри и снаружи» [Свиньин, *22*]. О ней упоминают В. И. Даль и А. С. Пушкин (в «Капитанской дочке»), вместе посетившие Берду в 1833 г. Только первый представлял ее «себе как обитую (снаружи. — *А. П.*) медной латунью» [Даль, 1974, *222*], а второй изображал так: Гринев «вошел в избу, или во дворец, как называли ее мужики. Она освещена была двумя сальными свечами, а стены оклеены были золотою бумагою» [Пушкин, т. 8, кн. 1, *347*]. Сейчас выяснено, что ближе к истине был Пушкин: Пугачев для внутреннего убранства своего «дворца» воспользовался шумихой, или сусальным золотом, до двух десятков ящиков которого повстанцы нашли в захваченном бухарском торговом караване [Овчинников,1981, *39—41*]. Но это — деталь. Главное заключается в том, что насмешки несостоятельны и вызваны элементарным невежеством.

Создавая в оренбургских степях недолговечное свое царство, Пугачев переименовал несколько станиц и слобод. Берда была провозглашена Москвой. Переименования коснулись не только мест, но и людей. Было назначено четыре графа, и Чика Зарубин стал графом Чернышевым. Это весьма показательно, потому что графское достоин-

ство в отличие от княжеского было на Руси не исконным, а жалованным, сравнительно недавним для пугачевских времен. «Граф Зарубин» звучит нисколько не хуже, чем «граф Чернышев», тем более что Чика и не выдавал себя за подлинного вельможу. Пугачевских графов нелепо считать самозванцами. Они — люди с двумя именами, «двоезванцы». Все это связано с «мифологическим отождествлением», т. е. с представлением о тождестве обозначения и обозначаемого [см. Лотман, Успенский, 1973]. По старинной русской традиции считалось, что царь и бояре принадлежат к исключительным родам, что «родословность» и «честь» наследуются, а не жалуются. Бунтуя против царя и его окружения, народ как бы противопоставлял им равных противников — равных по имени, а значит, и по существу.

Традиция была настолько сильна, что подчиняла себе и культуру верхов, включая «просвещенный абсолютизм». Как известно, Отрепьевы после Смуты по высочайшему разрешению взяли другую фамилию. Даже в 1810 г. некий полковник Пугачевский ходатайствовал об аналогичном позволении[1]. Екатерина II, дабы стереть память о пугачевщине, из Яика сделала Урал. Кажется, это единственный за всю русскую историю случай переименования реки. Просвещенная императрица рассуждала так же, как ее соперник-казак.

В оренбургских степях была Москва, но не было Петербурга. Тем самым Пугачев продемонстрировал свою ретроспективную ориентацию на «святорусскую старину». Поэтому нельзя было сопоставлять «золотую избу» с дворцами Петербурга или Царского Села. Образец для подражания следовало искать в Москве, и тогда не было бы почвы для анекдота. «Золотая изба» — это миниатюрное подобие, «микрокосм» выстроенного еще царем Алексеем Михайловичем деревянного Коломенского дворца, «восьмого чуда света», как его назвал Симеон Полоцкий. Обшитый листовым золотом, Коломенский дворец, постепенно ветшая, простоял до 1767 г., так что люди пугачевского возраста еще видели его своими глазами.

[1] РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. С. 145.

Другой анекдот таков: «Пугач, ворвавшись в Берды, где испуганный народ собрался в церкви и на паперти, вошел также в церковь. Народ расступился в страхе, кланялся, падал ниц. Приняв важный вид, Пугач прошел прямо в алтарь, сел на церковный престол и сказал вслух: „Как я давно не сидел на престоле!". В мужицком невежестве своем он воображал, что престол церковный есть царское седалище» [Даль, 1974, *222—223*]. Этот эпизод рассказывали разные авторы, относя его к разным городам. Трудно проверить, есть ли здесь вымысел и сколько его. Но если анекдот отражает реальное поведение Пугачева, то почему аудитория не усматривала здесь кощунства?

Может быть, и в данном случае Пугачев не озорничал, а выполнял предписания ориентированного на старину стереотипа, применялся к народной «культурной памяти» о монарших престолах. Еще в домонгольское время в патрональных храмах княжеств устраивали престол князя (не в алтаре, разумеется), и князь именно «седе» на нем. Позднее в святительских соборах наряду со святительским местом бывало и «царское место» [см. Лихачев, 1978, *227*]. В XVII в. вплоть до Петра I москвичам несколько раз в год доводилось лицезреть передвижные «места», в которых государь пребывал на действах новолетия и Страшного суда, в день Богоявления на иордани. «Царское место... было в виде небольшого круглого храма с пятью главами, сделанными из слюды и украшенными золочеными крестами. Этот пятиглавый верх утвержден был на пяти точеных столбах, расписанных по золоту виноградными листьями; капители и базы у столбов были также позолочены и посеребрены» [Забелин, *396*].

Насмешки вызывало и нежелание Пугачева «оказать свою руку», истолкованное как уловка неграмотного простолюдина. Пусть он был действительно неграмотным или едва грамотным (сохранившиеся его автографы — имитация «немецкой» скорописи, мистификация «императора», который будто бы владел европейскими языками) [Овчинников, 1960, *56—59*]. Но разве трудно выучиться подписи «Петр III» или «Петр Федорович»? Если Пугачев желал соблюсти сценарий поведения «царя-батюшки», он и не должен был ей выучиваться. Автографов не сохранилось ни

от одного из первых трех венчанных царей — Ивана Грозного, Федора, Бориса Годунова. Иван Грозный был замечательно образованным писателем, но, по-видимому, диктовал свои сочинения. Что касается Бориса Годунова, то в бытность придворным он пользовался пером и чернилами, а на троне также «не оказывал руку» [Скрынников, 1978, *11*]. Это был культурный запрет, подобный сказочным «царским запретам», и при Пугачеве он еще сохранялся в крестьянском сознании. Первым из венценосцев его нарушил Лжедмитрий, и с его легкой руки на московском престоле появились «люди пера» (царь Алексей Михайлович оставил не только эпистолярную прозу; ему принадлежит адресованная Никопу записка о последних часах патриарха Иосифа — талантливая заготовка для предполагаемого его Жития [Письма..., *101 и след.*]; царь Алексей был одним из авторов замечательного «Урядника сокольничья пути», а сын его Федор сочинял силлабические вирши). Но Лжедмитрий старался воплотить не отечественный, а западный, ренессансный и маньеристский идеал государя — демиурга, которому суждено повернуть «шарнир времени». Считалось, что он должен сочетать качества воина и писателя. Думали, что это будет непременно «человек пера», homo scriptor [см. Otwinowska, *199—201*].

В XVII в. документы то и дело фиксируют непочтительное отношение к царю. Типичный диалог состоялся на масленице 1625 г. в деревне Ромоданове Пронского уезда. Один крестьянин «на беседе» провозгласил здравицу монарху — впрочем, весьма сомнительную: «Да<й> <О>споди де, государь здоров был на многия лет, дал де Бог смирна». Другой вольнодумно возразил: «Да<й> <О>споди де нам десять царей, еще де бы того лучше было» [Новомбергский, *43—44*]. На этом фоне вполне естественными выглядят тираноборческие инвективы второй половины столетия, включая знаменитую фразу из пятой челобитной Аввакума: «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть Божий» [Аввакум, *196*] (эта фраза принадлежит соавтору Аввакума — дьякону Федору) [Понырко, 1976, *362—365*]. Рука об руку с такими инвективами шло самозванство, которое стало чуть ли не бытовым явлением. Правительство панически его боялось и видело

поползновения к нему в самых невинных речах. Дело доходило до прямых курьезов.

В феврале 1629 г. курскому воеводе стольнику Н. С. Собакину был подан донос на тюремного сторожа Сеньку, который будто бы говорил «про государя неподобное слово»: «В меня... такова ж борода, что у государя» [Понырко, 1976, *49—50*]. Розыск показал, что навет облыжный. Сенька поспорил с курским дворянином Серым Сергеевым, и тот пригрозил: «Мужик... про что меня лаешь, бороду... тебе за то выдеру!» Ответ был таким: «Не дери... моей бороды, мужик... я государев и борода... у меня государева». Иначе говоря, государственный человек Сенька не сравнивал свою бороду с царевой, а верноподданнически напомнил, что она тоже принадлежит царю. Поэтому пострадал доносчик: по присланному из Москвы именному указу его велено было «бить батоги, разпастав, нещадно, потому что он сказывал, затеяв, наше (царское. — *А. П.*) дело; а при ком то дело деялось, и они сказали не против его извета».

Однако случалось, что сравнение с монархом действительно имело место, и тогда следовало неотвратимое наказание. В том же Курске четырьмя годами ранее стрелец Томилко Белый завел такой разговор: «Ездил де он в Курский уезд, и взял у сына боярскаго лошадь, и ехал на ней, *что великий князь* (курсив мой. — *А. П.*)». Стрелец не запирался и повинился крамоле: «Такое слово в караульной избе молвил спроста... что ехал он в санях под полостью, что великий князь». Государь указал его, «разпастав, бить батоги нещадно, и посадить в тюрьму на неделю, чтоб впредь неповадно было таких непригожих слов говорить» [Новомбергский, *15—16*].

И курьезная, и серьезная «расцаревщина» (как тогда выражались) — это симптом социальной активности. «Тишайшим» царям с трудом удавалось поддерживать «тишину и покой». Только в середине столетия у верхов возникла иллюзия, что страна вступила в период стабилизации. Казалось, Россия вновь стала «святой Русью», последним оплотом вселенского Православия. Но скоро, очень скоро выяснилось, что единство нации — не более чем фикция.

Переломным был 1652 год — год «апофеоза Православия» [см. Зеньковский, *179—184*]. Он начался пышными

церковными торжествами, продолжавшимися весну и лето. 20 марта из Чудова монастыря в Успенский собор было перенесено тело патриарха Гермогена, который в 1612 г. погиб мученической смертью в захваченной интервентами Москве. Тогда же Никон, еще не патриарх, еще новгородский владыка, с большой свитой отправился на Соловки за мощами митрополита всея Руси Филиппа Колычева, некогда задушенного Малютой Скуратовым по приказу Ивана Грозного. В главном храме Соловецкой обители Никон возложил на гроб страдальца государеву грамоту. В ней царь Алексей молил Филиппа «разрешити прегрешения прадеда нашего» (для придания «истинности» и легитимного блеска своему недавнему самодержавию Романовы постоянно подчеркивали, что Алексей приходился внучатым племянником царю Федору Ивановичу, хотя это было родство по женской линии, по первой жене Грозного — Анастасии). Царь «преклонял свой сан» перед Церковью, публично приносил ей повинную.

Пока Никон был в отсутствии, Москва торжественно упокоила в Успенском соборе еще одного архипастыря — Иова, который был лишен престола и сослан в Старицу Лжедмитрием. Через несколько дней после этой церемонии умер престарелый патриарх Иосиф, так что 9 июля, когда столица крестным ходом и колокольным звоном встречала Никона, она встречала нового главу русской Церкви. Две недели спустя освященный собор выбрал его на патриаршество. Необычным и драматическим было это избрание. Никон несколько раз наотрез отказывался от «великого архиепископства». Так предписывал этикет, но он не предписывал добиваться того, чтобы участники собора во главе с самим царем падали перед новым архипастырем на колени и «простирались ниц». После этой театральной сцены Никон уступил — при условии, что царь, бояре и архиереи «будут слушаться его во всем», признают его беспрекословную власть в «духовных делах». Царь дал согласие, и Никон, дабы придать ему законную силу, ввел упоминание о царском обете в печатный Служебник 1655 г. На несколько лет в Москве установилось двоевластие — царя и «великого государя» Никона (этот титул он присвоил себе в 1653 г.). Позднее он уподоблял это кратковременное двоевластие

двум мечам, духовному и мирскому, и двум светилам: «Солнце нам показа власть архиерейскую, месяц же показа власть царскую, ибо солнце вящи светит во дни, яко архиерей душам, меньшее же светило в нощи, еже есть телу. Яко же месяц емлет свет от солнца, и егда дале от него отступает, тем совершеннейши свет имать, такожде и царь: поемлет посвящение, помазание и венчание от архиерея» [цит. по: Каптерев, т. 2, *129*].

Русская теократия не имела перспективы. Она не устраивала царя и дворянское сословие, и в 1658 г. Никону пришлось покинуть патриарший престол. Против нее взбунтовалась и Церковь: значительная часть белого духовенства не приняла церковной реформы Никона, и на Руси вспыхнул «сикилийский огонь» раскола. Но раскол, в сущности, начался задолго до реформы. Крушение авторитета светской власти сопровождалось падением авторитета власти духовной. Это проявлялось и в нелегальных, и в легальных формах. Первые воплотились в так называемой «капитоновщине».

От Капитона, который умер на рубеже 50—60-х гг., не осталось ни одной строки. О нем судят по косвенным свидетельствам, но и они достаточно красноречивы. Это был крайний аскет, носивший сначала железные, а потом каменные вериги, «плита созади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих, и всего весу три пуда. Петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, то ему постеля: прицепил крюк в петлю, повисе спати» [Ефросин, *10*]. Капитон и его ученики, укрывавшиеся с 30-х гг. в костромских и вязниковских лесах, соблюдали неослабный и суровый пост: «Он же толикое показоваше пощение, яко ни в праздник Рождества Христова, ни на святую Пасху хотяше разрешити на сыр и на масло или на рыбу. Но точию хлеб, и от семен, и от ягод, и от иных плодов земных вкушаше со ученики своими. В пресветлый же праздник Воскресения Христова вместо красных яиц луковицы червленныя даяше братиям» [Димитрий Ростовский, *л. 302*]. Сначала Капитон проповедовал крайнее умерщвление плоти, а потом и «самоуморение», добровольную голодную смерть — единственное якобы средство спасения души в наступившие «последние времена».

Все это можно было бы счесть страничкой из «истории человеческой глупости», если бы не успех этой проповеди, предварявшей старообрядческие «гари», если бы не множество сопутствовавших капитоновщине ересей — таких, например, как мистическое хлыстовство. Да и вокруг Капитона собирались вовсе не одни темные простолюдины. Ближайшим его сподвижником был некто Вавила Молодой, видимо, гугенот, который «прошел все науки» в Сорбонне, прежде чем переселиться в Россию и оказаться среди лесных старцев.

Димитрий Ростовский имел право писать о Капитоне как о человеке, который презирал Церковь и не признавал официального священства. Его аскеза была естественной реакцией на радикальные новации в обиходной культуре, поскольку он не мыслил себя вне религиозного сознания. «Еще погруженный в старые представления, но уже лишенный стабилизирующих основ древнерусской жизни, десоциализированный, одинокий, смятенный, человек мог понять себя лишь как величину сакральную и, чтобы обрести равновесие, перемещал себя из обыденности в сакральный мир» [Плюханова, *184*].

Но симптомом кризиса было не только «отклоняющееся поведение». «Ревнители благочестия», т. е. Иван Неронов, Стефан Вонифатьев, Аввакум, тот же Никон (до патриаршества), — кружок, который почти семь лет, с 1645 до 1652 г., руководил церковной политикой и вообще официальной культурой, включая книгопечатание, — этот кружок при кажущемся его консерватизме тоже ревизовал древнерусский обиход. Люди этого кружка обозначали себя как «братию», «боголюбцев», «наших». Но известны и другие обозначения.

Когда патриарху Никону, уже порвавшему с прежними друзьями, доложили о будто бы случившихся с расстриженным и заточенным Логгином Муромским чудесах, он рассмеялся: «Знаю-су я пустосвятов тех» [Аввакум, *67*]. С точки зрения Никона они были «пустосвяты». Ханжами и еретиками были они и с точки зрения большинства рядовых причетников, зауряд-консервативных попов: «Заводите... вы, ханжи, ересь новую... и людей в церкви учите. А мы... людей и прежде в церкви не учивали, а учивали их в тайне

(на исповеди. — *А. П.*), а протопоп де благовещенский (Стефан Вонифатьев. — *А. П.*) такой же ханжа» [Записки РАО, *394—395*]. Этот ропот касается прямо-таки узла проблемы.

Все эти взаимоисключающие на первый взгляд характеристики примирить несложно. Они указывают на то, что участники кружка не хотели и не умели выйти за рамки религиозного сознания. Это и предопределило крах боголюбцев: Россия шла по пути секуляризации, апофеозом которой стали Петровские реформы. Однако в деятельности кружка нельзя не видеть и новаторских сторон.

Это социальный момент — разумеется, в христианской окраске [см. Зеньковский, *74 и след.*]. Боголюбцы не звали людей в скиты и в монастыри, не прославляли в противоположность Капитону «прекрасную пустыню» — они предлагали «спасаться в миру», заводили школы и богадельни, проповедовали в храмах, на улицах и площадях. Личная проповедь — тоже новация. Она уже несколько веков не существовала в русской Церкви и в русской культуре. Обычно ее возрождение связывают с именем Симеона Полоцкого. Это ошибка, поскольку Симеон приехал в Москву только в 1664 г., но ошибка понятная: Симеон издал два сборника проповедей, «Обед душевный» и «Вечерю душевную», и каждый может судить по ним о ранних опытах московской барочной элоквенции. Что до «ревнителей благочестия», то они свои речи не записывали, и заключенные в них идеи приходится восстанавливать по всем вообще текстам и поступкам участников кружка.

Это момент демократический: Стефан Вонифатьев и Аввакум выступали против епископата (в крепостной зависимости от него находилось восемь процентов населения России). Движение боголюбцев — это бунт низшего приходского клира, по достаткам и образу жизни не слишком отличавшегося от посадских людей и крестьян. В связи с этим понятно, почему Никон в роли «великого архиепископа» применил к участникам кружка крутые меры.

Но вернемся к протесту рядовых причетников. Этот протест направлен против «просветительской» концепции культуры. В Древней Руси испокон веку существовал особый слой «учительных людей». Это архипастыри во главе с митрополитом, а с конца XVI в. — патриархом. Время от

времени архипастыри по важным поводам, касающимся духовного здоровья паствы (в том числе по книжным делам), сходятся на освященных соборах. Они окормляют церковное стадо в целом. Но окормлялся также и всякий отдельно взятый человек.

Древнюю Русь можно представить как некую родовую общину, состоящую, во-первых, из кровных семей и, во-вторых, из семей «покаяльных» [см. Смирнов]. Все взрослые обитатели Руси, включая царя и патриарха, были чьими-то духовными детьми. Если родного отца не выбирают, то духовного отца как раз выбирали (по принципу: «покаяние вольно есть»). Существовали, разумеется, определенные обычаи и правила выбора духовного отца. Так, у иноков духовником был иночествующий священник, у мирянина — какой-нибудь поп-белец, у царей XVII в. — протопоп Благовещенского собора в Кремле. Что до мирян, то покаяльная семья по составу отнюдь не была тождественна церковному приходу. Они фактически совпадали только на русском Севере с его малочисленными храмами и огромными пространственно приходами: тамошним крестьянам не к кому было податься, кроме приходского попа. В старинных, обжитых уездах дело, конечно, обстояло иначе. Здесь каждый располагал не только правом, но и возможностью выбора. Духовный отец выбирался раз и навсегда, был несменяемым (отступления от этого правила допускались лишь как исключения, скажем, при перемене места жительства или при умственном помешательстве духовника).

Какова роль духовного отца? Он исповедует детей своей покаяльной семьи, смотря по тяжести грехов и по силам согрешившего накладывает епитимью, допускает или не допускает к причастию. Он изо дня в день надзирает за духовным сыном или духовной дщерью, учит их уму-разуму «в тайне», т. е. наедине. Права его велики, обязанности также, ибо ему придется отвечать перед Богом за своих детей. Это наглядно закреплено в обряде: при исповеди духовное чадо возлагает руку на выю духовного отца, символически передавая ему свои грехи. Таким образом, «учительные люди» Древней Руси слагались из двух слоев — из архиереев и из духовных отцов (в подавляющем большинстве белых священников). У них были разные функции: первые

управляли народом церковным в целом, вторые имели дело с отдельно взятым человеком.

Аввакум, как известно, гордился тем, что «имел у себя детей духовных много, — по се время сот с пять или с шесть будет» [Аввакум, *60*]. Но есть у него высказывания иного рода. Когда он в 1664 г. вернулся в Москву после сибирской ссылки, царь пытался перетянуть его на свою сторону и предлагал духовничество (Стефан Вонифатьев уже лежал в могиле). Но Аввакума привлекала другая возможность — место справщика-редактора в единственной тогдашней великорусской типографии: «А се посулили мне... сесть на Печатном дворе книги править, и я рад сильно — мне то надобно лутче и духовничества» [Аввакум, *92*]. Это прямым образом свидетельствует о том, что боголюбцы в практике своей сочетали консервативные и новаторские черты.

Средневековье учило конкретного, отдельного человека; боголюбцы стали учить весь народ, весь мир. Вспомним о проповедях на улицах и площадях: ведь в толпе слушателей духовные дети проповедника либо вовсе отсутствовали, либо составляли ничтожное меньшинство. Это и есть просветительство, которое могло стать реальной силой только с эпохи Ренессанса, когда книгопечатание многократно умножило связи между теми, кто сочиняет и наставляет, и теми, кто только читает и «врачуется» словом. В Древней Руси учитель и ученик обходились без свидетелей и без посредников. В XVII в. такой посредник появился. Это текст, который заменил «учительного человека».

Устный текст был пригоден для ограниченной аудитории. Если она превышала возможности оратора, использовался паллиатив. Так поступал Иван Неронов в бытность протопопом Казанского собора в Кремле (одним из его причетников был и Аввакум); собор не вмещал толпы желающих послушать популярного проповедника, и поэтому Иван Неронов «написа окрест стены святыя церкви поучительныя словеса, да всяк от народа, приходяй к церкви, еще и кроме пения (богослужения. — *А. П.*), не простирает ума своего на пустошная мира сего, но да прочитает написанная на стенах и пользу душе приемлет» [цит. по: Каптерев, т. 1, *49*]. Одним предлагался полный текст, дру-

гим — его резюме. При этом проповедник мог находиться не рядом, а за тысячи верст, как это случилось 6 января 1681 г. во время крещенского водосвятия.

Из всех официальных праздников это был самый пышный, из всех царских выходов — самый торжественный [см. Забелин, *392—398*]. «Чающие движения воды» съезжались в столицу со всего государства. На кремлевском холме собиралось до трехсот-четырехсот тысяч человек. Около полудня начинался крестный ход, который направлялся из Успенского собора к Тайницким воротам. Напротив них на Москве-реке устраивалась иордань. Шествие открывали стрельцы в цветных кафтанах, с золочеными пищалями, копьями и протазанами — по четыре человека в ряд, сто восемь рядов в описываемый день. На ложах сверкали перламутровые раковины, с обтянутых желтым и красным атласом древков свисали шелковые кисти. За стрельцами, в преднесении икон, крестов и хоругвей следовало священство в богатейших облачениях, от младших степеней — к старшим, с патриархом позади. Потом шли московские чины, начиная приказными дьяками и кончая стольниками, за ними царь в окружении бояр, поддерживаемый под руки двумя ближними людьми. Это была и ритуальная поза, и необходимость, потому что необычайно тяжелая одежда была не под силу болезненному юноше Федору, которому осталось жить год с небольшим. На царе была порфира с жемчужным кружевом, на плечах — бармы, или диадима, большой крест на груди и Мономахова шапка с соболиной опушкой. Все это блистало драгоценными каменьями; даже бархатные или сафьянные башмаки были густо унизаны жемчугом. На иордани, в «царском месте» государь переодевался в другое столь же роскошное платье. Смена одежд была символической и имела прямое отношение к идее праздника — обновлению человека, призванного к чистой и безгрешной жизни. Во время богоявленских торжеств «орошалась душа»; наглядно подчеркивалось это окроплением и купанием в крещенской проруби.

Однако нашлись люди, которые восстали против показного официального благополучия. 6 января 1681 г. привычное течение праздника было нарушено бунтом [см. Па-

мять..., *71—72*; Соловьев, т. 7, *243*]. Об этом неслыханном эксцессе власти помнили очень долго. Самое любопытное, что прямым зачинщиком и вождем бунта считали Аввакума. О нем идет речь в синодском «объявлении» 1725 г., которое написано по поводу отобранной у московских старообрядцев иконы с ликом пустозерского страдальца. «Долголетно седя в пустозерской земляной тюрьме, той безсовестный раскольник (Аввакум. — *А. П.*)... утоля мздою караул, посылал ко единомысленным своим в Москву, котории во время царствования... Феодора Алексеевича, пришествии его величества на иордань в день святаго Богоявления, безстыдно и воровски метали свитки богохульныя и царскому достоинству безчестныя. И в то же время, как татие, тайно вкрадучися в соборныя церкви, как церковныя ризы, так и гробы царския дехтем марали и сальныя свечи ставили, не умаляся ничим от святокрадцев и церковных татей. Сея вся злодеяния быша в Москве от раскольников наущением того же расколоначальника и слепаго вождя своего Аввакума. Он же сам, окаянный изверх, в то же время... седя в вышеозначенном юдоле земляныя своея тюрьмы, на берестяных хартиях начертывал царския персоны и высокия духовныя предводители с хульными надписании, и толковании, и блядословными укоризнами» [цит. по: Малышев, 1965б, *343*].

Дело было примерно так. Когда крестный ход удалился на реку, московские староверы учинили разгром в опустевших Успенском и Архангельском соборах — патрональных храмах Российской державы. Размеры этого разгрома скорее всего в синодском «объявлении» несколько преувеличены. Так, из царских гробниц могла пострадать лишь одна — гробница Алексея Михайловича, умершего четыре года тому назад. Правившие до него монархи, с точки зрения старообрядцев, были «благоверны». Это был не столько разгром, сколько символическое осквернение. Сальные свечи в церковном обиходе не употреблялись, их считали нечистыми. Даже в языке отразилось особое почитание церковной восковой свечи. О ней нельзя говорить, как о домашней, — *зажечь, засветить, погасить* и *потушить*, а только *затеплить* и *сокротить* (*скоротить*) [Даль, 1955, IV, *158*]. Деготь — общеизвестный знак

позора, им мажут ворота гулящей девке. В глазах бунтарей официальная Церковь утратила непорочность, уподобилась блуднице и не могла претендовать на духовное руководство.

Покуда «тати» делали свое дело в соборах, их сподвижник Герасим Шапочник поднялся на колокольню Ивана Великого, самое высокое московское здание. Оттуда он и бросал в толпу «воровские письма» с хулой на Церковь и государя. Крещенская «замятня» — не случайный эпизод и не предприятие одиночек. Это было грозное предвестие «Хованщины», стрелецкого восстания, в котором переплелись социальные и конфессиональные мотивы [см. Буганов, *210—235*]. Кстати, активнейшим его участником был любимый ученик Аввакума, посадский человек из Нижнего Новгорода Семен Крашенинников, в иночестве Сергий.

Но какова роль Аввакума в событиях 6 января 1681 г.? Ведь его содержали за тысячи верст от столицы, и содержали в тяжелейших условиях. Если царь жил «в Верху» («Ве́рхом» в живой и в канцелярской речи называли дворец, так как царские покои располагались в верхнем этаже), то мятежный протопоп жил «внизу», в яме, прикрытой срубом.

«Да ладно так, хорошо! Я о том не тужу, запечатлен в живом аде плотно гораздо; ни очию возвести на небо возможно, едина скважня, сиречь окошко. В него пищу подают, что собаке; в него же и ветхая измещем; тут же и отдыхаем. Сперва зело тяжко от дыму было: иногда, на земли валяся, удушишься, насилу отдохнешь. А на полу том воды по колени, — все беда. <...> А сежу наг, нет на мне ни рубашки, лише крест с гойтаном: нельзя мне, в грязи той сидя, носить одежды» [Аввакум, *341*]. Аввакум в письме Семену Крашенинникову с горькой усмешкой сравнивал свою яму с царскими палатами: «Покой большой у меня и у старца (Епифания. — *А. П.*) милостию Божию, где пьем и ядим, тут, прости Бога ради, и лайно испражняем, да складше на лопату, да и в окошко. <...> Мне видится, и у царя... нет такова покоя» [Аввакум, *223—224*]. С 1677 г. Аввакуму и всей пустозерской «великой четверице» запретили держать бумагу и чернила.

И все же узники сумели превратить пустозерский острог в литературный и агитационный центр. Здесь были созданы многие десятки, даже сотни сочинений разных жанров. Сочувствовавшие ссыльным стрельцы помогали переправлять эти сочинения в Москву, в Соловецкий монастырь и в другие места. «И стрельцу у бердыша в топорище велел ящичек сделать, — писал Аввакум боярыне Морозовой еще в 1669 г., — и заклеил своима бедныма рукама то посланейце в бердыш... и поклонился ему низко, да отнесет, Богом храним, до рук сына моего, света; а ящичек стрельцу делал старец Епифаний» [Аввакум, *207*]. Епифаний любил ручную работу и привык к ней еще в 50-е гг., когда жил в одиночестве на реке Суне. «Добро в пустыне... рукоделие и чтение», — писал он [Пустозерский сб., *89*]. Рукомеслом он занимался и в Пустозерске — теперь с искалеченной правой рукою: ему отрубили четыре пальца, чтобы неповадно было обличать власти пером (и вырезали язык, чтобы молчал). Но Епифаний приспособился и к письму, и к «рукоделию». Он изготовлял деревянные кресты с тайниками, и крамольные «грамотки» распространялись по всей Руси.

Поэтому мы вправе верить синодскому документу. Аввакум с его громадным у старообрядцев авторитетом был в состоянии из Пустозерска руководить столичным бунтом. Среди «воровских писем», которые летели в толпу с Ивана Великого, могли быть и автографы Аввакума, в частности рисованные на бересте карикатуры на царя и архипастырей во главе с патриархом Иоакимом. Одна такая карикатура (правда, исполненная на бумаге) до нас дошла. Здесь вне круга «верных» схематически изображены физиономии «вселенских» патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и трех русских врагов старой веры — Никона, Павла Сарского и Подонского, Илариона Рязанского [Пустозерский сб., *10*][1]. По ругательным подписям — «окаянный», «льстец», «баболюб», «сребролюбец», «продал Христа» — легко составить представление о стиле «воровских писем». У пустозерцев оставалось единственное средство борьбы — слово. Но

[1] Ср. л. 2 фототипического воспроизведения рукописи.

они умели им пользоваться и имели право уподоблять его разящему мечу[1].

Итак, на переломе от культуры средневековой к ренессансной расстояние между учащим и учащимся постепенно и необратимо увеличивалось. На первых шагах «ревнители благочестия» еще сохраняли прямой контакт с аудиторией. Хотя диалог наставника и наставляемого был уже невозможен, но последний слышал все-таки живое слово — то ли в храме, то ли на улице и площади. Поэтому боголюбцы и не записывали сначала своих проповедей. Поэтому даже в Пустозерске Аввакум последовательно выдерживал установку на «слышащего»: «Приклони-тко ухо то ко мне и услыши глаголы моя, право, не солгу» [Аввакум, *226*]. Поэтому с середины XVII в. в Московском государстве развернулось состязание проповедников. Орации произносят и пишут греки (так, в конце 1650 г. в Москву прибыл назаретский митрополит Гавриил; он поселился в Богоявленском монастыре и здесь стал проповедовать; сохранилось четыре его записанных проповеди), их пишут и грекофилы Епифаний Славинецкий и Евфимий Чудовский, не говоря уже о латинствующих. Эти завели обыкновение декламировать в храмах силлабические стихи [см. Панченко, 1973, *212–213*].

Так культура добилась автономии и стала самодовлеющей силой, т. е. неким свободным феноменом, регулирующим общение между людьми. Институт духовного отцовства изжил себя и превратился в анахронизм. По вековой традиции духовный отец и духовное чадо были связаны, как сиамские близнецы. В деловых бумагах эта связь

[1] Это уподобление восходит к библейской топике: «Язык — острый меч» (Пс. 56: 5, Пс. 58: 8); «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдуострого» (Евр. 4: 12). У восточных славян это уподобление было устойчивой литературной формулой. В 1666 г. в Киеве вышла книга Лазаря Барановича «Меч духовный» (название заимствовано из: Еф. 6: 17). Среди изображений фронтисписа — два «писателя»: царь Давид и апостол Павел (образцовый для Аввакума автор), держащие каждый по мечу с надписями «Ветхий Завет» и «Новый Завет». Когда трем из пустозерских страдальцев вырезали языки, это было не просто мучение, не просто жестокое наказание, но и символическое «лишение слова». Аввакум избежал его, ибо царь Алексей Михайлович питал к нему некую личную слабость.

породила следующий фразеологизм. Некий обыватель кричал «слово и дело»; доставленный в воеводскую канцелярию, он заявлял, что откроется только самому царю (в XVII в. это была легкая, хотя чреватая неприятными последствиями возможность прославиться на всю державу — о «слове и деле» надлежало извещать столицу). Из Москвы получался стереотипный ответ: «Государь указал разспросить, чтоб сказал или своею рукою написал, а буде не умеет, чтоб его речи прислал за рукою отца его духовнаго; а буде не скажет, и его пытать» [Новомбергский, *146 и др.*] (по опыту Москва знала, что за «словом и делом» редко скрывается что-нибудь действительно важное).

Учитывалось, правда, что обыватель обходится без духовника: «А будет грамоте не умеет и отца духовнаго у себя не скажет...» [Новомбергский, *203 и др.*]. Но это расценивалось как исключение и как духовное сиротство. В условиях «бунташного века» это стало правилом и состоянием духовной самостоятельности.

В Москве ходили слухи о боярине Б. И. Морозове, воспитателе царя Алексея и человеке западнической ориентации: «Борис де Иванович держит отца духовнаго для прилики людской, а киевлян де (выучеников Киево-Могилянской коллегии. — *А. П.*) начал жаловать, а то де знатно дело, что туда уклонился к таковым же ересям» [цит. по: Каптерев, т. 1, *77*]. Здесь точно определена фигура, заменившая «изустного» учителя. Это «трудник слова», автор, создатель текстов. К нему переходит роль наставника, а живое слово вытесняется профессиональной литературой и профессиональной светской наукой. Как писал Карион Истомин:

> Ибо человек сам не осмотрится,
> аще в науках ум не изострится.
> [Браиловский, *432*]

Так старую обиходную культуру вытесняла новая, побеждавшая с лозунгом «Чим мы прежде хвалилися, того ныне стыдимся» [Феофан Прокопович, *135*]. Коренная перестройка обихода далась нелегко. Культура событийная тоже стала «бунташной», распалась на несколько противостоящих друг другу течений. Они выдвинули несколько эпохальных типов.

Для традиционалистов больше всего характерен тип мученика, страдальца. В исторической памяти он представлен такими поистине символическими фигурами, как протопоп Аввакум и боярыня Морозова, духовный отец и духовная дочь, два борца и две жертвы. Его (по приказу царя Федора Алексеевича) сожгли в Пустозерске. Ее (по приказу царя Алексея Михайловича) заморили голодом в боровской земляной тюрьме. Оба они ратоборствовали с высшей властью.

Боярыню Морозову обычно представляют себе по известному полотну В. И. Сурикова. То, что мы видим на картине, произошло 17 или 18 ноября 1671 г. Боярыня уже три дня сидела под стражей «в людских хоромах в подклете» своего московского дома. Теперь ей возложили «чепь на выю», посадили на дровни и повезли в заточение. Когда сани поравнялись с Чудовым монастырем, она подняла правую руку и, «ясно изъобразивши сложение перст (двуперстие. — *А. П.*), высоце вознося, крестом ся часто ограждше, чепию же такожде часто звяцаше» [Повесть о боярыне Морозовой, *137*]. На картине Морозова обращается к московской толпе, к простолюдинам, и они не скрывают своего сочувствия вельможной узнице. Так и было: низы стояли за старую веру, потому что посягательство на освященный веками обряд означало для них посягательство на весь уклад жизни, означало насилие и гнет. Мы знаем, что в доме боярыни находили хлеб и кров нищие, странники, юродивые, что люди ее сословия ставили Морозовой в вину как раз приверженность к простецам. Но был еще один человек, к которому в тот день простирала два перста Морозова, для которого она бряцала цепями. Это царь Алексей.

Чудов монастырь находился в Кремле, и боярыню везли около государева дворца. «Мняше бо святая, яко на переходех царь смотряет... сего ради являше себе не точию стыдетися ругания ради их, но зело... радоватися о юзах», — пишет автор «Повести о боярыне Морозовой», и пишет скорее всего со слов самой героини, к которой был очень близок и с которой имел случай разговаривать и в тюрьме [см. Повесть о боярыне Морозовой, *71—77*]. Неизвестно, глядел ли царь на нее с дворцовых переходов, под которыми ехали сани, или не глядел. Но в том, что боярыня была для

Алексея Михайловича прямо-таки камнем преткновения, нет ни малейших сомнений. Морозовы — древнейшая фамилия. Они пошли от Миши Прушанина, который особо отличился в битве со шведами в 1240 г. и был прославлен в Житии Александра Невского. Морозовы добились исключительно высокого положения (в промежуток от Ивана III до Смуты из этой семьи вышло до тридцати думцев, бояр и окольничих) и неслыханного богатства. У последнего в роде, юноши Ивана Глебовича, а точнее, у его матери, «матерой вдовы» Федосьи Морозовой, было около 10 000 дворов. Богаче, быть может, были только «именитые люди» Строгановы. Учитывая все это, мы поймем, отчего современники смотрели на борьбу царя с «верховой» боярыней его покойной первой жены как на поединок почти равных соперников.

В тот день, который выбрал для своей композиции В. И. Суриков, его героиню везли на Арбат, на бывшее подворье Псково-Печерского монастыря. В тот же день в Алексеевский монастырь на Чертолье везли ее сестру, княгиню Евдокию Урусову. Не чета Федосье Морозовой (сам царь сказал о княгине: «Тая смирен обычай имать») [Повесть о боярыне Морозовой, *135*], она все же последовала ее примеру и умерла на ее руках в Боровске. Читая письма, которые Е. П. Урусова писала из заключения детям, тотчас обращаешь внимание на их стиль. Буквально каждая фраза начинается междометием «ох!»: «Ох, мой любезной Васенка, не видишь ты моего лица плачевного и не слышишь моего рыдания слезного. <...> Ох, мой любезной друк, не слышу твоего гласа любезнаго. Ох, любезной мой, промолви ко мне хотя един глагол, утеши печаль мою, абвесели сердце мое сокрушенное. <...> Ох, кто таков сир на земли, что ты, мой возлюбленный» [Высоцкий, *20*].

Была в то время устойчивая стилистическая формула: «Ох, ох! Увы, увы! Горе, горе!» Это восклицание можно взять эпиграфом и к жизни традиционалистов, и к произведениям, вышедшим из-под их пера. Их ментальность — «оханье» и «гореванье».

Обозревая XVII в. с его самоумерениями и самосожжениями, легко впасть в соблазн: не поколебался ли у защитников старины «инстинкт самосохранения»? [Плюханова,

199]. Не была ли их жертва жертвой добровольной, как писал Семен Денисов в виршах для «Винограда Российского»[1], сборника кратких Житий мучеников за старую веру:

Тако отец Варлаам огнем испечеся
и яко хлеб сладчайший Богу принесеся.
Божий бо священник сый, прежде Христа жряше,
потом же и сам себе в жертву возношаше.

Конечно, «Виноград Российский» состоит из мартириев (это первый мартиролог в русской литературе), а персонажи мартириев, согласно литературному этикету, всегда идут на смерть радостно, «со светлым лицом». Но быть может, человек «бунташного» времени «сакрализовался», и этикет стал реальностью?

Такое мнение основывается на неточном толковании того места из пятой челобитной царю Алексею, в котором описано «видение» Аввакума в Великом посту 1669 г. «Божиим благоволением, — пишет Аввакум, — в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, и се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь» [Аввакум, *200*]. В Прянишниковской редакции Жития находим почти точную аналогию этому фрагменту [Аввакум, *339*]. Стало быть, автор придавал ему особое значение. Но о чем говорит Аввакум?

Американка П. Хант думает, что он «прямо указывает... на свое отождествление с Христом» [Хант, *82*]. Отсюда можно сделать вывод, будто Аввакум намеренно повторял Крестную муку. Но источник «видения» отыскивается в популярном в Древней Руси апокрифе о сотворении Адама [ПЛДР, XII в., *148—153*], значит, о «христологии» Аввакума в данном случае не может быть и речи. Адам — это микрокосм. Тело его — от земли, кости — от камня, кровь — от моря, дыхание — от ветра... «И поиде Господь Бог очи имати от солнца, и остави Адама единаго лежаща на земли... И бысть Адам царь всем землям и птицам небесным и зверем земным и рыбам морским, и самовласть дасть ему Бог.

[1] Издание этих стихотворений см. в: Sullivan, Drage, *35 a. sq.*

И рече Господь Адаму, глаголя: „Тебе работает солнце и луна и звезды, и птицы небесныя и рыбы морския, и птицы и скоты и гади"». Ориентация Аввакума на этот апокриф несомненна. Даже поза его — это поза Адама («лежащу ми на одре моем») [Аввакум, *200*]. «Пяток», о котором пишет Аввакум, приходился в 1669 г. на 5 марта, а март традиционно считался «первым в месяцах» (хотя уже два столетия Русь праздновала новый год 1 сентября): в марте «сотворен бысть Адам, первый человек, и вся тварь его ради». В церковной службе тема Адама главенствует в канун Великого поста и в первые его седмицы. Итак, Аввакум отождествлял себя не с Христом, а с Адамом, т. е. не с Богом, а с человеком вообще.

Тираноборческий бунт Аввакума — это бунт человека, который не признает за царем права на исключительность. «Видишь ли, самодержавне? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю. Ты, от здешняго своего царства в вечный свой дом пошедше, только возьмешь гроб и саван, аз же, принуждением вашим, не сподоблюся савана и гроба, но наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы. Так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеянну и небом прикрыту быти. Небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь» [Аввакум, *200*].

Непосредственным импульсом «видения» было решение властей не хоронить старообрядцев в освященной земле, приравнять их к еретикам и самоубийцам. Это была не пустая угроза. Тело боярыни Морозовой в рогоже и без отпевания зарыли внутри стен Боровского острога. Морозову держали под стражей, пока она была жива. Ее оставили под стражей и после смерти, положившей конец ее страданиям в ночь с 1 на 2 ноября 1675 г.

Она умирала не как житийная героиня, не как добровольная мученица, а как человек. «Рабе Христов! — взывала боярыня к сторожившему ее стрельцу. — Есть ли у тебе отец и мати в живых или преставилися? И убо аще живы, помолимся о них и о тебе; аще ж умроша — помянем их. Умилосердися, раб Христов! Зело изнемогох от глада и алчу ясти, помилуй мя, даждь ми колачика» [Повесть о боярыне Морозовой, *152*]. И когда тот отказал («Ни, госпоже,

боюся»), она из ямы просила у него хотя бы хлебца, хотя бы «мало сухариков», хотя бы яблоко или огурчик — и все было напрасно. Человеческая немощь не умаляет подвига. Напротив, она подчеркивает его величие: чтобы совершить подвиг, нужно быть прежде всего человеком.

Иной тип человека выдвинули новаторы. Создатели силлабической поэзии, перспективной живописи и партесной музыки ощущали себя обладателями истины и творцами истории. Их трудами Россия преодолевала культурное одиночество, приобщалась к европейской цивилизации, становилась великой державой. Из культуры барокко новаторы заимствовали лишь оптимистические мотивы. Медитации, рефлексия, барочный пессимизм были им совершенно чужды. Это естественно для молодой и победоносной культуры.

Поэтому ключевые слова сочинений новаторов — «радость» и «веселье». Так начиналась «первого действа 1-я сень» первого спектакля в Преображенской «комидийной храмине»:

Вси *вопиют*:

Счастие, счастие царю нашему желаем!
Благоденьствие же и мир купно припеваем!
При радостех таких, выну б неотменно,
да будеши всегда, всегда непременно!
[Ранняя русская драматургия, *105—106*]

Так спектакль и кончался:

Вси *глаголют*:

Ей, ей, ей, ей!
Великая Москва с нами ся весели!
[Ранняя русская драматургия, *255*]

Глава вторая
ИСТОРИЯ И ВЕЧНОСТЬ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Те люди «бунташного века», которые очевидный для всех закат Древней Руси переживали как мучительную утрату, как национальную и личную катастрофу, не могли понять, чем плох освященный временем старинный уклад. Им было невдомек, какая надобность в коренной ломке жизни огромной страны, с честью вышедшей из испытаний Смуты и крепнувшей год от году. Их поистине апокалипсическому отчаянию всегда сопутствовало недоумение: «Русь, чего-то тебе захотелося немецких поступков и обычаев!» [Аввакум, *136*]. Это недоумение сквозит, например, в соловецкой челобитной царю Алексею Михайловичу, составленной в сентябре 1667 г. «Учат нас ныне новой вере, якоже... мордву или черемису», — писали соловецкие монахи. Учат чему-то, о чем «не точию мы, но и прадеды, и отцы наши... и слухом не слыхали». «Неведомо для чего» — вот слова, которые выражают дух соловецкой челобитной [цит. здесь и ниже по: Барсков, *12—27*].

В том, что официальная Россия ударилась то ли в грекофильство, то ли в латинство, традиционалисты усматривали прямое вероотступничество. «Выпросил у Бога светлую Росию сатана, — восклицал протопоп Аввакум, — да же очервленит ю́ кровию мученическою» [Аввакум, *95*]. Соловецкие иноки отождествляли вероотступничество с покушением на национальную историю. «Многии иноземцы посмехаютца нам и говорят, будто мы... веры по се

время не знали, а будет и знали, то ныне заблудили, потому что де ваши книги переменены по новому и с прежними вашими книгами, кои при прежних царех были, нынешние книги ни в чем не сходятца, и нам, государь, противу их ругательства ответу дать нечево, потому что они нас укоряют делом... Не вели, государь, тем новым учителем... истинную нашу Православную веру... изменити... чтобы нам... тою новою верою прародителей твоих государевых и святых не посрамить, а иноземцам и наемником... впредь дерзновения не подати». Так сочинители челобитной высказали опасения за историческое достоинство Руси.

«Новые учители», адепты барочной культуры, смотрели на вещи в сущности так же, как соловецкие монахи, — только с оборотной стороны. Именно о насмешках иностранцев и с такой же обидой упомянул, например, Сильвестр Медведев, убеждая в 80-х гг. царевну Софью Алексеевну завести в Москве Академию, регулярную высшую школу по образцу киевской и виленской:

> Да не тому нам страннии смеются,
> яко без света сущим ругаются.
> [Русская силлабическая поэзия, *195*]

Сильвестр Медведев, уроженец Курска и природный русак, мог бы в один голос с соловецкими старцами сказать: «Они нас укоряют делом». Но для любимца и верного ученика заезжего латиниста Симеона Полоцкого «поносРоссии» состоит отнюдь не в том, что «страннии» кощунственно умаляют национальное величие. Вслед за ними Сильвестр Медведев сокрушенно признает, что Русь — земля без мудрецов, познавших «семь свободных художеств», без правильного образования, без света наук. Это земля, невежественные обитатели которой «шествуют во тьме».

Заметим, что стиль размышлений у завзятых врагов схож до чрезвычайности. Они равным образом пользуются оппозицией *свет — тьма*. Но для Аввакума и людей его круга *свет* — это онтологически-гносеологическая категория, которую они изучали прежде всего по Дионисию Ареопагиту. Она объединяет свет видимый и свет

духовный, благо, истину, нравственное совершенство и красоту [см. Бычков, *93 и след.*]. Она самым прямым образом касается спасения души, но внеположна «внешней мудрости», т. е. секуляризованному знанию. Православную теорию света (с многочисленными ссылками на Дионисия Ареопагита, но в упрощенной форме) изложил во введении к Житию Аввакум. В соответствии с тем разделом теории, который трактует о передаче информации с неба на землю через видимое сияние, Аввакум аргументирует помрачение «светлой Руси» двумя солнечными затмениями, случившимися 2 августа 1654 г. и 22 июня 1666 г.

В цитированном стихотворении Сильвестра Медведева («Вручение... Софии Алексиевне Привилия на Академию») тема света — тоже одна из ключевых. Софья — «пресветлая дщерь пресветлаго царя»; она хранит божественный свет «в сосуде сердца»; она «светит» подданным, и т. д. Но тема сведена к просветительству, к образованию, которому надлежит «в Москве невежества темность прогоняти». Так выразило себя европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси.

Если за нею и признаются некоторые исторические заслуги, вроде побед на бранном поле, крещения языческих племен и освоения необжитых пространств, то ее духовные накопления объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. Отрицаются книги и профессиональная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы о запрещении строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицаются многие традиционные институты — например, институт юродства, который на Руси выполнял важнейшие функции общественной терапии. Анафеме предаются и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топика и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверенной в их незыблемости и непреходящей ценности. Притом цель этого отрицания — не эволюция, без которой, в конце концов, немыслима нормальная работа общественного организма, но забвение, всеобщая замена. В глазах «новых учителей» русская

культура — это «плохая» культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого «просветити россов» — конечно, по стандартам западноевропейского барокко.

Так обозначились очертания главного спора эпохи — спора об исторической правоте. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на «правде» старины. Обе стороны выставили различные доводы, но ограничили полемику узкими рамками. Она свелась к одному вопросу: древен ли русский церковный обряд — двуперстие, осьмиконечный крест, богослужение на семи просфорах, хождение «посолонь» и т. д. — или же искажен невежественными переписчиками богослужебных книг?

Традиционалисты выглядели в этой полемике явно сильнее. Иначе, впрочем, и быть не могло: еще Н. Ф. Каптерев и Е. Е. Голубинский установили, притом бесспорно, что русские вовсе не исказили обряд и что в Киеве в конце X в. крестились двумя перстами — точно так же, как крестились в Москве в начале XVII в. Русские нерушимо сохранили это ранневизантийское установление, в то время как греки от него отошли[1]. Верность исторической правде (скорее интуитивная, нежели рациональная) позволила старообрядческим начетчикам создать монументальный и в своем роде образцовый труд — «Поморские ответы». Что касается западников, то им приходилось прибегать к прямым подлогам — таким, например, как пресловутое «Соборное деяние на еретика Мартина».

Обрядовые споры традиционалистов и «новых учителей» — любопытная и поучительная страница из истории русской мысли. Оценивая их с позиций общей теории конфликтов, мы увидим, что это была настоящая словесная война, а во время войны часто забывают о логике и благопристойности (тем более в эпоху, когда «слово» отождествлялось с «делом» и когда были актуальны пословицы «Слово не стрела, а пуще и стрелы» и «От притчи и

[1] Краткую, но квалифицированную и вполне достаточную сводку сведений о происхождении обрядовых различий у русских и греков, о разноречиях Иерусалимского и Студийского уставов см. в кн.: Зеньковский.

на коне не уйти»). В этих спорах мы найдем полный набор приемов, описанных Артуром Шопенгауэром в его мизантропической «Эристической диалектике» [см. Shopenhauer, *71*], — набор тех подвохов, к которым прибегают спорящие, чтобы любой ценой выиграть диспут и настоять на своем.

Как всегда, на первом месте были argumenta ad personam, т. е. опровержение мыслей противника посредством опорочивания его как личности. Даже такой почтенный автор, как Димитрий Ростовский, посвятил всю третью, заключительную часть своего «Розыска» доказательствам «от лицемерного жития» защитников старого обряда. Такие доказательства Димитрий Ростовский считал столь весомыми, что пользовался ими и в двух первых, «идеологических» частях. Наряду с историями, которые выглядят правдоподобно[1], в «Розыске» пересказаны явно нелепые сплетни о раскольничьих изуверствах, вплоть до ритуальных детоубийств, причем автор не гнушался ссылками на людей, подсматривавших за староверами «в малые скважни» [Димитрий Ростовский, *л. 304 и след.*].

Те, впрочем, тоже не щадили оппонентов. Об одном из них, греческом архимандрите Дионисии, который сочинил одну из первых филиппик против древнерусского обряда, Аввакум и дьякон Федор писали, что он подвержен содомскому греху и занимается содомией даже в церкви. О стиле словесной войны можно судить по отзыву дьякона Федора о проклявшем ревнителей древлего благочестия соборе 1667 г.: «Их бесовскими клятвами беззаконными, яко онучами и стелками, афедроны подтираем» [Материалы для истории раскола, т. 6, *202*].

Даже если закрыть глаза на все логические и нравственные издержки полемики между традиционалистами и «новыми учителями», придется признать, что эта полемика была в сущности безысходной. Не имело значения, кто

[1] Вполне возможно, как утверждает Димитрий Ростовский со слов Юрия Крижанича, что поп Лазарь, будущий соузник Аввакума по Пустозерску, пьянствовал в Тобольске, «яко ему некогда улицы бываху тесны» [Димитрий Ростовский, *л. 52 об.*]. Но разве из этого можно вывести заключение, что «вера их неправа» и «учение их душевредно»?

знал факты и был им верен, а кто их не знал или фальсифицировал. Дело в том, что столкнулись разные идеи [ср.: Робинсон], что средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени (в барочной окраске)[1]. Это был не историографический, а историософский спор — спор об историческом идеале, исторической дистанции, о соотношении духа и интеллекта, человека и времени, о вечности и бренности, о прошлом, настоящем и будущем. В рамках историографии позволительно и резонно рассуждать, кто знает истину, а кто ошибается. Но историософские концепции XVII в. — это аксиомы, которые не могут быть доказаны или опровергнуты.

Безысходность полемики в том и состояла, что каждая из противоборствующих сторон стремилась только к решительной победе и не желала признавать историософского равноправия соперника. Поскольку за «новыми учителями», за русскими западниками стояла могучая сила — государственная власть, наперед обеспечившая им эту победу, постольку полемика имела драматические и трагические последствия. Но дело не только в слабости одних и силе других. Все европейские страны должны были рано или поздно пройти ренессансную стадию развития. Наступил черед Руси, которой суждено было воспринять ренессансные идеи в барочной оболочке.

При том что полемисты «бунташного века» сосредоточились на обряде, у них заметны тенденции, которые можно обозначить как «историософское ощущение». Димитрий Ростовский не случайно заметил и процитировал известное высказывание Аввакума о «бабе-поселянке», обладающей природной мудростью и правильным богопознанием, и не случайно завершил свои комментарии к этому высказыванию таким риторическим восклицанием: «О ума мужичьяго!» [Димитрий Ростовский, *л. 41 об. — 42*]. Напомним, что самым резким образом против «мужичьего ума» выступал и Симеон Полоцкий, использовав известный риторический прием, который предписывал выворачивать наизнанку

[1] О некоторых аспектах этого противостояния см. прекрасную работу С. Матхаузеровой «Древнерусские теории искусства слова» (Прага, 1976).

какую-либо общепринятую истину (в данном случае «глас народа — глас Божий»):

Что найпаче от правды далеко бывает,
гласу народа мудрый муж то причитает.
Яко что-либо народ обыче хвалити,
то конечно достойно есть хулимо быти.

[Майков, *119*]

Карион Истомин, ученик Симеона Полоцкого и почтительный друг Димитрия Ростовского, о «гласе народа» сказал так: «Мужик верещит». Сказал метко, но зло и несправедливо, хотя в полном соответствии с элитарными поползновениями барочных полигисторов.

Ошибется тот, кто увидит в этой конфронтации коллизию невежества и знания. Это коллизия интеллекта и духа: для Симеона Полоцкого главное — просветительство, «внешняя мудрость», а для Аввакума — нравственное совершенство. Поэтому Аввакум не признает иерархического строения общества. В нравственном смысле все — «от царя до псаря» и от выпускника Киево-Могилянской академии до безграмотной крестьянки — равны [Сарафанова (Демкова), *384–390*].

Ошибется и тот, кто будет оценивать полемизирующие стороны по принципу *лучше — хуже*. Столкновение культур всегда приводит к диффузии идей, ибо противники хотя и по-разному решают выдвигаемые эпохой проблемы, но это одни и те же проблемы. По некоторым аспектам Аввакум оказался бо́льшим новатором, нежели латинствующие. Это касается прежде всего теории и практики литературного языка.

Классическая для средневековья ситуация диглоссии, когда церковнославянское «красноречие» иерархически подчиняло себе русское «просторечие», стала проблематичной именно в XVII в. Два пути предлагали русские писатели. Один путь — создание «грамматического» языка, другой — ориентация на «природный русский язык». Грамматику было бы неверно представлять себе как нейтральную учебную или ученую дисциплину. Вспомним, что Максиму Греку на судебном процессе были предъявлены грамматические обвинения. Этот афонский книжник, плохо знакомый

с тонкостями русской философско-филологической традиции, в своих переводах не соблюдал различий (идеологических различий!), закрепленных за разными глагольными формами. В Древней Руси разделяли «временные формы на те, которые выражают *бытие*, и те, которые выражают *предбытие*... Если выразить эти мысли современной терминологией, то... формы перфекта и будущего времени выражают действие, ограниченное во времени, в то время как формы аориста и настоящего времени выражают действие без отношения к границе во времени, и поэтому они одни способны выражать действия, имеющие по теоретическим представлениям христианской религии атрибут вечности» [Матхаузерова, 1976а, *116—117*]. Этот спор был в известной мере унаследован и XVII веком. Латинствующие не различали в своей литературной практике «бытия» и «предбытия», бренности и вечности. Но в XVII в. проблема грамматики чрезвычайно осложнилась.

Зачем, с какой целью выпустил свою «Грамматику» Мелетий Смотрицкий? Зачем ее переиздавали на Московском печатном дворе? Почему в XVII в., с одной стороны, пишутся «похвалы» грамматике, а с другой — то и дело слышатся нападки на нее? Книга Мелетия Смотрицкого — плод культурного состязания с набиравшей силу контрреформацией. Оправдывая Брестскую унию 1596 г., ее апологеты (например, ученый иезуит Петр Скарга) утверждали, что язык восточных славян не может быть языком культуры и литургии. В нем якобы нет нормы, из-за обилия говоров он как бы внеположен грамматике. Любопытно, что Петр Скарга и люди его типа третировали украинобелорусскую культуру как «наливайковскую», простонародную. Это напоминает презрение Димитрия Ростовского к «уму мужичьему». На вызов контрреформации восточнославянские писатели дали достойный ответ. Весь XVII в. — это «строительство» грамматики, гальванизация церковнославянского «красноречия» — этой латыни Руси, Украины и Белоруссии. Но если у Мелетия Смотрицкого и тех авторов, которые работали в пределах Речи Посполитой, отчетливо просматриваются оборонительные цели, то в чем смысл такой гальванизации для Московского государства? Ведь Епифаний Славинецкий и Симеон Полоцкий,

Евфимий Чудовский, Сильвестр Медведев и даже Карион Истомин сочиняли на правильном, даже излишне правильном и оттого холодном церковнославянском (в московском его изводе).

Здесь возможны два ответа. Во-первых, это был общий для всех православных славян (и Валахии с Молдавией) литературный язык, а с середины XVII в. Москва начинает всерьез думать об освобождении своих единокровных и единоверных братьев. Во-вторых, строительство языка — это соперничество с греческим, особенно с латынью и, добавлю, с французским, перед которым уже открывалась перспектива стать «наднациональным» языком Европы. Россия на равных правах входила в концерт европейских держав и должна была быть во всех отношениях конкурентоспособной.

Однако гальванизация церковнославянского была явно запоздалой: в Европе наступала (или даже наступила) эпоха национальных языков. Этот путь был неизбежен и для России. Его вскоре санкционировал Петр, создавший гражданский шрифт и рекомендовавший «писать так, как в приказах», т. е. по-русски, «простою речью». Но первым наметил этот путь Аввакум.

Он сделал «просторечие» своим важнейшим стилистическим принципом. Конечно, его проза — это симбиоз церковнославянизмов и русизмов. Такой симбиоз по-разному толкуется литературоведами и лингвистами: одни утверждают, что обе языковые стихии для Аввакума были неразличимы; другие — что он не умел писать по-церковнославянски и срывался на живую речь (хотя любой грамотей XVII в. владел книжным языком, потому что учился по Часослову и Псалтыри). Ясно, что «просторечие» играет у Аввакума громадную роль. О богословских предметах он отваживался писать так, как говорил. Это — очевидное для него и для всех, бросающееся в глаза нарушение традиции. Ясно, что это сознательная творческая установка. Выбранив в послании «ищущим живота вечнаго» архипастырей-«бабоблудов», Аввакум отвергает возможные упреки читателей: «Да что, братия моя любезная, светы, вем, яко молвите: батько-де неискусно глаголет. Хорошо, искусно, искусно! От дел звание приемлют» [Аввакум, *278*].

Аввакум дал и теоретическое обоснование своей стилистической манеры: «Аще что реченно просто, и вы, Господа ради, чтущии и слышащии, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык, виршами филосовскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хощет... Вот, что много разсуждать: не латинъским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным коим ищет от нас говоры Господь, но любви с прочими добродетельми хощет, того ради и я не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русскаго» [Пустозерский сб., *112*].

Эта похвала русскому языку цитировалась бесконечное число раз. Все согласны с тем, что похвала — «исповедание веры» Аввакума-писателя, ибо она создана как самостоятельное произведение, подобно известному тургеневскому «стихотворению в прозе». Но похвала до сих пор не осмыслена. Мало указать на патриотизм ее автора. Разве Симеон Полоцкий не был патриотом русской идеи? Но он — в московский период творчества — пользовался исключительно «красноречием». Попробуем понять, какие мысли подвигнули Аввакума на создание этой похвалы.

Аввакум творит в рамках религиозного сознания. Как и пристало «ревнителю древлего благочестия», он просто обязан был отыскать богословское оправдание своей установке на живую речь. Пусть эта установка, так сказать, Аввакумом не формализована: сведущему человеку и так понятно, что он имеет в виду. Строго говоря, его нельзя упрекнуть в вольномыслии. Аввакум опирается на апостольскую традицию, на чудо в день Пятидесятницы, делая из этого новозаветного эпизода вывод о том, что «хвалить Бога» можно на любом языке (глоссолалия). Но все же это факультативная, побочная для средневековой «богословской лингвистики» тенденция.

Для литературного языка Древней Руси определяющей была тенденция, апеллирующая к мифу о вавилонском столпотворении. Это событие, когда были «размешаны» языки, толковалось как наказание человеческому роду за греховную гордыню. Поэтому можно только сетовать из-за множества языков на земле. В течение всего средневековья они рассматривались как «вульгарные», безусловно не

равноценные «священным» языкам — греческому и латыни, а для Руси, Украины, Белоруссии, Болгарии, Сербии, Молдавии, Валахии — церковнославянскому[1].

Но самое главное заключается в том, что Аввакумова похвала русскому языку входит не только в систему религиозных ценностей, но и в систему ценностей ренессансных, гуманистических.

«Я не считаю, однако, наш народный язык в его современном состоянии низким, каким видят его эти чванливые почитатели греческого и латинского языков... полагающие, что ничего хорошего нельзя сказать, кроме как на языке иностранном, непонятном народу» [Эстетика Ренессанса, *240*]. Это писал Жоашен Дю Белле, теоретик французской «Плеяды» и автор «Защиты и прославления французского языка», за сто с лишком лет до Аввакума. Сравним фрагмент из «Книги толкований», обращенный к царю Алексею: «Ведаю разум твой; умеешь многи языки говорить, да што в том прибыли? С сим веком останется здесь, и во грядущем ничим же пользуст тя. Воздохни-тко по-старому, как при Стефане (царском духовнике Стефане Вонифатьеве. — *А. П.*), бывало, добренько, и рцы по русскому языку: „Господи, помилуй мя грешнаго!" А кирелеисон-от отставь; так елленя говорят; плюнь на них! Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не уничижай ево и в церкви и в дому, и в пословицах... Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чево же нам еще хощется лучше тово?» [Аввакум, *159*].

Если оставить в стороне религиозный момент, то мысли Дю Белле и мысли Аввакума оказываются почти тождественны. Аввакумово сочетание «природный язык» адекватно французскому langage naturel, английскому native tongue, польскому język przyrodzony. Все это ренессансная и постренессансная лингвистическая терминология. Передовые умы Европы в XVI—XVII вв. уже не видят в национальных языках lingua vulgaris. В них видят качество «натуральности», их ценят за общеупотребительность и

[1] О богословских интерпретациях истории языков см.: Boerst, bd. 1; XVIII век.

общепонятность, и в этом плане они имеют множество преимуществ перед греческим и латынью [см. Brunot; Jones; Otwinowska].

Множатся утверждения, согласно которым национальные языки могут использоваться как языки культуры и науки. Здесь, впрочем, соревнуются те же позиции, элитарная и демократическая. В соответствии с первой, и наука, и язык науки должны быть трудными для овладения. Эта позиция ощущается в деятельности Славяно-греко-латинской академии, в которой при Лихудах господствовал греческий, а при Стефане Яворском — латынь. Адепты демократической позиции полагают, что языковые трудности — лишняя помеха расцвету наук. «При рождении нашего языка звезды и боги не были к нему... враждебно настроены... Он сможет однажды достичь подлинного величия и совершенства, подобно другим языкам» (Жоашен Дю Белле) [Эстетика Ренессанса, *241*]. Эта ренессансная точка зрения особенно важна для России, которая не ценила отвлеченной, незаинтересованной науки, а видела в ней путь и правду.

Итак, один аспект «историософского ощущения» полемистов XVII в. состоит в том, что сталкиваются две культуры — «мужичья» (но своя) культура «светлой Руси» и ученая (но чужая) культура барокко. Второй аспект касается противостояния «веры» и «культуры».

В декабре 1665 г. был взят под стражу суздальский священник Никита Добрынин (ему было суждено сложить голову во время знаменитой «Хованщины» и остаться в истории под именем «Пустосвята»). Причиной ареста были достоверные слухи о том, что он составил «великую» челобитную против церковной реформы. Эта челобитная фигурировала на Соборах 1666—1667 гг.; Симеон Полоцкий опровергал ее в книге «Жезл правления» (1667). В челобитной Никита Добрынин протестовал против «плевельных слов в новых Никоновых книгах», в частности против того фрагмента «Скрижали», где говорится: «Лучши имать именовати Бога тму и невидение, нежели свет. <...> И то, государь, напечатано от еретического писания, и о том есть от Божественных писаний обличительное свидетельство» [Румянцев, *250—251*]. Автор челобитной в данном случае

попал впросак, ибо обличаемый текст взят им «из помещенных в „Скрижали" толкований Никифора Ксанфопула и принадлежит св. Дионисию Ареопагиту. <...> Значит, ересью Никита назвал слова св. Дионисия Ареопагита. Правда, выражение... смутившее Никиту, довольно оригинально и необычно, но оно все-таки совершенно справедливо, если вдуматься в него без предубеждения. <...> Для человека слепого от рождения нестерпимо-ярко светящее солнце совершенно темно. <...> Точно так же и для нашего ограниченного человеческого ума непостижимое существо Бога, живущего во свете неприступном, является в некотором роде тьмою, т. е. неизвестным, непонятным, необъятным бытием» [Румянцев, *339*].

Биограф Никиты Добрынина здесь повторяет «возобличение» Симеона Полоцкого, не понимая его смысла. Дело не в том, что Никита Добрынин сделал богословскую ошибку и что он был чужд диалектическим озарениям Дионисия Ареопагита. Как показала С. Матхаузерова, здесь столкнулись две концепции текста — субстанциональная и рационалистическая. «Никита жалуется, что исправленные книги произвольно и напрасно переменяют первоначальный текст, а нарушение одной буквы, по представлениям Никиты, нарушает весь текст в целом. Такое понятие можно назвать субстанциональным, слово само по себе в нем равняется обозначаемой субстанции, предмету... Симеон Полоцкий считается с критическим субъектом, который стоит между словом и обозначаемым объектом, и восприятие текста, по его концепции, является соотношением трех компонентов: слово — объект — субъект. Симеон Полоцкий даже считается с тем, что не все одинаково воспринимают и понимают текст» [Матхаузерова, 1976а, *20—21*].

Иначе говоря, происходит замена веры культурой. Человек довлеет сам себе, он в творчестве может обходиться без Бога, который на протяжении всего средневековья считался причиной и целью земного существования. «Новые учители» прямо писали об этом — в частности, вышеупомянутый архимандрит Дионисий, так отвергавший ссылки староверов на иконы, где святые благословляют двуперстным крестом: «Обаче аще и видесте персты сице сложены, от живописца суть сложены, а не от святаго, и святый, иже

есть написан во образе, не беседова с тобою, ниже рече тебе толкование и разум свой, токмо якож восхоте иконописец, тако и писа. <...> Сего ради обретается в иконах многолично сложение перст: ове сице, ове же инако, якож угодися комуждо и якоже показася удобно, сице и написа, а не от Божественнаго писания свидетельства, токмо собою» [Каптерев, *прил., с. XXVII*]. Это вполне «человеческая» концепция искусства, ставящая знак равенства между иконописью и живописью.

Оппоненты Дионисия понимают, что новая культура — это «плотцкое мудрование» [Барсков, *12*], упование «на свой разум» [Барсков, *21*], что «никониянская вера и устав не по Бозе, но по человеку» [Аввакум, *203*]. Однако они не могут с этим смириться — и не потому, что ретрограды, а потому, что не в силах порвать с идеальным миром средневековья. «А вы ныне подобие их переменили, — бранит Аввакум новую, миметическую манеру изображения святых, — пишите таковых же, яко же вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко стульцы» [Аввакум, *139*]. Аввакум — приверженец «платоновско-плотиновской идеи совершенной красоты, непостижимой и не поддающейся восприятию чувствами (Аввакум добавляет: внешним разумом). Подражание чувственным вещам, которые сами по себе являются тенью настоящих идей, делает миметическое искусство бесцельным, так как оно становится тенью теней» [Матхаузерова, 1976а, *15*].

Оставаясь в рамках религиозного сознания, традиционалисты совершенно серьезно предлагают противникам «Божий суд»: в феврале 1668 г. поп Лазарь зовет их взойти на огонь (кто уцелеет, тот и прав), а потом Аввакум вызывается идти «на турския полки от десных, в руках победное оружие, крест, держа, а никониняя пускай да идут о левую, с крыжами и с партесным пением» [Аввакум, *204*] (как видим, Аввакум вспомнил и про барочную музыку, сменявшую старинную монодию). Апелляция к «Божьему суду» — последнее средство, жест отчаяния, тем более что никто и не собирался тягаться с Лазарем и Аввакумом. Их «культура-вера» была обречена.

В историософском противостоянии русской старины и европейского барокко первенствующую роль играла проблема

времени. «Православное время» «складывается из двух, находящихся в различных временных плоскостях, циклов: постоянного, календарного — „богослужения времени", начинающегося 1 сентября, и переменного, ориентированного на лунный календарь пасхального цикла. „Богослужение времени" состоит из суточного, недельного и месячного кругов. Основу составляют службы суточного круга, в которые включается материал остальных кругов и пасхального цикла. В результате получается противоречивое единство многосложной циклической замкнутости „богослужебного времени" (два различных годовых цикла) и его исторической протяженности» [Бычков, *48*]. Эта концепция во многом определяла специфику древнерусской историософии[1].

Человеческое бытие, взятое в целом, трактовалось в Древней Руси как эхо прошедшего, точнее, тех событий прошедшего, которые отождествлялись с вечностью. Принцип эха можно приложить не только к церковному, но и к мирскому обиходу (во втором случае с некоторыми ограничениями).

Церковный год был своеобразным эхом бесконечной череды годов, «обновлением» этой череды. Заметим, что в терминологии православного месяцеслова первая неделя после Светлой называлась Фоминой, или «новой», неделей. Главное событие Православия — Воскресение Христово — «обновлялось» затем в течение всего церковного года, каждый седьмой день, когда совершается литургия и снова празднуется Воскресение. Пасха, недели, наконец, год как таковой — все это как бы раскаты эха от одного события, которое одновременно существует в вечности, в историческом прошлом и настоящем.

Церковный год в отличие от года языческого[2] был не простым повторением, а именно отпечатком, «обновлением», эхом. Формально это подчеркнуто тем, что прямое

[1] Глубокие и меткие наблюдения над историософией русского средневековья сделаны Д. С. Лихачевым в его книгах: Лихачев, 1973б; Лихачев, 1978; Лихачев, 1979.

[2] В языческой модели господствовала идея круга, «коловращения жизни». Год как основополагающая единица времени слагался в язычестве из раз навсегда данных, повторяющихся элементов. Красноречивая иллюстрация — устная календарно-обрядовая поэзия.

повторение в церковном обиходе происходит только раз в 532 года, когда истекает полный индиктион. В этом большом временном промежутке некоторая «эхическая деформация» была неизбежна. Поясним это на примере.

Православная служба Николе Зимнему отправляется каждый год 6 декабря старого стиля. Это «неподвижный» праздник, его хронология не зависит от подвижной Пасхи. В Минее служебной, естественно, фиксировался вполне определенный текст службы Николе Зимнему. На деле же эта служба всегда, т. е. все годы индиктиона, несколько видоизменялась, потому что изменялись сопутствовавшие празднику Николы Зимнего элементы церковного года: день седмицы, на который приходилось 6 декабря, отношение этого неподвижного праздника к праздникам подвижным, отсчитываемым от Воскресения, и т. д.

Необходимо подчеркнуть, что «обновление» в древнерусском понимании — это не «новаторство», не преодоление традиции, не разрыв с нею. Это нечто совсем иное, нежели «новины» патриарха Никона, против которых восстали традиционалисты. Если рассматривать «обновление» как движение, то это движение не только вперед, но и вспять, постоянная оглядка на идеал, который находится в вечности и в прошлом, это попытка приблизиться к идеалу.

Человек с точки зрения православной культуры Древней Руси также был «эхом». Крестившись, человек становился «тезоименен» некоему святому, становился отражением, эхом этого святого. Подобно тому как Христос считался «новым Адамом» (т. е. Адамом до грехопадения, до изгнания из райского вертограда), человек средних веков в похвальных словах, реже в агиографии мог называться, например, «новым Иоанном Златоустом» (если человека звали Иваном и его небесным патроном был Иоанн Златоуст), «новым Василием Великим» (если имя было Василий и день ангела приходился на 1 января).

«Чин причащения» в Требниках XVII в. мог носить заглавие «Чин поновления». Это значит, что говевший, исповедавшийся и причастившийся Святых Тайн человек каждый раз «обновляется», т. е. очищается от греховных наслоений, становится ближе к идеалу. «Поновление» есть

как бы «одревление» человека, в котором явственнее проступают черты идеала.

Это хорошо выражено в приветствии выговских пустынножителей Андрею Денисову, автору «Поморских ответов», в день его именин (в день Андрея Стратилата): «Здравствуй всездравственно, превожделеннейший отче и честнейший тезоименниче, святаго и великаго Стратилата всеблаголепное изображение, мужественнаго его великодушия всесветлое начертание»[1].

Чем ближе к оригиналу это «изображение» и «начертание», тем человек совершеннее. Чем дальше оно от оригинала, тем человек греховнее и ничтожнее. Когда писатель начала XVII в. хотел обличить своего современника, предавшегося полякам и заслужившего презрение патриотов, то этот писатель старался внушить читателям, что этот презренный изменник нарушил принцип эха. Имеется в виду казначей Федор Андронов. Его надо называть «не во имя Стратилата» (именины злополучного казначея приходились на день Феодора Стратилата), а «во имя Пилата», «не во имя святителя, а во имя мучителя и губителя и гонителя веры христианския» [см. РИБ, *стб. 214*].

Особенно замечательна в этой инвективе рифмованная речь. Рифма наглядно (для читателя) и акустически (для слушателя) отсылает к принципу эха. Очень важно, что такой прием не единичен, а постоянен. Так, Анну Михайловну Вельяминову, поклонницу патриарха Никона, дьякон Федор называл «Анна, Никонова манна» [Материалы для истории раскола, т. 6, *228*].[2] Напомню в связи с этим о «литературной игре» XVII в., которая состояла в подборе созвучий к личным именам (на этом принципе построена небылица о Ерше).

Человек мог восприниматься как эхо, потому что считался образом и подобием преждебывших персонажей. В средние века их круг замыкался православными ассоциациями. Барокко разомкнуло этот круг — прежде всего

[1] РНБ. О. XV.15. Л. 49 об. – 50.

[2] Ср. популярный в обиходе Киево-Могилянской академии палиндромон «Анна ми мати, та ми манна». Но это — лишь техническое упражнение, барочная «алхимия слова».

за счет античности. Так, Петр I именуется «новым Геркулесом», «вторым Язоном», «российским Марсом», вторым Юпитером Громовержцем, Персеем, новым Улиссом [Панегирическая литература, *136, 138, 139*].

Суммируя этот краткий экскурс в древнерусскую историософию, можно сформулировать ее основной принцип: не человек владеет историей, а история владеет человеком. Культурологические следствия этой идеи чрезвычайно многообразны. Прежде всего следует подчеркнуть, что для средневековья историческая дистанция (когда, как давно это случилось?) не имеет особого значения. Культура, с точки зрения средневековья, — это сумма вечных идей, некий феномен, имеющий вневременной и вселенский смысл. Культура не стареет, у нее нет срока давности.

Это отношение к культуре как к бессмертному наследию прекрасно выразил протопоп Аввакум: «Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящу по улицам града и по окошкам милостыню просящу. День той скончав и препитав домашних своих, на утро паки поволокся. Тако и аз, по вся дни волочась, сбираю и вам, питомником церковным, предлагаю, — пускай, ядше, веселимся и живи будем. У богатова человека, Царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатова гостя, из полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торговова человека, кусок словес его получю; у Давыда царя и у Исаи пророков, у посадцких людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрав кошел, да и вам даю, жителям в дому Бога моего. Ну, ешьте на здоровье, питайтеся, не мрите с голоду» [Аввакум, *172*]. «Окормляясь» сам как писатель и проповедник и «окормляя» своих читателей и слушателей, протопоп Аввакум не делает различий между Псалтырью царя Давида, Евангелием и Иоанном Златоустом. Все «питатели» Аввакума — жители одного града, вечного града вечной культуры.

Что пришло на смену древнерусской историософии? Если прежде история определяла судьбу человека, то в канун Петровских реформ человек предъявил свои права на историю, попытался овладеть ею. В данном случае не важно, к кому ближе «новые учители» — к Аристотелю,

который считал время мерой движения, или к гуманистам, для которых время не имеет ни начала, ни конца, будучи и мерой, и измеримым [см. Горфункель, 1977, *190 и след.*][1]. Важно, что «новые учители» провозглашают идею о едином, цивилизованном времени, как бы упраздняя различия между вечностью и бренным существованием. Событие не находится в зависимости от Бога; событие — лишь «аппликация» на бесконечном потоке времени[2].

Традиционалистам история необходима по той причине, что она «душеполезна», она врачует душу. Их противники также используют историю в дидактических целях. Так, Симеон Полоцкий в «Вертограде многоцветном» часто «аппликует» некую назидательную мысль историческим примером. Но здесь история — не идеал, а иллюстрация. Отношение к истории не может быть сведено к «душеполезности».

История самоценна вне отношения к Богу, вечности и душе, она так же «интересна», как интересен самый процесс творчества и познания. Поэтому в «Вертограде многоцветном» нередки тексты, чтение которых не влечет за собою нравственного вывода. Здесь история являет собою нечто вроде рассыпанной мозаики, все фрагменты которой равноправны. Их равноправие, в частности, обусловлено тем, что они отделены от времени, в котором живет автор, большей или меньшей дистанцией. Все это — дела давно минувших дней, которые прямо не касаются дел далеких потомков. К истории можно относиться как к уроку, ее можно «аппликовать» на современность, она дает пищу для размышлений, для забавы, для развлечения. Но история — и в этом главное — нимало не предопределяет судьбу этих потомков, их земное бытие. Прошлое мертво.

С этим взглядом на историю связано «воскрешение прошлого» — идея, которой пронизана ранняя русская драматургия [см. Лихачев, 1979, *284 и след.*]. В прологе «Артаксерксова действа», первой пьесы русского придворного

[1] Ср. рассуждения о времени в «Книге о Сивиллах» и в «Арифмологии» Николая Спафария. [Николай Спафарий, *49—50, 89*].

[2] «Аппликация» — термин XVII в. См.: Иоанникий Галятовский.

театра, актеры обращались к зрителю-царю с такими словами:

Что же есть дивно,
яко Артаксеркс, аще и мертв, повелению твоему последует?
Твое убо державное слово того нам жива представляет...
Возри, како сей царь, ныне предстоя,
скифетр свой полагает к ногам вашего милосердиа
и како Есфирь, смиренно предстоя, припадает,
их же людие вси власти твоей покорно
по должности и к службе готови себе являют.

[Ранняя русская драматургия, а, *103, 105*]

Здесь ясно выражена новая историософия. История — это память, поэтому ею владеет человек, который в состоянии ее оживить, поставить себе на службу. Ветхозаветный Артаксеркс в пьесе изображается вне Христа, вне вечности, безотносительно к ним, не как символ, а сам по себе, как «аппликация» на потоке времени.

Он сопоставлен только с царем Алексеем Михайловичем, — и то лишь потому, что оба они «потентаты», государи. Из этого сопоставления двух государей, «оживленного» и здравствующего, каждый с помощью простейшей логической операции мог сделать вывод, что в будущем люди пера «оживят» сходным образом и царя Алексея. Так в русской культуре появилась идея бесконечности истории, так «воскрешение прошлого» породило переориентацию на будущее.

Вернемся, однако, к раннему русскому театру. Как известно, Симеон Полоцкий написал для него две пьесы — «О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженных» и «Комидию притчи о блуднем сыне». Тематически первая из них совпадает с православным чином Пещного действа, который совершался примерно за неделю до Рождества Христова и символизировал его: подобно тому как пещной огонь не опалил трех отроков, Божественный Огонь, вселившийся в Деву Марию, не опалил Ее естества [см. Понырко, 1977а, *84—99*]. В отличие от чина Пещного действа пьеса Симеона Полоцкого не имела никакого символического смысла. Ее задача — «оживить» историческое происшествие, имеющее назидательный смысл:

То комидийно мы хощем явити
и аки само дело представити
Светлости твоей и всем предстоящым
князем, боляром, верно ти служащым,
Во утеху сердец...

[Ранняя русская драматургия, 6, *162*]

Здесь опять-таки находим параллель между двумя равноправными персонажами истории — царем Навуходоносором и царем Алексеем Михайловичем (строго говоря, они не вполне равноправны: царь Алексей благочестив, а «Навходоносор не тако живяше»). Эта параллель выражена в «комидийной» форме. Что это означает?

Принято считать (и правильно), что слово «комидия» в эпоху рождения русского профессионального театра означало пьесу вообще и спектакль как таковой. Но в риторике, которую Симеон Полоцкий знал досконально, существовало понятие «argumentum comoediarum» — «не истинное, но правдоподобное» изображение прошлого [Lausberg, *165—166*]. Чин Пещного действа «был истинным», «комидия» же Симеона Полоцкого — всего лишь «правдоподобной», она допускала вымысел, писательское вмешательство в историю (недаром до сей поры не выяснены все источники пьесы «О Навходоносоре царе»; они и не могут быть выяснены, поскольку в ней присутствует индивидуально-творческий момент).

Чин Пещного действа и пьеса Симеона Полоцкого с историософской точки зрения находятся в антагонистических отношениях: на смену вере приходит культура, на смену «вечности-в-настоящем» приходит отдаленная история. Возможно, есть резон говорить об антагонизме и с точки зрения историографической.

Приблизительно в то время, когда Симеон Полоцкий сочинял свою «комидию», чин Пещного действа был упразднен. Царь, таким образом, уже не участвовал в этом чине (прежде участие было обязательным). Теперь царь «утешал сердце» пьесой на ту же тему — «не истинной, но правдоподобной». К сожалению, мы не знаем, когда была написана пьеса «О Навходоносоре царе». Известен лишь документ от 24 февраля 1674 г., в котором идет речь

о жалованье придворным мастерам за переплетение «книги комидии о царе Навуходоносоре» [см. Богоявленский, 1914, *37*]. Это не очень далеко от Рождества. Может быть, пьеса Симеона Полоцкого не только идеологически, но и хронологически выполняла роль замены для упраздненного чина Пещного действа?

Н. В. Понырко в работе о святках XVII в. показала, что церковный обряд и народные празднества не были разделены китайской стеной, что на Руси существовал какой-то симбиоз обряда и карнавала. В связи с этим пьеса «О Навходоносоре царе» особенно интересна: она направлена против древнерусской традиции в целом, она знаменует торжество новой культуры.

Сходную идеологическую нагрузку, по всей видимости, несет и «Комидия притчи о блуднем сыне». Великому посту предшествуют четыре приуготовительных недели: о мытаре и фарисее, о блудном сыне, мясопустная и сыропустная. Все это — масленица (в узком значении масленица ограничена только сыропустной неделей). Как и святки, масленица тоже объединяла церковную и народную обрядность. Показательно, например, что языческая по происхождению масленица, связанная с днем весеннего солнцеворота, стала подвижной, т. е. зависимой от Пасхи! Полемизируя «Навходоносором» со святками, Симеон Полоцкий «Комидией притчи о блуднем сыне» полемизировал с масленицей, с одной из приуготовительных к Великому посту недель. Происходила замена веры культурой, обихода «утехой», обряда зрелищем, «прохладой», развлечением. Может быть, именно поэтому царь Алексей Михайлович десять часов подряд высидел на первом спектакле: он не решался покинуть театр, ибо привык к тому, что нельзя покинуть храм.

Переориентация на будущее особенно наглядна в изменении отношения к Страшному суду. Для русского средневековья исход человеческой истории предопределен раз и навсегда. Это — светопреставление, Страшный суд. Для средневекового сознания проблема состояла не в том, что́ наступит в будущем, а в том, когда это совершится. Средневековье жило в напряженном ожидании Страшного суда и постоянно «вычисляло» его. Эти эсхатологические ожидания

особенно характерны для старообрядцев [см. Покровский, 1974]. Они думали, что светопреставление будет в 1666, потом — в 1699 г. Назывались и другие годы в этом тридцатитрехлетнем промежутке, а также и более поздние даты. Инок Авраамий писал: «Иначе уже отступления нигде не будет, везде бо быть последнее Русии, и тако час от часа на горшая происходят» [цит. по: Барсков, *162*]. Для традиционалистов время как бы остановилось, «свилось, как свиток» (Апокалипсис). Они жили в эсхатологическом времени, полагая, что Страшный суд — у порога или уже наступил. Иначе смотрели на будущее «новые учители».

В барочной культуре тема Страшного суда — одна из ведущих. Русская литература кануна и эпохи преобразований знает много произведений на эту тему, и среди них монументальные поэмы «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого и анонимная «Лествица к небеси» [Горфункель, 1965, *44 и след.*]. Но это именно тема, это культура, искусство — все что угодно, только не вера.

В православной Церкви в неделю мясопустную совершалось действо Страшного суда (на площади за алтарем Успенского собора). В нем непременно участвовали патриарх и государь. Кончалось действо тем, что «патриарх отирал губкою образ Страшного суда... осенял крестом и кропил святою водою государя, властей духовных и светских и всенародное множество, присутствовавшее при совершении сего обряда» [Забелин, *398*]. Отирание губкой и было «обновлением» в древнерусском смысле, оно как бы сближало бренных людей и вечность, напоминало о том, что Страшный суд может настать в каждый миг. Действо в неделю мясопустную разделило участь и Пещного действа, и Шествия на осляти: все они были отменены.

Новая историософия не боялась Страшного суда, не думала в отличие от инока Авраамия, что «час от часа на горшая происходят». Димитрий Ростовский прямо писал: «Нам же... довлеет комуждо на всяк день и на всяку ночь чаяти неизвестнаго часа кончины своея жизни, и ко исходу быти готову. То нам Страшный суд комуждо свой, прежде общаго всем Суда страшнаго, а о самом времени самого страшнаго дне суднаго не испытовати. Довлеет веровати, яко будет... а когда будет, о том не любопытствовати, но

слушати словес Господних, глаголющих: о дни же том и часе никто же весть» [Димитрий Ростовский, *л. 62 об.*].

Отсюда ясно, что в европеизированной культуре идея Страшного суда превратилась именно в идею, стала чем-то «нечувственным», бесконечно далеким, неучитываемым в исторических прогнозах. Из предмета веры Страшный суд стал предметом искусства, даже предметом ученических упражнений в стихотворстве (ибо «Лествица к небеси» — это школьное сочинение ученика новгородского училища, учрежденного митрополитом Иовом). Исторический акцент переместился с вечности на землю, с прошлого на будущее, и русские люди — та их часть, которая строила или приняла новую культуру, — перестали думать о сроках светопреставления и готовиться к нему.

В связи с этим естественно изменилось и отношение к настоящему. Если прежде настоящее воспринималось как эхо вечности, эхо прошедшего, то теперь оно стало зародышем будущего. Понятие «обновления» приобрело тот смысл, который оно имеет и сейчас. Для барочной культуры обновление — это дело рук человеческих, это накопление нового, того, чего не делали и не сделали раньше. Барочная «новизна» есть преодоление прошлого, а в русских условиях — полный и решительный с ним разрыв.

Что касается ревнителей древлего благочестия, то новая историософия, отодвинувшая Страшный суд в бесконечное будущее, превратившая его в мираж, — эта историософия для них как раз и означала реально наступивший конец света.

Напомним, что эсхатологическое отчаяние проявилось в России задолго до раскола Церкви (учение Капитона о «самоуморении»). Следовательно, не реформа Никона в этом повинна, а перестройка древнерусской жизни вообще. Верхи предлагали русским людям новое будущее. Но с точки зрения тех, кто не мог отрешиться от средневекового сознания, этим верхи будущее у них отнимали. «Самоуморения» и самосожжения, которые в совокупности не поддаются никакому рациональному объяснению, и были попыткой вернуть это утраченное будущее.

В культуре верхов новая историософия дала своеобразные и несколько неожиданные плоды. Она породила так

называемое окказиональное искусство[1]. Если в первых спектаклях театра царя Алексея для костюмов и реквизита использовались дорогие, «подлинные» материалы — такие же, как в храме, — то при Петре триумфальные арки строились из досок и раскрашенного холста. Это было искусство, рассчитанное на короткую жизнь.

Символом окказионального искусства можно считать фейерверки, столь любимые в Петровское время. Искусство стало фейерверком, ослепительной и красивой, но мгновенной вспышкой, которая тут же гасла. Тогда думали, что настоящее искусство — в будущем. Средневековью с его ориентацией на вечность и на прошлое была одновременно присуща любовь к настоящему, к земной реальности. Петровская эпоха, начертавшая на своем знамени лозунг полезности, нетерпимая к рефлексии, созерцанию и богословствованию, — это, в сущности, эпоха мечтателей.

Еще один плод, возросший на почве новой историософии, — идея быстротечности времени, идея чисто ренессансная [см. Баткин, *76—81*]. Боязнь промедлить, не успеть, не совладать со временем — типичная черта зрелых лет царя Алексея[2]. При Петре она преображается в практику постоянных реформ.

---

[1] Об этом понятии и термине см.: Wiek XVIII, *229—254.*

[2] См. об этом интересные наблюдения в кн.: Демин, 1981, *42 и след.*

Глава третья
НА ПУТИ К СЕКУЛЯРИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Слова «секуляризация», «обмирщение», «эмансипация», «освобождение», «личностное начало», «индивидуализация» — едва ли не самые частые в историко-культурных размышлениях о XVII веке [см. Лихачев, 1973б, *138—164*]. Это понятно, потому что речь идет о ключевых, адекватных эпохе понятиях, о необратимом процессе освобождения искусства вообще и литературы в частности «от подчинения церковным и узко государственным интересам» [Лихачев, 1973б, *139*]. Обычно предметом таких размышлений избирается новизна (конечно, в сопоставлении со стариной и в противопоставлении ей) — новые жанры и персонажи, сюжеты и темы; новая музыка, порвавшая узы, которые связывали ее с обрядом и с церковнослужебными текстами; новая живопись — именно *живо-пись*, ибо она руководствуется миметическим принципом и подражает «чувственным вещам»; придворный театр и силлабическая поэзия — явления, наглядно свидетельствующие о профессионализации искусства.

Но секуляризация захватывает и феномены, извечно присущие человечеству, — такие как смех и трагедийность. Если верно, что в официальной доктрине средних веков провиденциализм и «душеполезность» — фундаментальные принципы, правила без исключений, то эти правила должны подчинять себе и юмор, и трагизм. Тогда их судьба — частный случай эволюции культуры от телеологии к эстетике, от целесообразности к художественности.

Такова логика вещей. Однако силлогизм можно считать лишь некоей экспозицией, лишь импульсом к раскрытию темы: и трагическое, и комическое облачается в эпохальные и национальные одежды. Что до смеха, то на Руси он связан со скоморошеством. Интерпретация скоморошества есть по сути дела интерпретация древнерусского смеха и веселья. Как раз в XVII в. скоморошество подвергалось прямым, регулярным, жестоким репрессиям церковных и светских властей. Как известно, кризис любого культурного феномена всегда дает обильную пищу для размышлений о его смысле, его исторической роли.

В русском культурном сознании скоморошество отождествляется с публичным весельем и смехом. Скоморохи — площадные лицедеи, плясуны и песенники, гудочники и волынщики, петрушечники и медведчики. Это заводилы народных игрищ и потех, профессиональные артисты, жертвующие искусству житейскими благами и удобствами, что ясно из пословиц: «Всякий спляшет, да не как скоморох»; «Скоморох голос на гудке настроит, а житья своего не устроит». Тождество это закреплено языком, ибо слова «скоморох» и «веселый» суть синонимы, равнозначно и равноправно употребляемые в документах XVI—XVII вв.

Между тем о полном тождестве не может быть и речи. Строго говоря, это культурная иллюзия. Какая-то часть скоморошьего репертуара — не исключено, что весьма значительная, — была вполне серьезной [см., напр., Веселовский, 1883, *216 и след.*; Морозов, *198*]. К такому выводу приводит анализ мотива «муж на свадьбе своей жены», как он воплощен в русском фольклоре. Мотив этот известен европейской словесности с глубокой древности — от Гомера, у которого возвратившийся на Итаку Одиссей разгоняет женихов Пенелопы, до легенд о Карле Великом, от средневековых баллад о короле Горне до новеллы о Торелло в «Декамероне» (девятая новелла десятого дня), от южнославянских песен о Марке Кралевиче до сказочной былины «Добрыня в отъезде и неудавшаяся женитьба Алеши» [см. Созонович, *261—547*].

В этой былине Добрыня, переодетый в скоморошье платье, с «шалыгой подорожной», иногда под псевдонимом Скоморох Скоморохович, на пиру у князя Владимира

Начал во гусли наигрывати.
Первой раз играл от Царя-де города,
Другой раз играл от Ерусалима,
Третей раз стал наигрывати,
Да все свое-то похожденьицо рассказывати.

[Онежские былины, *170*]

Сходно (как эпические певцы) ведут себя другие былинные персонажи — Соловей Будимирович и Ставер:

И зачал тут Ставер поигравати,
Сыгриш сыграл Царя-града,
Танцы́ навел Ерусалима,
Величал князя со княгинею.

[Кирша Данилов, *76*]

Варианты соответствующего эпизода в разных записях былины про Соловья Будимировича дают представление об эстетическом ореоле этих наигрышей, о том, как он рисовался народному сознанию. У Кирши Данилова триаде (иногда тетраде) наигрышей параллельно сопутствует тема узорной ткани, и эта параллель не случайна:

Княгине поднес камку белохрущетую,
Не дорога камочка — узор хитер:
Хитрости Царя́-града,
Мудрости Иеруса́лима,
Замыслы Соловья сына Будимировича.

[Кирша Данилов, *11*]

Глаголы «ткати», «плести», «сплетати», «узолствовати» («узорствовати»), которые в буквальном значении имеют отношение к ткацкому ремеслу, иносказательно указывают на песнотворчество и вообще искусство. Так было в античные времена: для Платона «диалектическое отношение между идеей и материей... есть *тканье*... и отношение между бытием и небытием есть результат сплетения, тоже похожего на изделия ткацкого ремесла. <...> Отношение души к телу тоже мыслится как ткачество: душа ткет тело. <...> Имя функционирует в учении и познании как *челнок для разделения основы* в ткацком ремесле» [Лосев, *296*]. Так было и в средневековой Руси [Матхаузерова, 1976б, *195—200*].

В чем смысл этого иносказания, объяснил ученый писатель XVII в. инок Евфимий Чудовский, грекофил, идеолог «старомосковской» партии и в известной степени неоплатоник. В статье, выразительно названной «О еже песни ткати»[1], он уподобил поэзию «краеодежнополагаемым ряснам златоупещренным», т. е. шитой золотом оторочке. Слова в поэтическом тексте нанизываются на одну нить, как жемчужные зерна в ожерелье, чередуются, как сходные мотивы орнамента.

Образцом, эталоном этой манеры Евфимий считает ирмос, этимологически толкуемый русскими существительными «плетеница» и «вязань». «Слово ирмос, εἱρμός, на самом деле этимологически связано с глаголом εἴρω, который в одной своей реализации имеет значение *говорить, сказать,* но в другой реализации значит соединять в один ряд, *сплетать,* отчего происходит термин εἰρομένη λέξις, что по Риторике Аристотеля... значит умно связанный стиль, противопоставленный растянутому и неорганизованному стилю» [Матхаузерова, 1976а, *87—88*]. В то же время ирмос — это в православной гимнографии своего рода канва, по которой «узорствуются» тропари канона, это зачин, определяющий версификацию и поэтику текста, его «чинопоследование».

Все это не самодовлеющая стилистика; это основополагающий мировоззренческий принцип средневековья — принцип эха [Панченко, 1979а, *191—193*], прилагаемый к сфере стилистики. В латинских риториках греческому сочетанию εἰρομένη λέξις соответствует oratio perpetua, «нанизываемая речь», в которой фразы связаны паратаксически, а мысль развивается по одной линии, без отступлений в сторону, то возвращаясь к исходному пункту, то снова устремляясь в бесконечность [см. Lausberg, *457 и. folg.*]. Так рассуждает и Евфимий Чудовский: для него словесность в частности и культура вообще подобны бесконечной ткани, наращиваемой каждым новым поколением мастеров. Теория Евфимия, если перевести ее в нашу систему значений, в главном совпадает с теорией средневекового литературного этикета, разработанной Д. С. Ли-

[1] ГИМ. Синодальное собр. № 287 Л. 68 и след.

хачевым [Лихачев, 1979, *80—102*] (кстати сказать, такое совпадение есть порука того, что обе теории — не умозрительная фикция, но отражение художественной реальности).

«Узор хитер», о котором говорится в былине, прямо отсылает к орнаментальному варьированию устойчивых мотивов, присущему как фольклору, так и древнерусской письменности. Заметим, что мерило и узора, и наигрышей берется с православного Востока, из самых знаменитых его центров, из «святых мест». Никак не для развлечений, а для молитвы посещают их паломники, странники, «калики перехожие». Значит, и былинные скоморохи (по крайней мере в обличье эпических певцов) — это люди с хорошей конфессиональной репутацией. Значит, русское общественное мнение, насколько оно отражено в устной поэзии, не отказывало им в благочестии. Напомню, что переодетый Добрыня бывает нарочито, подчеркнуто благочестив:

Еще крест кладет Добрыня по-писаному,
А й поклон ведет Добрыня по-ученому,
Исполна творит молитву по-Исусову.

[Онежские былины, *124*]

Однако не резоннее ли «камку белохрущетую» и «узор хитер», т. е. ткань и орнамент как аллегории поэзии, возводить к дохристианскому эпическому субстрату и считать «Исусову молитву» и другие православные элементы былин позднейшим наслоением? Это не исключено, но суть дела от этого не меняется. В восточнославянском язычестве прядение, ткачество, шитье связаны с культом Волоса-Велеса [см. Успенский, 1982а, *176—179*]. Велес не только «скотий бог», он ведает искусством, в «Слове о полку Игореве» он «дед», т. е. покровитель и культурный предок вещего Бояна. Между тем Боян не похож на Даниила Заточника с его балагурством; Боян — поэт не веселья, а ратных подвигов и кровавых битв. Точно так же ритуалы и поверья, относящиеся до шерсти, льна, обыденных полотенец и т. п., — ритуалы и поверья ничуть не смеховые (ср., например, запреты шить, прясть на святках, во время русского карнавала) [см. Успенский, 1982а, *177*].

Все это одна культурная нить — от магической веревки шамана до Клото, которая прядет жизнь, и Атропос, которая перерезает пряжу, от ритуального опоясывания русской деревни, когда ее жителей поражает нахожая повальная болезнь, до тех трех ниток, которыми 11 сентября 1675 г. в боровской земляной тюрьме, в «тме несветимой», в «задухе земной», изнемогающая боярыня Морозова «нови тело любезныя сестры своея и соузницы Евдокии» [Повесть о боярыне Морозовой, *151*]. Но довольно об этом, ибо сказано в «Слове» Даниила Заточника: «Глаголеть бо в мирских притчах: речь продолжена не добро, добро продолжена камка а любо оксамит» [Daniil Zatočnik, *165*] (вариант: «...добро продолжена паволока»).

Впрочем, былина — не документ, и благочестивых скоморохов былин надлежит воспринимать в качестве некоей культурной возможности. Какова же культурная реальность? Подтверждают ли источники делового свойства показания эпоса? Да, подтверждают. Приведем достаточно характерный пример, извлеченный из розыскных бумаг.

Время действия — апрель 1616 г., место действия — кабацкая изба в городе Лухе. Главные участники кабацкой распри — луховский посадский человек, он же скоморох («веселый») Пифанко Поздеев и крестьянин стольника князя В. С. Куракина Милютка Алексеев сын Кузнец. О существе спора узнаем из показаний свидетеля: «Сидели де мы на кабаке... а пел песню веселой Пифанко про царицу Настасью Романовну, а яз де... молвил так: „Та государыня была благочестива". И сидячи де тут... Милютка Кузнец сказал: „Что де нынешние цари?"» [цит. по: Новомбергский, *4—6*]. Материалы розыска об оскорблении величества дают возможность представить сюжет песни, конечно, в общих чертах: «Разошлося де... про песню да про крест с тем крестьянином с Милюткою с Кузнецом, что крест стоит до Троицы Живоначальныя Сергиева монастыря за пять верст, а шла де государыня к Троице молиться царица Настасья Романовна, и как де государыня будет у того креста, и она де увидала образ Троицы Живоначальныя от того места. И говорил де тот Милютка, что нам цари неподобны». Выходит, «веселый» в кабаке (!) пел духовный стих о том, как первая жена

Ивана Грозного ходила пешком на богомолье и как сё на пути было видение. «Веселый» пел нечто эпически-душеспасительное, и для тогдашней публики это было в порядке вещей.

Иностранным путешественникам тоже доводилось слушать серьезные произведения скоморошьего репертуара [ЧОИДР, *26—27*]. На естественное сочетание серьезного и смехового указывает, по-видимому, известное письмо П. А. Демидова историку Г.-Ф. Миллеру (1768), в котором сообщается, что автор «достал» песню о Грозном от «сибирских людей», «понеже туды (в Сибирь. — *А. П.*) всех разумных дураков посылают, которые прошедшую историю поют на голосу» [Кирша Данилов, *195*]. Толкование оксюморона «разумные дураки» не представляет трудностей, поскольку одно из значений слова «дурак» — «шут, промышляющий дурью, шутовством» [Даль, I, *501*]. У П. А. Демидова речь идет о профессионалах шутовства, скоморохах: именно они «напускают на себя дурь», валяют «дурака», говорят «дурóм», т. е., согласно сибирским диалектам, не взаправду, в шутку [Даль, I, *502*]. В то же время «разумные дураки», ссылаемые в Сибирь, «поют историю» — совсем как средневековые западные шпильманы или как «веселый» Пифанко Поздеев. В связи с этим резонной кажется мысль о том, что Кирша Данилов — поздний скоморох (в «Древних российских стихотворениях» серьезные тексты соседствуют с насмешливыми, сатирическими, балагурными, скабрезными) [Горелов, *293—312*].

Почему же в русской памяти скоморохи остались «веселыми» в прямом смысле слова — игрецами, кощунниками, глумцами и смехотворцами?[1] Это, во-первых, предопределено источниковедческой ситуацией: подавляющее большинство известий о скоморохах — церковные их обличения за греховное ремесло смеха[2]. Это, во-вторых, предопределено ситуацией историко-культурной: коль скоро веселье обличалось на Руси с таким постоянством и упорством, начиная с «Повести временных лет» (статья

[1] Именно и только «веселым» и веселью посвящена книга на эту тему: [Белкин].

[2] Материал обличений достаточно представлен в кн.: Фаминцын.

1068 г. о «казнях Божиих»)[1] и Жития Феодосия Печерского[2] и кончая указом о святках предпоследнего патриарха Иоакима (1684 г.)[3], — значит, на всем протяжении средневековья веселье для официальной идеологии было проблемой. В чем ее суть?

Скоморохи и древнерусская концепция веселья. В последнее время много писалось о том, что в русском Православии действовал запрет на смех и веселье [см. Панченко, 1973, *196—199*; Лихачев, Панченко, 1976, *146—147*; Лотман, Успенский, 1977, *154—156*]. Это было буквальное толкование евангельской заповеди: «Горе вам, смеющиеся ныне, ибо восплачете и возрыдаете» (Лк. 6: 25).[4] Книжники средних веков ссылались на то, что в Писании Христос никогда не смеялся (это заметил еще Иоанн Златоуст, особенно почитавшийся на Руси). Не случайно за смех, колядование, за пир с пляской и т. п. налагались различной тяжести епи-

---

[1] «Сими дьявол льстить и другыми нравы, всячьскыя лестьми превабляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людий много множьство на них, яко упихати начнут друг друга, позоры деюще от беса замышленаго дела, а церкви стоять; егда же бываеть год молитвы, мало их обретается в церкви» [ПЛДР, XI—XII, *184*].

[2] Однажды (дело было в середине 70-х гг. XI в.) Феодосий пришел к князю Святославу Ярославичу «и се виде многыя игрища пред нимь: овы гусльныя гласы испущающем, другыя же орьганьныя гласы поющем, и инем замарьныя пискы гласящем, и тако вьсем играющем и веселящемъся, якоже обычай есть пред князьмь. Блаженный же, бе въскрай его седя и долу нича и яко малы въсклонивъся, рече к тому: „То будеть ли сице на ономь свете?“» [ПЛДР, XI—XII, *380*].

[3] «На Москве... в 24 числе, в навечерии Рожества Иисус Христова, ненаказаннии мужескаго полу и женска, собрався многим числом от старых и молодых, мужи с женами и девки, ходят по улицам и переулкам, к бесноватным и бесовским песням, сложенным ими, многия сквернословия присовокупляют и плясания творят на разжение блудных нечистот и прочих грехопадений. И преображающеся в неподобныя от Бога создания, образ человеческий премепяюще, бесовское и кумирское личат, косматые и иными бесовскими ухищреньми содеянные образы на себя надевающе, плясаньми и прочими ухищреньми православных христиан прельщают... приводят в душепагубный грех. Тако ж и по Рожестве Иисус Христове во двоюнадесять днех до Крещения Господа нашего... таковая и бесовская игралища и позорища содевают на прелесть и соблазн православным христианом» [ПСЗак, т. 2, *647*].

[4] Ср.: «Сокрушайтесь, плачьте и рыдайте: смех ваш да обратится в плач, и радость — в печаль» (Иак. 4: 9).

тимьи[1]. «Смех до слез» прямо отождествлялся с бесовством. Это была сильная и устойчивая традиция. Столетия спустя после того как Древняя Русь отошла в область предания, народная фантазия продолжала рисовать ад как место, где грешники «воют в прискорбии», а их стоны перекрываются раскатами дьявольского хохота. Во многих древнерусских текстах смех есть примета беса — вплоть до «Повести о Савве Грудцыне», где мнимый брат героя смеется («осклабився», «усмеявся», «возсмеявся», «улыбаяся») [Изборник, *613—614, 616*][2]. Впрочем, в этом позднем памятнике смешаны смех и улыбка, которая в Православии как раз признавалась и уважалась, — это восхищение красотой и благоустроенностью Божьего мира[3]. Соответственно в Житии протопопа Аввакума «светлая Русь», включая рассказчика и «горемык миленьких», изображена как улыбающийся мир [Лихачев, Панченко, 1976, *75—90*], а сонмище отступников-никониан — как мир играющий, веселящийся, лицедействующий, «дергающийся».

Понятно, что ремесло «веселых людей» находилось в непримиримом противоречии с православной трактовкой смеха. Понятно, отчего Церковь так строго и неукоснительно их порицала. Однако тут и возникает парадокс скоморошества: если оно несовместимо с Православием, то почему же Церковь, не привыкшая церемониться с еретиками (вспомним о казни «жидовствующих»), терпела скоморохов

---

[1] «Аще кто возглаголит сам, хотя смеху людем, да поклонится той дни 300» [Смирнов, т. 2, *54*]; «Посмеявшеся до слез, пост 3 дни, сухо ясти, поклон 25 на день». Запрет на смех не касался разве только юродивых, чьей обязанностью было «ругаться сустному и горделивому миру», обличать его и осмеивать.

[2] Ср. отголосок представлений о «смеющемся бесе у Достоевского, когда Степан Трофимович Верховенский говорит о сыне: «О карикатура! Помилуй, кричу ему, да неужто ты себя такого, как есть, людям взамен Христа предложить желаешь? Il rit. Il rit beaucoup, il rit trop... il rit toujours» («...он смеется. Он много смеется, он слишком смеется... Он всегда смеется») [Достоевский, т. 10, *171*].

[3] В «Повести о Савве Грудцыне» улыбается и Богородица [Изборник, *624*]. Это весьма популярный мотив. Так, в греческом Житии Нифонта, которое известно в русских рукописях с домонгольских времен, ведший веселую и рассеянную жизнь герой замечал, что, когда он творил в храме покаянную молитву, изображение Богоматери неизменно ему улыбалось.

вплоть до патриаршества Филарета Романова, когда наконец обрушила на них жестокие репрессии? Рассмотрим этот парадокс.

Самый факт обличений вовсе не означает, что скоморошество находится вне православной культуры (хотя оно явно вне православных идеалов). Всегда обличается грех, но жизнь без греха попросту невозможна («един Бог без греха»; бегайте того, кто говорит «я без греха», наставляют древнерусские поучения, — он хуже убийцы, его обуревает сатанинская гордыня, он не способен к покаянию). Всегда обличаются дьявол и бесы, но и без них, так сказать, не обойтись. Они наказывают грешников в аду. На этом свете они соблазняют людей, провоцируют их к злу, слабых бесповоротно губят, а тех, кто в силах побороть соблазн, в конечном счете укрепляют в добре. Как бы то ни было, Бог «попущает» бесам. Может быть, «веселым» — скоморохам — тоже «попущали» власти Древней Руси?

Забегая вперед, скажем, что так и было. Обратимся к тяжелому для скоморохов времени — к первой половине XVII в., когда сначала «боголюбцы», а вскоре и патриарх с царем объявляют им форменную войну. «Приидоша в село мое плясовые медведи с бубнами и с домрами, — вспоминал о своей нижегородской молодости протопоп Аввакум, — и я, грешник, по Христе ревнуя, изгнал их, и хари и бубны изломал на поле един у многих и медведей двух великих отнял, — одново ушиб, и паки ожил, а другова отпустил в поле» [Аввакум, *62*]. Это типичная для 30—40-х гг. сцена. Один за другим издаются указы против скоморохов. Отбирают и уничтожают их музыкальные инструменты, как бы действуя против пословицы «Рад скомрах о своих домрах». Ослушников, упорствующих в древнем своем веселом ремесле, до двух раз секут батогами, а на третий раз ссылают. Но не все, далеко не все власть имущие согласны с репрессиями.

За ратоборство с «веселыми» Аввакума выбранил боярин В. П. Шереметев. Заметим, что это случилось в 1647 или 1648 г., когда у кормила духовной власти уже стояли «боголюбцы» — Стефан Вонифатьев, Иван Неронов, Никон... Юный царь Алексей не просто им мирволил — он был деятельным членом кружка ревнителей благочестия и всецело

поддерживал пуританскую программу оцерковления русского быта, «русскую реформацию», как выражались иностранные наблюдатели. В «нижегородских пределах» эту программу ретиво проводил в жизнь молодой Аввакум. Осудив его, В. П. Шереметев тем самым осудил своего венценосного родственника (Романовы и Шереметевы происходили от одного предка — от Федора Кошки, пятого сына Андрея Кобылы, боярина великого князя Симеона Гордого).

Нет никаких оснований числить В. П. Шереметева в оппозиции царю и его сотрудникам. Заступившись за скоморохов, он просто-напросто заступился за обычай, за старину: ведь до реформы Никона «боголюбцы» воспринимались всеми как новаторы, как враги престарелого и консервативного патриарха Иосифа, посягнувшие на первенство в Церкви. Но В. П. Шереметев был как-никак «сигклитиком», мирским человеком, и духовных дел не касался. Важно выяснить, как относились к скоморохам архипастыри: блюсти чистоту веры было их правом и обязанностью.

Если верить Житию зачинателя боголюбческого движения Ивана Неронова, по крайней мере некоторые из архипастырей разделяли взгляды боярина В. П. Шереметева на веселье, были терпимы к нему. Когда в 1610-х гг. Иван Неронов переселился в Вологду из скита Св. Спаса на Лому, где родился и получил аскетическое воспитание, то в этом епархиальном городе на святках «бысть... первое его страдание» [см. Материалы для истории раскола, т. 1, *246—247*]. Он стал обличать ряженых, которые славили в епископском доме, укорив и самого хозяина: «Не мню, дабы сей дом архиереев был, ибо архиереи поставлени суть от Бога пасти стадо Христово». Молодого проповедника-ригориста жестоко избили — конечно, с ведома вологодского архиерея, который принял сторону славельщиков, несмотря на их «личины различные страшные по подобию демонских зраков»[1].

Если считать скоморохов вождями народной антицерковной оппозиции (такова распространенная, почти хрестоматийная точка зрения), тогда владыка, действительно, оказал себя не благим пастырем, а волкохищным губителем

[1] На историко-культурное значение архиерейского «приятия» святочных игрищ обратила внимание Н. В. Понырко [Понырко, 1977а, *86—87*].

православных душ. Но нет никаких решительно резонов подозревать в конфессиональных уклонениях людей, занимавших в те времена вологодскую кафедру (точно датировать злоключение Ивана Неронова не удается). Все это были «обычные» архиереи, не склонные к вольнодумству, и поступали они по обычаю. А древнерусский обычай предписывал относиться к скоморохам как к добропорядочным гражданам.

Это ясно из материалов по социологии скоморошества [см. Петухов, *109 - 119*]. До эпохи репрессий скоморохи делились на две группы. Первую составляли «описные», т. е. оседлые, приписанные к какому-нибудь городскому или сельскому обществу скоморохи, вторую — вольные, гулящие, «походные». У скоморохов, подобно другим сословиям и чинам, была «честь». Это очевидно из того, что Судебники XVI в. устанавливают пеню за их «бесчестье», за оскорбление словом и действием, и пеню немалую: «Плата за „бесчестье" описным скоморохам достигала сравнительно большой суммы — 2 р. (равнялась плате за бесчестье сотскому), и в 20 раз превышала плату неописным скоморохам» [Зимин, *338*].

Вполне возможно, что у них была какая-то корпоративная организация (пусть только во второй группе). Ее родимые пятна — слова «ватага» и «мехоноша», входившие в терминологию скоморошьего быта. Ватагами названы группы гулящих «веселых людей» в известной 19-й статье 41-й главы «Стоглава» 1551 г. [Стоглав, *137*], к которой мы еще вернемся. Ватага — та же артель (collegium), в изложении «Стоглава» очень похожая на разбойничью. Внутри ватаги должна существовать иерархия, и на иерархической лестнице ватаги определенную ступеньку занимал мехоноша, один из персонажей песни «Про гостя Терентиша» [Кирша Данилов, *17*] (о других вариантах песни см.: [Кирша Данилов, *430*]). Мехоноша «в местах, где *колядуют* или *щедруют*, славят Христа, тот из колядовщиков, кто принимает подачку и носит ее, до дележа, в мешке» [Даль, II, *372*]. А. Н. Веселовский сопоставлял великорусских скоморохов с белорусскими бродячими исполнителями духовных стихов, *волочебниками*, среди которых наряду с *починальником* — запевалой, *помагальниками* — подголосками, *освистым* —

остряком, *музыкой* — скрипачом был и *мехоноша* [Веселовский, 1883, *212*]. Однако мехоноша в восточнославянском фольклоре — не всегда простой «носильщик». Он и игрец на дуде, и вожак козы [Веселовский, 1883, *214*]. В мешке, который он таскал за плечами, могли находиться орудия веселого ремесла — в соответствии с пословицей «Из доброго меха добра и потеха». Напомним, что герои песни «Про гостя Терентиша» покупают шелковый мешок, т. е. как раз «добрый мех».

Что касается описных скоморохов, то в XVI — первой половине XVII вв. они не составляли замкнутой корпорации профессионалов. Они принадлежали к различным старомосковским «чинам», чаще всего к посадским людям, вместе со всеми обывателями правя тягло «по животам и по промыслам». Обычно животы бывали скудные, а промыслы малодоходные, и скоморохи входили в «молодшую» часть посадского общества. Но иные из них владели домами и лавками, житницами, поварнями и торговыми банями. У гусельника Любима Иванова, проживавшего в Москве в 1638 г., был даже холоп Левка [Переписная книга, *244*]. Иногда скоморохи подымались выше посадского состояния — до служилых людей по прибору, до стрельцов и затинщиков (это прислуга у крепостных пушек, «затинных пищалей»), иногда опускались ниже него, работали за чужим тяглом в качестве захребетников, дворников, соседей.

Известны, наконец, и царские скоморохи. Лучшим их временем было время Ивана Грозного, который любил тешиться вместе с ними [РИБ, т. 31, *стб. 279*; Материалы, 1955, *73—74*; Переписка Грозного, *16, 117, 383*]. Осенью 1571 г., готовясь к очередной своей свадьбе (с Марфой Собакиной), он послал в Новгород опричника Субботу Осетра Осоргина взять на государево имя лучших скоморохов и медведчиков [Новгородские летописи, *107*; ср.: Скрынников, 1969, *113—114*]. Современники осуждали склонность Грозного к «богомерзким» игрищам, а боярин князь М. П. Репнин-Оболенский заплатил жизнью за отказ плясать на царском пиру в маске со скоморохами.

Следовательно, развлечения Ивана IV трактовались как эксцесс, как нарушение исстари заведенного порядка. И верно, пляски с участием царя и бояр были, с точки зрения

традиции, крайне неприличными. В этом плане любопытна реакция русских посланников Федора Писемского и Неудачи Ховралева на послеобеденные танцы при дворе Елизаветы Английской (дело происходило в 1582 г.): «А в те поры учали в той в столовой полате играти игрецы в сурны и в трубы и в бубны во многие игры; а дворяне королевнины з боярынями и з девицами учали танцевати. И советники жь Федору и Неудаче говорили: „В том де государыни нашей королевны Елизаветы не осудите, что при вас танцуют; у государыни нашей у королевны в обычае так ведетца: по вся дни после стола живут потехи и танцеванье". И Федор и Неудача говорили: „Волен Бог да королевна: нас для ей у себя чинов не переставить; как ей годно, так и чинит"» [Сб. РИО, *43*; ср.: Казакова, 1980, *208*]. Дипломаты выразились дипломатически, но не без оттенка осуждения. Оно было рассчитано не столько на британских лордов, сколько на русского царя. «Список посольства тайного» не мог миновать сто рук, потому что у Грозного были личные причины особо им интересоваться: Писемский и Ховралев сватали за царя «княжну» Мэри Гастингс и описали смотрины невесты. По традиции надлежало осудить пир с пляской. Послы так и поступили, будучи уверены, что государь их одобрит. После гибели царевича Ивана Ивановича придворные порядки изменились, да и прежде Грозный предавался разгульному веселью только в кругу близких людей.

Как бы то ни было, скоморохи постоянно пребывали в дворцовом штате, но в отличие от эпохи Грозного играли скромную роль, зная свое место и свое время. Например, у царя Михаила Федоровича были «государевы накрачеи», т. е. бубенщики или литаврщики [Переписная книга, *218*]. Они, в частности, выполняли определенные обязанности на свадебных торжествах: когда царь-«новожен» шел в мыльню, били по накрам (а другие музыканты играли в сурны и в трубы).

Итак, государство не видело в скоморохах париев и не лишало их мирской чести. Если они «едины в двух лицах», это значит, что между ними и обществом нет непроходимой преграды. Это значит также, что описной скоморох посвящает себя веселью от случая к случаю: когда настанет урочное время — святки, масленица и т. п., когда играют свадьбы или ко-

гда его позовут в чей-нибудь дом (именно такую ситуацию описал С. Маскевич) [Сказания, *61—62*][1]. У описных скоморохов две профессии, и трудно сказать, которая из них главная, а которая побочная. Во всяком случае, в эпоху репрессий им было куда легче приспособиться к новым обстоятельствам, нежели скоморохам гулящим, ватажным. Однако социальная «благонадежность» не может быть порукой благонадежности духовной. Судить о ней, к сожалению, приходится предположительно, по косвенным данным.

Из такого беспристрастного источника, как ономастикон, ясно, что скоморохов нарекали по святцам (ср. имена Андрей, Антон, Василий, Григорий, Епифаний, Иван, Лука, Степан и т. д. в документах конца XV — начала XVII вв.). Иногда сообщаются лишь мирские их прозвища — Любим, Найден, Неупокой, Суббота, но это обычная для того периода манера. У древнерусского человека по традиции было два имени, крестное и мирское (часто и третье — молитвенное, сохранявшееся в тайне). Современники знали, а потомки запомнили Малюту Скуратова под мирским именем и мирским отчеством, хотя «правильно» его звали Григорий Лукьянович Бельский. Значит, скоморохи были сплошь люди крещеные, а крещение есть первая и основная предпосылка спасения. Крестившись, человек становится членом церковного тела. Повзрослев, он выбирает себе духовного отца[2], тот ведет его стезей добродетели и т. д. Таков порядок. Но тот же порядок за грехи предусматривает различные духовные наказания вплоть до отлучения. Быть может, скоморохов отлучали от Церкви?

---

[1] «Пляска на пиру русского боярина была лишь зрелищем и, как всякое искусство, — трудом: тот, кто плясал, не веселился, а работал, веселье же было уделом зрителей, слишком важных, чтобы танцевать самим» [Лотман, Успенский, 1977, *159*].

[2] Если удастся найти сведения хотя бы об одном скоморошьем духовнике, то вопрос о духовной лояльности скоморохов будет решен положительно и безоговорочно. Впрочем, даже палачам позволялось выбирать духовников: из одного разыскного дела 1636 г. мы знаем, что у суздальского палача Афоньки Иванова был духовный отец — успенский поп Иван [Новомбергский, *442*]. Следовательно, отрубленные головы и сеченые спины палачу не вменялись в вину. Это была служба, общественная повинность. Зато за измену жене (Афонька был женат) он вполне мог угодить в геенну огненную.

Данные об этом есть, но они чрезвычайно редки и приходятся в общем на позднее время. Например, в 1657 г. ростовский митрополит Иона грозил скоморохам и приглашающим их мирянам «быть от него, святителя, в великом смирении и наказании без пощады и во отлучении от Церкви Божии»[1]. Для эпохи репрессий это нормально[2]. Но столетием раньше архипастыри еще не решались прибегать к столь суровым мерам. Это видно из «Стоглава», в котором скоморошья тема затрагивается неоднократно.

Глава 41, вопрос 16: скоморохи играют и поют на свадьбах, «и как к церкве венчатися поедут, священник со крестом будет, а пред ним со всеми теми играми бесовскими рищут, а священник им о том не возбраняет и не запрещает». В ответе сказано, чтобы к венчанию, «ко святым Божиим церквам скомрахом и глумцом пред свадьбою не ходити», а попам «о том запрещати». Про свадебный пир — ни слова [Стоглав, *135—136*]. Вопрос 23 той же главы касается ритуального смеха — участия скоморохов в поминаниях на кладбищах в Троицкую субботу. Ответ также крайне сдержанный. Предписывается в память о родителях «нищих покоить и милостыню по силе... давать». Что до священников, то они «скомрахом бы и всяким глумником запрещали и возбраняли, чтобы в те времена, коли поминают родители, православных християн не смущали теми бесовскими играми» [Стоглав, *140—141*].

Между тем «Стоглав» не всегда столь толерантен. Никакого снисхождения не заслуживают те, кто держит и читает богомерзкие книги «Рафли, Шестокрыл, Воронов грай, Остроломию, Зодии, Альманах, Звездочет, Аристотелевы врата». Это еретики — им «быти от благочестивого царя в великой опале и наказании, а от святителей, по священным правилом, быти во отлучении и проклятии». Снисхождения не заслуживают волхвы и чародеи: «Аще таковое кто сотворит, аще клирик, да извержется, аще простец, да отлучится»

[1] Цит. по кн.: Беляев, *92*, ср. на с. 91 редкое указание такого рода, найденное И. Беляевым в покаянной дисциплине («да отлучен будет обавник... чародей, скомрах, узолник»).

[2] Потом со скоморохов брали особую пеню — как штраф за бороду при Петре [см. Шептаев, *47—68*].

[Стоглав, *139—140, 260—267*]. Но участь скоморохов Стоглавый собор не решает, полагаясь на монаршее усмотрение. «Бога ради, государь, — воззвал один из архиереев, — вели их извести, кое бы их не было в твоем царстве, се тебе, государю, в великое спасение, аще бесовская игра их не будет» [Стоглав, *311*]. То же — в 19-й статье 41-й главы: «Благочестивому царю своя заповедь учинити, чтобы впредь такое насилство и безчиние не было».

Колебания «Стоглава» как будто свидетельствуют о том, что скоморохи принадлежали к церковному телу — конечно, не по «Божественным правилам», а по обычаю. Вообще, отцы Собора смотрели на вещи здраво и различали эти два фактора, причем в иных случаях второй ставили выше первого. Вот обсуждается вопрос, можно ли хоронить мужчин в женских монастырях (и наоборот). По канонам нельзя, а по обычаю можно, и «Стоглав» на его стороне [Стоглав, *144*].

Собирая разрозненные сведения о скоморохах, мы убеждаемся, что в глазах среднего человека, мирянина и причетника, они не выглядели нехристями. Есть данные (по Туле 1587 г. и по Москве 1638 г.), согласно которым они жили в монастырских и церковных кельях [Петухов, *416*]. Разве пустили бы туда отлученных или проклятых? В 1585 г. во Пскове в сапожном ряду держал лавку скоморох Суббота [Петухов, *415*]. Он бы, наверное, проторговался, находясь под отлучением. Скоморохи венчались («тотьмянин веселой Ефрем Давыдов женился на вдове Олене Ильине») [Таможенные книги, *506*] — значит, двери храма были для них открыты. Напомним, что даже на средневековом германском Западе, где юридически бесправные шпильманы были поистине париями, церковь все же допускала их к причастию «под условием не заниматься своим ремеслом за две недели до причастия и столько же спустя» [Веселовский, 1883, *152*].

Все это дает возможность предположить, что скоморохи были адаптированы православной культурой. Чтобы понять их роль, нужно вернуться к «Стоглаву», к пресловутому 19-му вопросу 41-й главы. «Да по дальним странам ходят скомрахи ватагами многими, по шестидесят и по семидесят человек и по сту, и по деревням у христиан сильно ядят и пьют, и из клетей животы грабят, а по дорогам людей

розбивают» [Стоглав, *137*]. По поводу этого текста писали всякое, толкуя его вкривь и вкось, в частности и как свидетельство об «активной борьбе против феодального гнета», возглавляемой скоморохами [Зимин, *339*]. Это сомнительно — и потому, что нет оснований обижаемых «христиан» и «людей» отождествлять с феодалами, и потому, что скоморошье «насильство» может иметь культурные истоки, может указывать на магическое вредительство, на святочное или свадебное воровство и озорничество, хорошо известное этнографии. Впрочем, загадочный текст «Стоглава» оказывается более выразительным, если мы сопоставим его с жалованными грамотами конца XV—XVI вв. [см. Зимин, *340, примеч. 17—19*; Беляев, *87—89* (по этой работе цит. грамоты 1470, 1509, 1536, 1555 гг.; ср.: ААЭ, *62, 117, 122, 153, 257*); Финдейзен, *157*].

В числе особых прав, которыми в 1470 г. князь Юрий Васильевич Дмитровский пожаловал некоторые села Троицкого монастыря, было право не принимать скоморохов: «Также и скоморохи у них в тех селех не играют». В уставной грамоте 1509 г. дмитровского же князя Юрия Ивановича бобровникам Каменского стана сказано: «А скоморохом у них ловчей и его тиун по деревням сильно играти не ослобожает; кто их пустит на двор добровольно, и они тут играют, а учнут у них по деревням скоморохи играти сильно, и они их из волости вышлют вон безпенно». Сходно — в онежской грамоте 1536 г.: «А скоморохом у них в волости сильно не играти, а кто у них учнет в волости играти сильно, и старосты и волостные люди вышлют их из волости вон, а пени им в том нет».

Несколько таких грамот дошло от 40—50-х гг. Эти современницы «Стоглава» по строгости тона неоднородны. Одни вполне совпадают с только что цитированными документами, в других тон ужесточается. Круче всех приговорная память Собора Троице-Сергиева монастыря 1555 г.: «Не велели есмя им в волости держати скоморохов, ни волхвей, ни баб ворожей... а учнут держати, и у котораго сотскаго в его сотной выймут... и на том сотском и его сотной взяти пени десять рублев денег, а скомороха или волхва или бабу ворожею... бив да ограбив, да выбити из волости вон». Здесь скоморохи приравниваются к колдунам и ведуньям.

Весь этот материал свидетельствует о том, что на протяжении столетия, которое предшествовало Стоглавому Собору, общественная и культурная репутация скоморохов менялась, и менялась резко. Три ее оттенка, по-видимому, соответствуют трем этапам истории скоморошества. В ретроспекции это выглядит следующим образом. Для некоторых церковных кругов середины XVI в. характерно появление репрессивной тенденции (идеологически она была подготовлена еще митрополитом Даниилом)[1], которую так ярко выразили троицкие иноки. Связь с Троицей не случайна и любопытна: здесь провел последние годы жизни Максим Грек, отрицавший скоморошество [см. Ржига, *105—106*], здесь впоследствии, под крылом Дионисия Зобниповского, прошел курс благочестия Иван Неронов. Не получив чаемой поддержки Ивана Грозного, репрессивная тенденция до поры до времени как бы сохранялась под спудом, чтобы снова пробить себе дорогу при первых царях из дома Романовых. Что ей противостояло? Что ей реально и стадиально предшествовало?

Ей предшествовала идея культурного компромисса, отчетливо выраженная в большинстве жалованных грамот. На этом компромиссном этапе предусмотрена возможность выбора. Общение со скоморохами объявлено делом вполне добровольным. Каждый волен пользоваться или не пользоваться их услугами. Это выглядит как некая новая привилегия, а привилегии всегда даются в соответствии с альтернативным принципом: либо можно делать то, что *разрешено*, — либо можно делать то, что не *запрещено*. Отныне и впредь начальствующим лицам (ловчим, тиунам, старостам и т. д.) не запрещено применять административную силу против силы культурной, ополчаться против тех скоморохов, которые «учнут... по деревням... играти сильно», т. е. насильно, без приглашения сельского общества или какого-нибудь обывателя. Таковых надлежит высылать из волости вон, и денежной пени за высылку платить не придется. Значит, раньше так поступать *запрещалось*.

[1] «Идеже есть играния, тамо есть диавол, а идеже есть плясание, тамо есть сатана» [Жмакин, *прил., 560*].

Попробуем, рассуждая от противного, восстановить в общих чертах ту ситуацию, которая предваряла компромиссную и была до 1470 г. общепринятой, нормальной. (Дата, конечно, условна: аналогичные грамоте князя Юрия Васильевича Дмитревского документы могли появляться и раньше; может быть, они до нас не дошли.) Получается неожиданная, просто поразительная картина — картина некоего «золотого века» скоморохов. Они играют в обстановке полной свободы; более того, им не возбраняется действовать «сильно», принуждать людей к игре. Если обыватели ропщут, то обязанность начальства — пресечь протесты. Если сами начальники разделяют недовольство «сильной игрой», то они нарушают порядок. Изгонять скоморохов нельзя, за это предусмотрен особый штраф. «Скоморошья примета, что в пир без привета», — гласит сохранившаяся в записях XVII в. пословица [Дмитриев, 1972, *45*]. Без спросу, «сильно» является на пир скоморох. Он не гость и не шут, не забавник, за деньги или просто так потешающий честной народ, потому что и гостя и затейника без хозяйского зова в дом не пустят. Кто же он?

Он — «причетник смеха». «Сильная», обязательная для желающих и нежелающих, принудительная игра имеет смысл и право на существование при одном только условии: если веселье — это обряд, а скоморохи — его «иереи». В замечательной былине «Вавило и скоморохи», напетой М. Д. Кривополеновой [Григорьев, *376—381*], они пять раз названы святыми! Тут, вне всякого сомнения, имеется в виду не святость как духовная чистота и совершенный первообраз человека (sanctum), а состояние священства (sacrum), обладание какими-то магическими знаниями, магической силой, отправление магических функций. Известно, что пиры и братчины на Руси носили не только престижный, не только проективный, но и ритуальный оттенок. «Участие в братчинах имело вообще ярко выраженный религиозный характер... в допетровской Руси отлучение от Церкви лишало как права входа в церковь, так равно и права присутствовать на братчинах и пирах» [Успенский, 1982а, *46*]. В былине «святые» скоморохи противопоставлены «простым людям» — совершенно в духе античной, а потом латинско-католической оппозиции

sacer — profanus, а также православной оппозиции причетник — простец:

Веселые люди, не простые,
Не простые люди, скоморохи.

В народном сознании скоморохи как бы конкурируют с попами. Это, во-первых, ритуальное соперничество. Как выразился автор статьи о «многих неисправлениях», не угодных Богу и не полезных душе, люди «свадбы творят и на браки призывают ереев со кресты, а скоморохов з дудами» [Лет. рус. лит., т. 5, *137—139*]. Это, во-вторых, соперничество учительное, наставническое — состязание авторитетов. В «Слове о Христианстве» [Лет. рус. лит., т. 4, *111—112*] читаем: «Аще пустошник что глумяся изречет, тогда сии больма смеются, его же бы деля злословнаго кощунника бьюще отгнати, но и зряще чюдятся... Аще не зрели бы, ни дивилися им, то оставили бы пустования. Не токмо бо дивятся зря, но и словеси их извыкли, да егда в пиру или где ся зберут, то подобно бы христьяном глаголати о пророчьстве и о учении святых, то сии в того место глаголют: „Се глаголет он сий скоморох или он игрец и кощунник“». Идея конкуренции лапидарно выражена в пословице «Бог создал попа, а бес скомороха». Культурное содержание идеи раскрывает объединившая книжные и фольклорные мотивы повесть «О некоем купце лихоимце»[1].

«Бысть в некоем граде муж, велий лихоимец, сребро свое роздаваше в лихву. Имеяше же жену и два сына. По сем умре, и погребоша его. Егда же погребоша в землю гроб его, и бысть пропасть велия, даже до ада, и гроб его не видяшеся. <...> И плакашеся жена его много, печаловаху же о нем и сыны его зело. <...> И недоумевахуся, что сотворити, како бы изведати, что се сотворися над гробом его».

Подмога вдове явилась в лице скомороха, который велел сделать люлечку и спустить его на веревках в пропасть. На дне он увидел гроб, а вокруг «вся бесовская лица». Бесы

[1] ГИМ. Собр. Барсова. № 187. Л. 107—108 (сборник середины XVIII в., включающий много старообрядческих сочинений). За указание этого источника благодарю Н. С. Демкову.

показали ему и душу купца, «в люте пламени жгому», открыв, что ее можно избавить от вечной муки, если вдова и сироты раздадут неправедно нажитое имущество церквам и нищей братии. Скоморох полюбопытствовал и о своей загробной участи. «Они же показаша ему храмину, исполнену велиаго зловония, и огнь палящий. Рекоша же к нему дияволи: „Се твое жилище есть“: Рече же он им: „Да возвеселится со мною днесь“. И нача играти в гусли своя и скакати. Играше же, и внезапу порвеся струна в гуслех, и невозможно бысть играти ему. Рече же он к ним: „Отпустите мя домой, откуду придох, и аз принесу вся свирели моя и поиграю зде, и повеселю вас“. Они же рекоша: „Ни, никто же отсюду исходит, но зде да пребывает“. Он же рече к ним: „Аз не умрох, но еще хощю жити на земли, отпустите мя!“ Они же рекоша ему: „Никто же от наших рук изыде, како мы тебе отпустим отсюду?“ Он же рече: „Дайте мне поруку или со мною поиплите диявола, да провадит мя до дому моего, да принесу зде вся свирели моя и повеселюся с вами“».

Бес-провожатый вынес его из пропасти. Скоморох не пошел домой, а поспешил к другой вдове (!), которая «храняше чистоту свою честне» и у которой жил благочестивый священник. Скоморох «припаде с молением и со слезами теплыми ко иерею, моля его, да примет на покаяние. Иерей же удивися, како прииде сий свирелник в чювство, что весь град удивляшеся его играпию, обаче прия его с радостию, и огласи его, и крести, и исповеда. И уведа, еже о нем бысть смотрение Божие». Так был обманут и посрамлен князь тьмы, потерявший сразу две души — кощунника, ставшего из раба сатаны рабом Божьим, и лихоимца-купца, чье богатство было роздано по церквам и нищим на поминовение. «Гроб же его сровняшеся с землею, и не бысть пропасти. <...> И оттоле начася сорокоустие по умершим душам творитися, еже и доныне творится».

Оставим в покое проблему источника повести, а также темы обращения грешника и мифической истории сорокоуста — и обратимся к фигуре скомороха. Сказочные черты в его облике очевидны. Пекло изображается как тридевятое, «иное» царство волшебной сказки, которое «может лежать или очень далеко по горизонтали, или очень высоко или глубоко по вертикали» [Пропп, 1969, *48*]. В сказке

герой попадает в тридевятое царство по-разному — в частности, он спускается туда на ремнях либо на веревках, подобно нашему скомороху. По схеме В. Я. Проппа, это 15-я функция (пространственное перемещение между двумя царствами). Дальше сказка описывает борьбу героя с антагонистом в форме то ли битвы, то ли состязания иного типа, вплоть до игры в карты. В повести о состязании прямо не говорится, но его должно предполагать: ведь читатель всегда соотносит текст с контекстом, посредством автоматической, чаще всего для самого себя незаметной мыслительной операции «увязывая» сюжетные ходы текста со словесными и общекультурными стереотипами, с национальным сюжетным фондом.

Что до нашей повести, то знакомство с нею вызывало в памяти мотив пляшущего беса, одно из общих мест средневековой письменности. Другой естественный объект сопоставления — былина о Садке, где пляшет морской царь, а Садко, совсем как скоморох из повести, рвет струну на гуслях. Рассуждая в соответствии с контекстом, надлежало заключить, что в пекле «скакаша» все — и нечистая сила, и гусляр, которому никак не удавалось взять верх. Момент, когда «внезапу порвеся струна», — это перерыв в состязании. Его предстояло продолжить после визита героя на землю.

Если из персонажей повести выделить лишь земных жителей, то легко заметить, что они образуют две симметрично организованные группы. Первая состоит из вдовы с детьми и скомороха, вторая — из другой вдовы и священника. Вдовы — люди пасомые и учащиеся, а поп со свирельником — пастыри и учащие. Они опять-таки конкурируют друг с другом в наставничестве. Конечно, поп «важнее» скомороха, но зато последнему дано проникнуть туда, куда заказан путь священнику, — в загробный мир. Понятно, почему выведать о судьбе тела и души купца в состоянии именно скоморох: он связан с адом, где и оказался лихоимец. Эта связь не только конфессиональная: герой повести изображен язычником, «поганым». Эта связь, так сказать, и профессиональная, основанная на обоюдной причастности к веселью.

Итак, и здесь скоморох является «иереем смеха». Это не должно удивлять: после классических работ В. Я. Проппа [Пропп, 1939, *151—175*] и М. М. Бахтина [Бахтин] нет

сомнения в том, что в народной культуре средних веков смех (равным образом пляска, а для православного Востока, признающего лишь «божественное пение», также инструментальная музыка) имел религиозное значение — как жизнедатель, которому подвластны и люди, и земля. В такой ситуации жрецы смеха — феномен не только ожидаемый, но прямо неизбежный. Великорусский свадебный обряд навсегда сохранил память о магических функциях скоморохов (о них поют даже в наши дни, когда скоморошество отошло в область предания). Известно, что, когда жених с невестой отправлялись в церковь, особое внимание обращалось на приметы, на обереги от сглазу и нечистой силы: опахивали след невесты, втыкали булавки в ее платье, произносили заговоры. Первостепенная роль в этих магических действиях отводилась скомороху:

У нас ныне непогожая неделька,
Эх и лё, ой да ле лёли, неделька,
У нас ныне невздумная свадьбёнка,
Эх и лё, ой да ле лёли, свадьбёнка.
Запрягает Николай семь коней,
Эх и лё, ой да ле лёли, семь коней,
Запрягает Иванович семь воро́ных,
Эх и лё, ой да ле лёли, семь воро́ных
Седьмой конь, седьмой конь, восьмой воз,
Эх и лё, ой да ле лёли, восьмой воз,
А девятый повозничек, чтоб вез,
Эх и лё, ой да ле лёли, чтоб вез,
А десятый скоморошничек, чтоб играл,
Эх и лё, ой да ле лёли, чтоб играл,
Ты играй, играй, скоморошничек, с села до села,
Эх и лё, ой да ле лёли, с села до села,
Чтобы наша Марья была весела,
Эх и лё, ой да ле лёли, была весела,
Чтобы наша Ивановна завсегда,
Эх и лё, ой да ле лёли, завсегда,
Зиму, лето сосёнушка была зелена,
Эх и лё, ой да ле лёли, зелена...
(*Запись 1954 г.*) [Лирика рус. свадьбы, *118*]

Во многих песнях, исполнявшихся в утро свадьбы, есть рефрен — призыв «гораздо играть»: «Играйте гораже!»; «Да вы играйте гораздно!»; «Играйте гораздно!» [Лирика

рус. свадьбы, *121—122, 133—134*]. «Играть» — вовсе не значит только «развлекать». Глагол «играть» имеет прямое отношение к духовному окормлению, иногда с оттенком кощунства[1] (с точки зрения Церкви), а иногда и без него. Так, в заочном общении с духовными детьми протопоп Аввакум употребляет этот глагол в значении «наставлять, руководить». Незадолго до мученической своей смерти он пытался утишить распрю, расколовшую московскую старообрядческую общину. Уставщица Вознесенского монастыря Елена Хрущова ополчилась на молодую вдову Ксению Гавриловну, снова вышедшую замуж, разлучила ее с мужем и чуть не уморила ее ребенка. Аввакум пишет известной монашке Меланье, которая в свое время была своего рода «духовной матерью» боярыни Морозовой: «Меланья! Слушай-ко ты, и я со духом твоим, смири бесчинницу ту, на что она над крестьяны *играет* (курсив мой, как и ниже в цитатах из Аввакума. — *А. П.*)? Ну как бы робенка тово уморили, так убийство стало, а убийце 7 лет епетимии» [Аввакум, *289*].

Елену Хрущову поддерживал Родион (возможно, племянник Акинфия Данилова), которого и выбранил Аввакум: «Родион! Слыхал ли ты в правилех: „разлучивый мужа и жену — проклят"? Хочешь ли, я тебе *сию игрушку в душу посажю*? Да хотя мы и в дальнем расстоянии, да слово Божие живо и действенно проходит до членов же и мозгов и до самыя души» ([Аввакум, *291*], «слово Божие...» и т. д. — из Евр. 4: 12). Говоря о своей писательской пастырской деятельности, Аввакум пользовался тем же глаголом: «Мне веть неколи плакать: *всегда играю со человеки*, таже со

[1] «Автор „Моления Даниила Заточника" (Д. С. Лихачев убедительно показал его причастность культуре русских скоморохов) уравнивал как запретные „Богу лгати" и „вышним играти"» [Лотман, Успенский, 1977, *161*]. Г. А. Левинтон сообщил мне, что народные праздники имеют тот или иной ореол в зависимости от глагола, который к тому или иному празднику применяется. Интересно, что переходный глагол «играть» употребляется только с существительным «свадьба» («играть свадьбу»; ср. чешское «slavit svadbu», но «svetit svatek», т. е. любой другой праздник). В связи с этим «играющий» скоморох, «веселый», корреспондирует с украинским «весілля» и польским «wesele», т. е. опять-таки со свадьбой. Может быть, скоморох и был «свадебным антиереем», без которого и свадьба недействительна?

страстьми и похотьми бьюся, окаянный. <...> В нощи что пособеру, а в день рассыплю, — волен Бог, да и вы со мною» [Аввакум, *292–293*].

Разумеется, это непривычное, не каноническое для учительных текстов словоупотребление (у Аввакума легко набрать сколько угодно примеров, когда «игра» осуждается или употребляется в традиционно-церковном пейоративном смысле). Разумеется, это стилистическая вольность. Видимо, она вызвана установкой на «ворчанье» и «вяканье», на «природный язык», на русское просторечие, которое уравнивается в правах с высоким славянским «красноречием». У Аввакума было воображение художника. В одиночестве, в полутьме пустозерской земляной тюрьмы он живо представлял себе читателя и слушателя — отсюда «эффект присутствия», столь характерный для его сочинений. Это те же крестьяне и посадские мужики, которых протопоп наставлял еще «в нижегородских пределах», в Юрьевце, в Москве и Тобольске; это Федосья Прокопьевна Морозова, которую он называл «государыня» и «баба», «дружец мой» и «глупая»[1]; это ее смирная, попавшая «вдоль горя» сестра Евдокия Урусова («Княгиня тая смирен обычай имать», — такие слова приписывались даже гонителю обеих сестер, царю Алексею Михайловичу) [Повесть о боярыне Морозовой, *135*], это духовные чада покаяльной семьи Аввакума, нерадивые и усердные, грешные и праведные, слабые и стойкие.

Как и сам протопоп, они «природные русаки». Им нелегко понимать церковнославянскую премудрость, с ними надо говорить попросту, и Аввакум вводит в беседу слово «играть» — не в том значении, которое можно усвоить в храме или в душеполезных книгах, а в том, которое принято на святках и на свадьбах. Поэтому духовную максиму

[1] Боярыня Морозова не была угрюмой фанатичкой. Это ясно из ее писем Аввакуму в Пустозерск. Собираясь женить сына, она советовалась с духовным отцом насчет невесты: «Где мне взять — из добрыя ли породы, или из обышныя. Которыя породою полутче девицы, те похуже, а те девицы лутче, которыя породою похуже» [Барсков, *41–42*]. Ее письма — женские, «бабьи» письма. Мы не найдем в них рассуждений о вере, зато найдем жалобы на тех, кто обносит ее перед Аввакумом: «Што к тебе ни пишить, то все лош» [Барсков, *38–39*].

и церковное правило «разлучивый мужа и жену — проклят» он ничтоже сумняшеся именует «игрушкой».[1]

Коль скоро православные пастыри провозглашают, что они против и вне веселья (призывы уклоняться его до назойливости обычны в покаянной дисциплине), им приходится терпеть конкуренцию скоморохов, ибо и Господь терпит идолослужение и телесное веселье. «Аще бы се не годно Богу, не попустил бы. Самовластье дал есть человеку, нераскаянен дар Его, но терпит идолослужащим, и отметающимся Его, и еретиком, и дьяволу» [см. Смирнов, т. 2, *193*]. Простецы, невегласы, «несмысленнии» люди говорят, оправдывая себя: «Тако праздник той честен есть, да того ради пьем и ядим без меры» (речь идет о пасхальной неделе) [Смирнов, *223*]. Их непременно надо порицать, так как они «работают сатане». С позиций православной доктрины, они виновны, но заслуживают некоторого снисхождения — скоро мы увидим, по какой причине.

Соперничество попа и скомороха, если воспользоваться тезисом Б. А. Успенского, «обусловлено исконным дуализмом русского культурного сознания» [Успенский, 1979, *63*], принципиальным для средних веков противопоставлением «чистого» и «нечистого» поведения. Напомню указывающую на культурный дуализм антитезу: «иереи с крестами, а скоморохи с дудами». Первые ведают божественным пением, вторые распоряжаются игрой. Занятия тех и этих автономны, но в целом образуют некий «двоеверный» комплекс. С одной стороны, это благочинная пластика — молитвенное предстояние, истовые поклоны, торжественные процессии вроде крестного хода, это благолепные и благообразные звуки — монодия, основанная на «стройном» осмогласии, псалмодический речитатив. С другой стороны, это неистовая пляска, кривлянье, вообще «глум», т. е. шум скоморошьих выкриков, прибауток, песен, инструментальной музыки. Есть даже выразительная пословица «Строй скомороху не товарищ», хотя, конечно, народное искусство

[1] В том, что Аввакум изображал себя «игрецом со человеки», есть и автоирония, оттенок русского балагурства, смех над самим собой (точнее, улыбка). О теоретических основаниях «природного языка» см. в главе второй.

было нестройным «глумом» лишь с точки зрения пристрастной церковной эстетики.

Занятия священников и скоморохов враждебны. Считалось, что через кривлянье, дерганье, «вертимое плясание» обнаруживается присутствие беса. И православное, и католическое средневековье мыслило симметричными построениями, парными сочетаниями и оппозициями [Лихачев, 1979, *173—174*]. Соответственно дьявол трактовался как simia Dei, как «обезьяна Бога», его недостойный подражатель, трикстер, полишинель неба и земли. Соответственно обезьяна была символом то язычника, то сатаны, то грешника, выродившегося человека, исказившего «образ и подобие Божие» [см. Janson]. Скоморохи деформируют и пародируют мировой порядок, их искусство — обезьянничанье и карикатура. Напротив, объединяющей слово и напев гимнографии как бы дано приподнять завесу над тайною мироздания. Храмовое славословие — отголосок не слышной человеческому уху гармонии вселенной. Когда святой (например, Кирилл Философ) в служебных текстах предстает в обликс играющего на свирели пастуха, то имеется в виду не только идея пастырства. Мелодия, которую он исполняет, — это musica mundana и musica humana, т. е. божественная музыка мира и нерукотворная музыка бессмертной души.

Итак, логика вещей приводит нас к теме обряда и антиобряда. Поп владеет церковнославянским «красноречием», скоморошья же сфера — просторечный язык, а также ритуальное сквернословие, эсхрология (русские источники постоянно порицают «веселых» за то, что они пользуются «матерной лаей» как своего рода корпоративным и обрядовым диалектом). Задача православного попа — побуждать пасомых к слезам, потому что слезы и покаяние необходимы для спасения души. Скоморох заботится о телесном благополучии, о плодовитости человеческого племени и плодородии земли. Если смех — жизнедатель, то «сильное» побуждение к смеху не более чем естественно. Дабы продемонстрировать, насколько прочно эта дихотомия укоренилась в сознании древнерусского человека, сделаем экскурс в область генеалогии и средневекового именослова.

В известном послании князю Александру Полубенскому, литовскому наместнику в Лифляндии, Иван Грозный между прочим пишет: «Мы, великий государь... нашего повеления слова — нашего княжества Литовского дворянину думному и князю Олександру Полубенскому, дуде, пищали, самаре, разладе, нефирю (то все дудино племя!)» [Послания Грозного, *202*]. Фрагмент комментируется следующим образом: «Это место грамоты не совсем понятно. Царь, назвав Полубенского „дудой"... перечисляет, очевидно, дальше названия сходных музыкальных инструментов. <...> „Пищаль", действительно, представляет собой музыкальный инструмент типа свирели. <...> Другие названия, приводимые царем, в литературе не встречаются» [Послания Грозного, *616*]. Комментарий в целом верен, хотя и неточен. Как мы увидим, другие названия тоже касаются музыкальных инструментов. Вообще же, осмеять противника, представить его в обличье скомороха было вполне в духе Ивана Грозного. Но венчанный автор имел в виду и нечто совсем иное.

Дело в том, что «дудино племя» нужно толковать и в прямом значении слов — как семью, род. Бранный выпад в послании царя князю Александру Полубенскому составлен из мирских имен, которые носили реальные лица, жившие в середине XV в., причем это были родные братья. «Дуда» — это Василий Дуда Родионович Квашнин, «Пищаль» — Иван Пищаль Родионович Квашнин, «Самара» — Степан Самара Родионович Квашнин, «Разлада» — Прокофий Разлада (в старинном написании Розлада) Родионович Квашнин [см. Веселовский, 1974, *103, 242, 270, 278*]. Все они правнуки знаменитого московского боярина Ивана Родионовича Квашни, который, согласно «Сказанию о Мамаевом побоище», сражался на Куликовом поле во главе одного из полков [ПЛДР. XIV—XV, *154*][1]. Вероятность того, что набор приложений в бранной тираде

[1] О генеалогическом древе Квашниных см.: Веселовский, 1974, *266 и след.* (раздел «Род Квашнин»). Здесь не упоминается Иван Пищаль Родионович, но зато он включен в состав «Ономастикона» (с. 246) с пометой «середина XV в.». Следовательно, имеется в виду именно брат Дуды, Самары и Розлады, а не их выдающийся прадед, тоже Иван Родионович, умерший в 1390 г.

Грозного и прозвища братьев Квашниных совпали случайно, крайне мала — настолько мала, что ее можно решительно сбросить со счета.

Из пяти слов только одно, «нефирь», не зафиксировано в семье Родионовичей Квашниных как мирское имя. Любопытно, однако, что у Дуды, Розлады, Самары и Пищали был брат Данило Жох Родионович, боярин великой княгини Марьи Ярославны [Веселовский, 1969, *116*], а слова «жох» (плут) и «нефирь» — «нефырь» (негодный, непотребный) настолько близки по значению, что их можно считать синонимами [Даль, IV, *32*][1]. Не исключено, что в данном случае Грозного просто подвела память, так как замена слова синонимом — одна из самых распространенных ошибок памяти. Впрочем, С. Б. Веселовский называет еще одного отпрыска Дудина племени, Якова Родионовича, не указывая его мирского имени. Правомерно предположить, что Нефирь — это как раз Яков Квашнин. От братьев Дудина племени, от их родственников, прямых и боковых потомков пошло много громких и скромных служилых фамилий — Дудины, Квашнины, Самарины, Розладины, Невежины, Фомины, Рубцовы, Тушины.

Если одного брата кличут Жохом, а другого Нефирем, это нормально, это вписывается в ономастический обиход русского средневековья. Во многих семьях из поколения в поколение давались имена одного семантического поля: отец Иван Линь, а дети Андрей Сом и Окунь (вторая половина XV в., новгородские помещики); Степан Пирог и Иван Оладьины, Андрей Каравай Оладьин (первая половина XVI в., вотчинники на Волоке Ламском) и т. п. (множество аналогичных случаев). Отчего Родион Квашнин нарушил обычай — двух сыновей нарек «плутами»,

[1] Мирские имена далеко не всегда звучали ласкательно. Кроме Жоха мы найдем среди них такие, как Дурак (князь Федор Дурак Семенович Кемский, середина XV в.), Безпута (Безпута и Распута Кирьяновы, 1560 г., Белоозеро), Безум (Федор Безум Семенович, XV в., из тверского рода Нагих-Собакиных), Лишний, Мордан, Небылица, Нехороший (род дворян Хлоповых, Коломенский уезд). Эти прозвища — не плод плохого настроения и не упражнения в остроумии сомнительного свойства. Это предусмотрительная хитрость суеверных родителей, которые боялись сглазу для своих чад.

остальных — «сопелями»? Выясняется, что на деле никакого отступления от обычая не было.

В отклике на мою статью о «Дудином племени» [Панченко, 1976а, *151—154*] В. М. Борисов пишет: «Я — арабист и, читая эту статью, обратил внимание на двойную аналогию между русским словом „нефирь" и арабским... „нафир". По Далю и по ругательному смыслу послания Ивана Грозного, нефирь означает „негодный, непотребный", однако и арабское слово „нафир" имеет, в частности, значение: „дурной, скверный, мерзкий; злой, зловредный; отвратительный (о запахе)". Но мало того! У этого арабского слова есть еще одно значение, которое также вписывается в контекст послания Грозного: „горн; сигнальный рог, труба, в которую дуют". „Нафир" употребляется также в смысле: „сигнал тревоги, сбора для битвы", ибо звук нафира-трубы резок и пугающ. Так что русское „нефирь", наряду с „дудой" и „пищалью", возможно, входило в „дудино племя" и в буквальном смысле, а не только в генеалогическом. <...> Прочтя этот фрагмент, я тотчас вспомнил, что арабское слово... „джаўк" означает „оркестр; хор". Это было уже как наваждение! И я отогнал мысль, что русское слово „жох" произошло от арабского „джаўк", хотя члены скоморошьих хоров и оркестров в глазах истинно православных были именно жохами. <...> Как слово „нафир" могло прийти из арабских стран в Московию? Возможно, время даст ответ на этот вопрос, тем более что слову-кочевнику путь к бродягам-скоморохам был более близким, ибо Люис Малуф, автор арабского толкового словаря, считает слово „нафир" не исконно арабским, а заимствованным... и не исключено, что из тюркских языков. Следует отметить, что в этимологических словарях... „нефирь" не приводится. Что касается слова „жох", то, по мнению А. Г. Преображенского, происхождение его „неясно" (Этимологический словарь русского языка. М., 1958, с. 235). Интересно, что Преображенский, как и В. И. Даль, отмечает слово „жох" в форме „жог", тогда как арабское слово „джаўк" в некоторых диалектах может произноситься как „джок" и даже „жок"» [Борисов].

Арабско-славянские параллели обычны в связанных со скоморошьим искусством темах. Такова одна из многочисленных и одинаково гадательных этимологий слова «ско-

морох — скомрах», которое встречается уже в памятниках времен Первого Болгарского царства. А. Н. Веселовский видел в этом слове метатезу арабского «масхара» (фигляр, шут, гаер, а также смех и объект смеха) [Веселовский, 1883, *181—182*]. Гораздо надежнее ему же принадлежащее сближение славянской «самары — замары» с арабским «замара» [Веселовский, 1883, *147—148*]. Нет сомнения, что в обоих случаях речь идет о музыке, о духовом инструменте (ср. «замарьныя пискы» в Житии Феодосия Печерского). Таким образом, все прозвища братьев Родионовичей укладываются в инструментальный ряд, включая «разладу».

В конце концов, для нашей темы не важно, отчего Грозный, знаток и любитель генеалогии, связал своего современника с людьми, жившими за сто лет до Ливонской войны (скорее всего оттого, что Квашнины, которых постигла фамильная опала после набега Александра Полубенского на Изборск в 1569 г., состояли в кровном родстве с литовским полководцем). Важно, что Родион Дмитриевич Квашнин и его сыновья принадлежали к замечательной своим благочестием и духовными интересами семье.

У нее была собственная вотчинная обитель — монастырь Св. Спаса при слиянии реки Всходни с Москвою против села Тушина, которым владела эта семья и которое печально знаменито по событиям Смутного времени. Кстати, именно в Смуту монастырь Спаса на Всходне (уже полвека принадлежавший к Троице-Сергиевским владениям) был разорен, запустел и больше не возобновлялся. В Спасской обители упокоился в 1390 г. «вернейший паче всех» боярин великого князя Дмитрия Донского и воевода Иван Квашня, во иночестве Игнатий, а затем многие его потомки. Старший сын Данила Жоха Андрей, принявший при постриге имя Арсений, долгие годы прожил в Иосифове Волоколамском монастыре, куда в качестве вклада дал сельцо и две деревни в Рузском уезде. Его четвероюродный брат Гурий Тушин, в миру Григорий Михайлович, правнук третьего сына Ивана Квашни — Василия Туши, ученик Нила Сорского, оставил по себе прочный след в русской культуре и литературе [см. Казакова, 1961, *169—200*].

Конечно, это дальнее родство, но потомки Ивана Квашни никогда не забывали о кровных узах. «Насколько прочно

держались (у них. — *А. П.*) представления о родственной связи, когда давно ушли в прошлое все существенные стороны родового быта, можно видеть в духовной 1647 г. Степана Ивановича Самарина. Своими душеприказчиками Степан Самарин назначил Максима Ивановича Квашнина, Богдана Петровича Тушина и Ивана Ивановича Розладина. Кто незнаком с родословием Квашниных, тот не заметит, что все эти лица — Квашнины различных ветвей, причем Тушины пошли с конца XIV в., а Самарины и Розладины — с конца XV в., и что Степан Самарин находился с Богданом Тушиным в 14-й степени родства» [Веселовский, 1969, *284*]. Надо думать, что, если Родион Дмитриевич Квашнин избрал для своих сыновей в качестве мирских имен названия скоморошьих музыкальных инструментов, он не видел в этом ничего унизительного для себя, для детей, для фамильной чести — и ничего кощунственного. Не берусь утверждать, что все прозвища братьев Квашниных выполняли функции оберегов; но берусь утверждать, что в XV в. такие имена не выходили за пределы ономастической нормы. Следовательно, и самая игра на дуде, самаре, пищали не выходила за пределы нормы культурной.

Обобщая весь обширный и разнородный материал, касающийся древнерусского веселья и смеха, мы снова и снова сталкиваемся с проблемой дуализма — не только в общекультурном плане, но и в строго религиозном. Быть может, оппозиции поп — скоморох, божественное пение — «сопели сатанинские», слезы — смех, церковная служба — игра, молитва — глумотворение, храмовое «предстояние» (с поклонами) — «вертимое плясание» и т. д. есть резон толковать как рефлекс дуалистического мировоззрения, согласно которому добро и зло, Бог и дьявол равновелики и равноправны?

Известно, что православная доктрина отрицала и порицала такие взгляды. Но официальная идеология от реальной культурной ситуации всегда отделялась большей или меньшей дистанцией. В культуре русского средневековья хватало места и для религиозного дуализма. Он несомненно существовал уже в XI в., что бесспорно удостоверяет «Повесть временных лет» под 6579 (1071) г. В философском диспуте с Янем Вышатичем ярославские волхвы, по словам

летописца, так рассказывали о создании первого человека: «Бог мывся в мовници и вспотивъся, отерся вехтем, и верже с небесе на землю. И распреся сотона с Богомь, кому в немь створити человека. И створи дьявол человека, а Бог душю во нь вложи. Тем же, аще умреть человек, в землю идеть тело, а душа к Богу» [ПЛДР, XI—XII, *190*].

В человеке сосуществуют душа и тело, светлое и темное, Божеское и сатанинское начала. С воззрениями ярославских волхвов в принципе сходны воззрения болгарских богомилов и павликиан. Как раз у павликиан трактовка веселья близка скоморошьей. В рамках второго южнославянского влияния эти народные ереси могли получить то или иное отражение на Руси. Не их ли отголосок — те антиномические фразы, противопоставляющие дела Бога и дела беса, цепочки которых встречаются в рукописях («Бог пост, а бес объядение», «Бог думу, а бес прогадку» и т. п., с непременным «Бог попа, а бес скомороха»)?[1] Но дуальная конфессия в чистом виде на русской земле не привилась. В этом убеждают объяснения такого знатока предмета, как Иван Грозный.

Конечно, он был не столько теоретик, сколько практик веселья, потому что любил погулять «без меры». Кощунственным озорством выглядело поведение Ивана на свадьбе герцога Магнуса Ливонского и двоюродной племянницы царя княжны Марьи Владимировны Старицкой в Новгороде в 1573 г.: вместе с молодыми иноками царь плясал «под напев Символа веры св. Афанасия» [Henning, *262*] (см. об этом: [Панченко, Успенский, 1983, *57—58*]). Петрей сообщает, что у Грозного это вошло в привычку: он «певал иногда на своих пирах Символ веры Афанасия и другие молитвенные песни за столом и находил в том удовольствие» [Петрей де Ерлезунда, *363*]. Древнерусские поучения специально отмечают такое поведение и предостерегают против него, расценивая его как славословие не Богу, а бесам. «В пиру пияным пети святого пения» — значит обречь душу на вечную муку [Гальковский, *174—175*].

Царь, безусловно, понимал, что дает основания («безмерное» и кощунственное веселье — лишь одно из них) для

[1] См.: РНБ. Собр. Погодина. № 1574. Л. 179 об.

обвинений если не в сатанизме и черной мессе, то в потворстве плотским страстям, в небрежении душою, в попрании христианских норм. Поэтому он и пришел в такую ярость, когда Курбский бросил ему упрек в «небытной ереси» и «прокаженной совести». Ответный ход царя был банален и соответствовал расхожим приемам недобросовестных полемистов всех времен и народов. Грозный попытался оборотить упрек против оппонента, уличая самого беглого князя в манихействе, т. е. в религиозном дуализме. Ясно, что это надлежит списать на счет логических и нравственных издержек словесной войны. Но другие умозаключения Грозного весьма интересны и, по-видимому, адекватны одной из концепций веселья в Московской Руси XVI в.

По его мнению, Курбский сочинял свое послание, «мняще нас (царя. — *А. П.*) аки безплотных быти, и от сего многая сшивающе на нас поношения и укоризны... навацкое помышляя, еже убо не о покаянии, но выше человеческого естества мниши человеком быти, яко же и Нават» [Переписка Грозного, *13, 15*]. Предоставляем слово комментаторам: «Выражение „мняше нас аки безплотных быти" следует поставить в связь с... обвинением против Курбского и его единомышленников в „наватской" (новацианской) ереси, представители которой требовали от людей, чтобы они были выше (нравственней) „человеческого естества"» [Переписка Грозного, *380—381*]. В комментарии также говорится, что Грозный, по-видимому, извлек характеристику «наватской» ереси из Хронографа, в котором есть такая фраза: «Елици убо христиане, не могуще стерпеть мук, пожираху (т. е. нарушали пост. — *А. П.*) и потом каяхуся, Нават же не приимаше их (в церковное общение. — *А. П.*), глаголя: аще и тмами каются, не приемлеть вас Бог» [ПСРЛ, *259*]. В действительности такой аскетический ригоризм был присущ другому римскому ересиарху III в. — Новациану [Переписка Грозного, *383*].

Суть дела ясна. Грозный и здесь не нападал, а защищался, заявляя, что у естества человека, у его плоти есть свои права. Царь сетовал на то, что этих прав лишал его ригорист Сильвестр (в данном случае не имеет значения, был он официальным духовником монарха или не был). Порвав с Сильвестром и со всею избранной радой, Иван

дал волю своим телесным поползновениям. Что касается духовного отца, то Грозный озаботился подобрать покладистого священника, который мирволил бы царским слабостям и порокам. Таким потатчиком стал благовещенский протопоп Евстафий, который клеветал на митрополита Филиппа Колычева и вместе со своим духовным сыном участвовал в погроме Новгорода. Нечего и говорить, что Евстафий был из тех испочтенных «лжеучителей», которые богатых и власть имущих духовных чад поощряли «на объядение, и на пьянство, и на похоти телесныя, и на игры» [цит. по: Алмазов, *232*].

Игры и церковная служба (по само собой разумеющейся связи) также были предметом полемики между Грозным и Курбским. «Аще ли же о сем помышляеши, яко церковное предстояние не тако и играм бытие, — писал царь в первом послании, — се убо вашего же ради лукаваго умышления бысть, понеже мя исторгосте от духовнаго и покойнаго жития, и бремя, фарисейским обычаем, бедне носима, на мя наложисте, сами же ни единым перстом не прикоснустеся; и сего ради церковное предстояние не твердо, ово убо ради царских правлений, еже вами разрушенно, ово же ваших злолукавых умышлений бегая» [Переписка Грозного, *16*]. При медленном чтении первого послания Курбского в обеих редакциях можно без колебаний определить то место, которое вызвало процитированное «возобличение» царя: «Аще и тмами хвалишися в гордости своей в привременном сем и скоротекущем веке... паче же наругающи и попирающи агтельский образ, и согласующим ти ласкателем и товарищем трапезы бесовские, согласным твоим бояром, губителем души твоей и телу...» [Переписка Грозного, *8*]. В тождестве «игр бытия» и «трапез бесовских» сомнений нет. Но с другой параллелью («церковное предстояние не тако... не твердо» — «наругающи и попирающи аггельский образ») дело обстоит сложнее.

Принято думать, что Курбский имел в виду либо насильственное пострижение (например, «всеродне», с женой и с малыми детьми, был пострижен князь Д. И. Курлятев), либо казни монахов. Но Грозный понял Курбского иначе: ведь царь говорит о своем поведении, о том, что по занятости государственными делами и «злолукавых умышлений

бегая» редко молится в церкви. Может быть, уже в это время Иван отправлял христианские обязанности «не тако», как подобает православному человеку. Может быть, уже существовал какой-то прообраз опричного монастыря, члены которого, люди сплошь мирские, облачались в иноческое платье. На Руси это считалось совершенно недопустимым: тот, кто надел это платье даже случайно или не по своей воле, обязан был принять постриг. Может быть, есть доля правды в слухах, что Грозный служил обедню как священник[1]. Тогда понятно, почему Курбский поставил рядом слова о попрании ангельского образа и бесовских трапезах. В сфере церковной и в сфере мирской царь вел себя как homo ludens, кощунник, глумотворец, шпильман, игрец.

«Играм же — сходя немощи человечестей, — продолжает Грозный. — Понеже мног народ в след своего пагубнаго умышления отторгосте, и того ради, — яко же мати детей пущает глумления, ради младенчества, и егда же совершени будут, тогда сия отвергнут, или убо от родителей разумом на уншее возведутся, или яко же Израилю Бог попусти, аще и жертвы приносити, токмо Богови, а не бесом, — того ради и аз сие сотворих, сходя к немощи их, точию дабы нас, своих государей, познали, а не вас, изменников. И чем у вас извыкли прохлаждатися?»

Это и есть концепция древнерусского веселья, изложенная хотя кратко, но вразумительно и точно. Начнем с завершающего фрагмент риторического вопроса. Какой «прохлад», т. е. досуг, развлечение, предлагали народу «они» — Сильвестр, Алексей Адашев, Курбский, весь их державший бразды правления кружок? Благочестивое созерцание. Эта тенденция ощутима в «Стоглаве», а expressis verbis ее выразил митрополит Даниил: «И аще хощеши прохладитися, изыди на преддверие храмины твоея, и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака, ови высоци, ови же нижайше, и в сих прохлажайся» [цит. по: Жмакин, *прил., 88*][2]. Народу это не

[1] Так пишет в своем сочинении об Иване Грозном (1585 г.) пастор П. Одербори (по-немецки «als ein anderer Bapst»). См.: Полосин, *204.*

[2] Много интересных наблюдений о ментальности официальной культуры XVI в. и более позднего времени содержится в кн.: Демин, 1977, *32–41, 73–94.*

нравилось, он роптал, и царь, заботясь о популярности, стал вести себя в соответствии с исконными народными обычаями. Это своего рода тактический ход, вызванный интересами государства и государя. Но Грозного вынуждают к конфессиональным объяснениям, и он находит оправдание своему поведению.

Если Бог «попустил» в ветхозаветные времена кровавые жертвы (христианство признает только жертву бескровную), то отчего бы теперь не «попустить» традиционную скоморошью игру? Иван Грозный согласен, что это грех, — но грех простимый. Народ подобен ребенку. Народ любит игры и смех — и «ради младенства», из-за духовной своей незрелости заслуживает снисхождения. «Егда же совершени будут, тогда сия отвергнут», а покуда пусть веселятся — не духовно, а телесно.

Как видим, здесь нет и намека на религиозный дуализм, нет никакого павликианства. Православные ценности находятся в каноническом иерархическом соотношении. На вершине иерархии — спасение души, благочестие, нравственные заслуги, а внизу — телесные страсти, «немощь человеческая». Как видим, эта концепция отвергает аскетический ригоризм, она пронизана духом терпимости, она, если позволительно так выразиться, реалистична. Однако не есть ли это плод личного творчества Грозного, плод «царского богословия»? Для ответа необходим сопоставительный материал, относящийся к гипотетическому «золотому веку» русского скоморошества. На мой взгляд, такой материал дают рукописные книги эпохи классического средневековья, особенно XIV в.

О символе «мир есть книга», в равной степени характерном для топики православного Востока и католического Запада, написано много [см. Curtius, 1969, *306—352*][1]. Но и книгу средневековье представляло как «малый мир», микрокосм, подобно храму или человеку. Это связано с комплексом идей — ветхозаветных, античных, христианских и собственно славянских (имею в виду южных и восточных славян), — касающихся языка и письма. Ука-

[1] Об отражениях символа в славянских средневековых литературах см.: Čizevskij, *85—114*; Панченко, 1973, *118—181*; Панченко, 1976в, *32—41*.

жем важнейшие из них. Это провозглашенная Библией связь истории речи с историей человечества. Ветхозаветный Бог — говорящий Бог, он словом превращает хаос в космос («сказал — и стало»), сам дает названия стихиям: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. <...> И назвал Бог твердь небом. <...> И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями» (Быт. 1: 5, 8, 10). За гордыню, первый из семи главнейших грехов, Творец наказал людей многоязычием. Таков смысл легенды о вавилонском столпотворении. В апостольские времена произошло «искупление языков»[1] — об этом повествует сюжет о чуде в день Пятидесятницы.

Для южных и восточных славян идея общности судеб племени и судеб его речи стала культурной аксиомой еще при Кирилле и Мефодии (ср. два значения существительного «язык» — речь и народ, нация). Солуньских братьев нелепо приравнивать к миссионерам, которые проповедуют Христа «варварам» и «дикарям». Как и все люди средних веков, Кирилл и Мефодий творили и мыслили в рамках религиозного сознания. Славянскую азбуку и письменность они создавали на религиозно-идеологической подоплеке, и не случайно первая буква глаголицы начертана в форме креста. Освобождая с помощью азбуки немотствующее славянское Слово, солуньские братья освобождали «безбуковные души» славян от языческого «духовного бессловия».

Константинополь и Рим, два культурных центра тогдашней Европы, допуская использование национальных языков (lingua vulgaris) в апостольских, миссионерских целях, отказывались признать их литургическое равноправие с греческим и латынью [см. об этом: Picchio]. А литургическое достоинство — это достоинство и культурное. Равноправие надо было завоевать, надо было добиться очевидных, бесспорных успехов в создании молодой славянской литературы. Отсюда — особая, первенствующая роль словесности и у болгар, и у сербов, и в Киевской Руси. Отсюда — участие в сеянии и жатве словесной нивы не

[1] Так соответствующий текст (Деян. 2) толковали уже раннехристианские апологеты. См.: Boerst, *1989—1991.*

только профессиональных книжников, иноков, пастырей и архипастырей, но и членов княжеской семьи.

Так было в Болгарии, так было и на Руси. Ярослав Мудрый «любим бе книгам, и многы написав, положи в Святей Софьи церкви, юже созда сам» [ПЛДР, XI—XII, *166*]. Потомки Ярослава Мудрого прославились как меценаты, библиофилы и писатели: Святослав Ярославич — заказчик двух замечательных «изборников», 1073 и 1076 гг.; Всеволод Ярославич, «дома седя», изучил пять языков — случай для владетельных особ тогдашней Европы из ряда вон выходящий; Владимир Всеволодович Мономах сочинил «Поучение»; владел пером и его внук Андрей Боголюбский. Литература не была делом исключительно церковным. Она была делом и государственным.

Из этого ясно, насколько ответственной представлялась славянской интеллигенции первых поколений разработка фундаментальных аксиом, касающихся книги. Они создавали конструктивную, порождающую аксиоматику, частью «трансплантированную» от византийцев, а частью вполне оригинальную. В ней нет ни малейших признаков комплекса неполноценности по отношению к могучим и древним культурам Средиземноморья. Митрополит Киевский Иларион (первый восточный славянин по крови и языку, занявший киевскую кафедру), а за сто с лишком лет до него болгарин Черноризец Храбр протестовали против культурного самодовольства греков и римлян, против чьей-либо мегаломании, против претензий на интеллектуальную и духовную исключительность. Египтяне, писал Храбр, превзошли остальные народы в геометрии; персы, халдеи, ассирийцы отличились в астрономии и медицине; иудеям дано Писание; еллинам — способности к грамматике, риторике, «внешней» философии. Как при вавилонском столпотворении были разделены языки, так «размешаны» и национальные дарования, «хитрости» [О писменехъ, *129—131*]. Что же выпало на долю славян?

На их долю выпали письмена, буквы, а значит — и литература. У южных и восточных славян есть общая и поразительная черта — отсутствие периода ученичества. Они пропустили этот период, обошлись без приготовительного класса в школе словесности. Первое поколение

болгарских писателей, волею исторических судеб призванное сохранить и приумножить наследие Кирилла и Мефодия, создало в конце IX—X вв. мощный пласт произведений высокого художественного качества. Оно создало «золотой век» болгарской литературы — «золотой век», которому ничто не предшествовало. Рассуждая о нем, часто произносят слово «чудо», и произносят недаром. Поистине это чудо — совершить скачок из «безбуковного» небытия к самым вершинам словесного искусства. На рубеже X—XI столетий чудо повторилось на Руси. Книжной страной она стала при Владимире I Святославиче. Минула лишь четверть века после его кончины, как русская литература произвела на свет подлинный шедевр: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, которое по уровню ораторского мастерства сделало бы честь Василию Великому и Иоанну Златоусту.

Черноризец Храбр прекрасно сознавал, как сознавали потом в «матери городов русских», что рождение славянской литературы подобно чуду. И он настаивал на чуде. Создание греческой письменности Храбр изобразил как дело, труд, процесс, как плод многих лет и многих людей (кстати говоря, именно такая точка зрения была принята в античной Греции и разделяется современной историко-философской наукой). Что касается славянской азбуки и славянских книг — это подвиг одного Кирилла «в малех летех», почти мгновенный акт. «Тем же словеньска писмена святеиша суть и чьстнеиша. Свѧть бо муж створил ѧ есть, а гръчьскаа еллини погани» [О писменехъ, *138*][1].

«Оббжение» букв (свойственное не одним славянам) [см. Аверинцев, *201 и след.*] подкреплялось сформулированной еще Платоном идеей, согласно которой алфавит есть модель универсума. Эту идею разделяли и разрабатывали многие философские школы. «Гностик Марк дал каждой из двадцати четырех букв греческого алфавита свое место

[1] Такая концепция могла бы дать импульс славянскому «литературному самодовольству». Но этого не произошло, ибо творцы раннеславянской литературной аксиоматики предвидели опасность духовной и интеллектуальной элитарности и наперед выработали противоядие — подчинение автора тексту.

в построении мистического тела Божественной Истины. Тело это состоит не из чего иного, как из букв, из самой субстанции букв. Ее голову составляют альфа и омега, ее шею — бета и пси, ее плечи и руки — гамма и хи, ее грудь — дельта и фи, ее грудобрюшную преграду — эпсилон и ипсилон, и так идет до конца, до самых ступней. Каждая из двенадцати пар букв (подобранных... таким образом, что 1-я буква от начала алфавита сопряжена с 1-й от конца, 2-я от начала — со 2-й от конца и т. п.) соотнесена с одной из двенадцати магических „зон", на которые разделила человеческое тело позднеантичная астрология. „Целокупность" алфавита от альфы до омеги — эквивалент целости и завершенности телесного „микрокосма" от темени до пят [Аверинцев, *207*]. Идея — разумеется, с вариациями, которые самый принцип не упраздняли, — играла бо́льшую или меньшую роль и в средние века, и в эпоху Ренессанса (например, у неоплатоника Николая Кузанского и у Джордано Бруно), а в барокко пережила поздний, но пышный расцвет, отразившись даже в точных науках — например, у гениального Лейбница. Затем о ней вспомнили романтики. Ср. «Звезды» А. С. Хомякова:

В час полночного молчанья,
Отогнав обманы снов,
Ты вглядись душой в Писанья
Галилейских рыбаков, —
И в объеме книги тесной
Развернется пред тобой
Бесконечный свод небесный
С лучезарною красой.
Узришь — звезды мысли водят
Тайный хор свой вкруг земли.
Вновь вглядись — другие всходят;
Вновь вглядись — и там вдали
Звезды мысли, тьмы за тьмами,
Всходят, всходят без числа, —
И зажжется их огнями
Сердца дремлющая мгла.

[Хомяков, *138—139*]

Но к романтикам, включая главу славянофилов А. С. Хомякова, идея пришла с Запада. Такое же западничество име-

ло место и в XVII в., в творчестве тех европоцентристов, которые привили на московскую почву стиль барокко, — у Симеона Полоцкого [см. Mathauserová, 1967, *169—176*; Mathauserová, 1968, *258*] и люллианца Яна-Андрея Белобоцкого[1]. Между тем в отечественной культуре была эпоха, когда связь между космосом и буквой, словом, текстом оказалась объектом самого пристального внимания. Это был почти совпадающий с гипотетическим «золотым веком» скоморошества период, когда Русь знакомилась с уроками Тырновской школы и усваивала их, когда филологи-исихасты под воздействием неоплатонизма вообще и Дионисия Ареопагита в частности настаивали на тождестве слова и обозначаемого им явления. Интенции Тырновской школы из-за скудости сохранившегося материала обычно реставрируют по одному только автору — Константину Костенчскому[2].

Предмет его рекомендаций и размышлений — графическая, книжная фиксация речи, т. е. буквы, их комбинации, надстрочные знаки, — иначе говоря, та же азбука в несколько расширительном смысле. «Антропоморфические отношения между языками — существенная сторона мировоззрения Константина. Он сравнивает с людьми не только языки, но и буквы. Согласные — это мужчины, гласные — женщины; первые господствуют, вторые подчиняются. Надстрочные знаки — головные уборы женщин; их неприлично носить мужчинам. Свои головные уборы женщины могут снимать дома в присутствии мужчин: так и гласные могут не иметь надстрочных знаков, если эти гласные сопровождаются согласными» [Лихачев, 1973б, *86*].

Взглянем на страницу кириллического пергаменного кодекса XIV в. глазами Константина Костенчского, учитывая весь комплекс относящихся до книги средневековых идей. Текст, если воспользоваться терминологией из сферы иконописи, — это «средник». Его обрамляют поля, на которых изографы рисуют заставки и концовки, а писцы часто оставляют разнообразные пометы. Пространство средника и пространство полей не рядоположны и не автономны, ибо

[1] О люллианских компиляциях этого автора см.: Горфункель, 1962а, *188—213*; Горфункель, 1962 б, *336—348*.

[2] Его сочинение издано в кн.: Ягич, *122 и след.*

они соединяются инициалами. Это своего рода алфавитно-живописные скрепы, потому что по своему местоположению заглавная буква — инициал — принадлежит и тексту, и полям. Так наглядно подчеркнута их взаимозависимость. Но в чем она заключается? Как расшифровать инициал, который подобен иероглифу? Как понять смысл заставки?

Иногда это удается сделать. Установлено, что в стиле «плетения словес», который культивировался у авторов Тырновской школы и русских ее последователей, между заставкой и текстом есть умозрительная, неочевидная, но тем более многозначительная связь. В манере «плетения словес» справедливо обнаруживают «ритмический организующий принцип... который имеет место в геометрии орнамента... Принцип смены простых и сложных мотивов... включение одних мотивов в другие и их комбинация по симметрии — это закономерность, определяющая повторение и вызывающая ритмическое ожидание в орнаменте. Такая же ритмическая закономерность... наблюдается и в плетении словес... Мотивы... повторяются с регулярностью орнамента, они то сгущены, то повторяются более слабо в виде эха» [Матхаузерова, 1976а, *89—90*][1].

Слово «эхо» как нельзя более уместно: дискретные элементы живописного или графического орнамента не вполне идентичны. Каждый раз в них появляются малозаметные для невнимательного глаза, но регулярные новации. То же характерно и для литературной манеры. В ней было бы напрасно искать установку на точное созвучие, т. е. на рифму. «Плетение словес» предпочитает созвучие приблизительное, т. е. рифмоид (подобно тому как в природе эхо с каждым раскатом все больше деформирует звук, которому вторит). Это никак не следствие неумелости. Заподозрить в ней рафинированных мастеров XIV—XVвв. может только лишенный слуха человек. Это — выражение на словесном уровне фундаментального для средневековья мировоззренческого принципа эха, так что речь должна идти не просто о стилистической установке, но также о

[1] Ср. крайне важные наблюдения о противопоставлении духовного и плотского начал, о контрастной бинарности и «приращении смысла» в «плетении словес» в кн.: Лихачев, 1979, *118—129*.

философии искусства. Итак, в «плетении словес» существует единство текста и живописно-графического орнамента (имею в виду нововизантийский и балканский стили). Однако это не общее правило — в тератологическом стиле оно на первый взгляд нарушается. Вернемся к наглядным вещам — к пергаменным листам кодексов XIV в.

По духу и букве лингвистического трактата Константина Костенчского средник — это прямая проекция неба на бренную землю, это обитаемый, упорядоченный мир, «ойкумена», населенная православными людьми обоего пола. Средник — стерильно чистое идеологическое пространство, где вечные истины и запечатлевшие их слова и буквы сияют неизреченным светом. «Свет бо слово Божие именуется, боле видимаго есть света» [Измарагд, *л. 4 (второй пагинации)*] (мы в данном случае рассматриваем не «повестные» книги типа хроник, летописей и четьих сборников, а исключительно книги «душеполезные» — Писание и богослужебные памятники; это важно в методическом плане, поскольку в них не может быть неканонических скидок на смех и послаблений веселью). Из средника, как из целебного источника, читатель черпает живую воду, «могущю остудити ражженыя наша страсти» [Измарагд, *л. 3 об. (второй пагинации)*]. Но стоит подступить к меже, отделяющей средник от полей, стоит вглядеться в композиции инициалов и прочесть писцовые пометы, как в строгую гармонию ойкумены вторгнутся диссонансы, начнут звучать скоморошьи самары, дуды и пищали, станет слышен самый развеселый и неблагочестивый «глум».

Инициал «Р», начинающий слова «Рече Господь...». Инициал изображает человека, который окачивается из шайки. Во избежание кривотолков и недоразумений мелкими буквами сделана пояснительная надпись: «Обливается водою» [Стасов, *табл. 65, рис. 29*]. Это, конечно, банная сценка, потому что рисунок помещен в севернорусской, новгородской рукописи — в Евангелии, написанном в 1355 г. «повелением архиепископа новгородского Моисея, рукою многогрешных Леонида и Георгия». Новгородцы еще в «Повести временных лет», в легенде о посещении Руси апостолом Андреем, ославлены и высмеяны как любители парной бани (в Киеве парных бань не было, а

легенда — киевского происхождения). Вода на рисунке — не волшебная или мистическая живая вода, а самая обыкновенная, речная или колодезная. Притом баня — место шутовское [Лихачев, Панченко, 1976, *72—73, 151—152*] и нечистое, единственное место, где снимали нательные кресты. Это известно по этнографическим материалам; это хорошо видно при рассматривании изображающих баню лубочных картинок XVIII в. Баня играла большую роль в отправлении языческого культа; как полагает Б. А. Успенский, она была домашним «храмом» Волоса — Велеса [Успенский, 1982а, *154*]. Не случайно севернорусская баня, где упразднялись общеобязательные в любом ином пространстве нравственно-религиозные запреты, стала предметом обсуждения на Стоглавом Соборе.

«Да во Пскове граде моются в банех мужи и жены, и черницы в одном месте без зазора. Достоит ли о том запретити, чтобы престали от того безчиния, а по правилом святых отец не подобает мытися мужем с женами в бане в одном месте. *Ответ.* По священным правилом не подобает в банях в едином месте мужем с женами мытися, также и иноком и инокиням возбраниша в баню ходити. Аще ли внидут, под запрещением будут священных правил» [Стоглав, *137*][1].

Сказано кратко, но ясно и весомо, так что можно обойтись без комментариев. Отметим лишь следующее обстоятельство: в 41-й главе «Стоглава» это 18-я статья, это ближайшая соседка статьи о скоморошьих ватагах. Случайно ли такое соседство? Скорее всего, не случайно. Фольклору баня представляется не чуждой «кощунному глаголанию», чему красноречивый пример — загадка «Из одной бани, да не одни вести» (отгадка: пустословие, басни). Впрочем, расшифровка инициала-иероглифа в Евангелии 1355 г. не должна сводиться к поискам прямых аллюзий, прямого отклика на слова «Рече Господь...». В этом убеждает сопоставительный материал.

[1] Любопытно, что публикатор счел необходимым дать под строкой возражение относительно монашествующих лиц: «Вместе так, а порознь не возбраняется». Это точка зрения церковнослужителя середины XIX в., когда кресты в бане (во всяком случае в торговой, городской) уже не снимали и перестали воспринимать ее как нечистое место.

В Юрьевском Евангелии 20-х гг. XII в. тот же инициал к тем же словам содержит другую картинку — обнаженную женщину с цветком в руке[1]. Нагота есть символ души, но здесь, по-видимому, тоже изображена греховная плоть. Сомнения по поводу «телесного» толкования инициала законны, однако в его пользу свидетельствуют достаточно сильные аргументы.

Первый из них — цветок в руке женщины. Анализируя «Роман о Розе», Й. Хёйзинга показал, что цветок как символ любви интерпретировался в средние века двояко [Huizinga, *107 a sq.*]. В первой части «Романа о Розе», которую в 20-х гг. XIII в. написал Гильом де Лоррис, роза олицетворяет возвышенную, идеальную любовь и одновременно Божественную благодать — в соответствии с куртуазно-мистическим рыцарским кодексом. Зато вторая часть поэмы, возникшая на сорок лет позже и принадлежащая перу Жана де Мёна, исполнена скепсиса и к куртуазности, и к мистике. Здесь акцент перенесен на плотское начало, и сорванная роза символизирует любодейное совокупление.

Второй аргумент подсказывает декоративное оформление латинских рукописей периода поздней готики. В этих книгах часто мелькает фигура нагого, безволосого или волосатого дикаря — воплощение распутства и низменных страстей (напомню, что еще отец средневековых энциклопедистов Исидор Севильский считал дикарей прямыми потомками фавнов и сатиров) [Bernheimer]. В рукописном декоруме похотливые поползновения и отправления дикарей обоего пола означены цветами, которые они срывают или держат в руках [Gutowski, *64—74*].

Пусть эти аналогии не имеют непререкаемой доказательной силы, поскольку отысканы в католической культуре (хотя бросающаяся в глаза «оппозиционность» декорума и текста в принципе сходна с ситуацией в древнерусских книгах тератологического стиля) (см. Даркевич, *5—23* — здесь и библиография по теме). Но есть и третий аргумент: голая женщина с цветком из Юрьевского Евангелия — лишь звено в длинной цепи «плотских» инициалов,

[1] Инициал публиковался неоднократно. См., напр.: Буслаев, 1930, *18, рис. 25.*

и это склоняет чашу весов на сторону телесного, а не духовного толкования рисунка.

В Микулином Евангелии-тетр середины XIV в. литера «Л» в имени «Лука» — это изображение человека, который то ли убивает, то ли потрошит зверька[1]. По куцему хвосту, длинным ушам, длинным задним раздвоенным лапам в зверьке угадывается заяц — животное из разряда нечистых. Озябший человек склонился над огнем, сбоку надпись: «Мороз, рукы греет» [Некрасов, *табл. 6, рис. 8*]. В одной руке гуляка держит кувшин, другой рукой подносит к губам кубок в форме рога [Некрасов, *табл. 6, рис. 15*] (ср.: Стасов, *табл. 68, рис. 4*; Буслаев, 1930, *33, рис. 41*). Два рыбака бредут с сетью и перебраниваются: «Потяни, корвин сын. — Сам еси таков» [Стасов, *табл. 71, рис. 5*][2]. Среди этих простецов, занятых повседневными делами, нередки скоморохи [Некрасов, *табл. 3, рис. 5* (Измарагд XIV в.), *табл. 7, рис. 2* (Пролог XIV в.), *табл. 8, рис. 2* (Служебник XIV в.)]. Персонаж одного из инициалов новгородского Евангелия 1358 г. играет на гуслях и приплясывает, тут же поощрительная помета: «Гуди гораздо!» [Стасов, *табл. 67, рис. 2*].

«Примечательно, что никого из современников, даже деятелей Церкви, не смущало, что такой орнамент и изображения забавных, подчас вольных сценок из повседневной, простонародной жизни стали обычным и излюбленным убранством богослужебных книг. Напротив, орнамент и рисунки нравились всем. Книги, украшенные ими, заказывали и приобретали люди самых различных слоев общества. Среди... церковных книг... есть такие, о которых известно, что они исполнены в монастыре, сделаны для монастыря или церкви, выполнены по заказу игумена или по повелению архиепископа» [Дмитриев, 1957, *355—356*].

[1] БАН. 34.5.20. Л. 87 об. См.: Рукописи БАН, *97, рис. 36*.

[2] Из Псалтыри, вложенной в 1421 г. в церковь Михаила Архангела смоленской княгиней Ульяной, в иночестве Еленой. Сходный инициал «М», изображающий ту же жанровую сценку, есть и в Боголюбовском Евангелии 1544 г. Этот рисунок — не копия инициала Псалтыри, он восходит к другому источнику. Значит, непристойная перебранка рыбаков принадлежит к топике книжного оформления. Это общее место, а не случайный плод фантазии какого-либо изографа.

Из этого ясно, что те, кто рисовал баню, гусляров и любителей «винного пития», не нарушали никаких культурных запретов, не выходили за рамки общепринятых нормативов. Что же это за концепция жизни?

Это концепция дихотомическая. На переходе от средника к полям заявляет о своих правах скудельная плоть. К ней липнет грязь, она страдает от жары и холода, подвержена похоти, чревоугодию и сквернословию. Она не прочь повеселиться, склонна к «вертимому плясанью» и скоморошьей музыке. (Кстати, по древнерусской номенклатуре грехов кощунные словеса родятся из чревоугодия — четвертого в разделе семи главнейших грехов.)[1]. Пусть это грех, но такова уже телесная немощь, такова людская природа, на которую сослался оправдывающийся Иван Грозный: «А будет молвиш, что яз... чистоты не сохранил, — ино вси есмя человецы» [Переписка Грозного, *104*].

Граница между царством духа и царством плоти, между средником и полями расплывчата. Она подобна светотени. Поэтому в инициалах естественным образом сочетаются сюжеты благочестивые (например, изображается изготовление книги) и неблагочестивые. Поэтому в иных случаях нелегко решить, кого имел в виду древнерусский художник — гусляра-скомороха или царя-псалмопевца Давида, о котором известно, что он не только играл на псалтыри, но однажды скакал и плясал перед ковчегом Завета (2 Цар. 6: 14, 16, 21—22). Однако по мере удаления от средника тени сгущаются, и «немощь» всецело овладевает пространством.

На полях писцы жалуются на усталость и недуги, на то, что им смерть как надоело работать, признаются, что не прочь поспать или выпить и закусить (примеры взяты из кн.: [Лихачев, 1962, *58—59*], ср.: [Покровский, 1916, *273, 278—279, 363*]). «Ох мне лихого сего попирия, голова мя болит и рука ся тепеть» (Паремийник XIV в.); «Уже нощь, вельми темно»; «Ох, ох, голова мя болить, не м<ог>у и писати; а уже нощь, ляз ми спати»; «Сести позаутрыкати, хотя пост»; «Чрез тын пьют, а нас не зовут» (Шестоднев XIV в.); «Како ми не объестися, коли поставят кисель с

[1] Так писал в одном из катехизисных сочинений Карион Истомин (изд. текста см. в кн.: Браиловский, *375*).

молоком»; «Полести мыться, о святый Никола, пожалуй избави коросты сея»; «О Господи, дай ми живу быта хотя 80 лет, пождай ми, Господи, пива сего напитися».

Было бы весьма полезно провести сопоставительный анализ «неблагочестивых» инициалов и этих писцовых помет. Но и так видно, что по тематике и ментальности рисунки и тексты изоморфны. Важны, в частности, указания на время суток — это ночные сетования, «теневые» излияния. В большинстве своем жалобы писцов оставляют впечатление не то чтобы притворства, а какой-то несерьезности [Лихачев, Панченко, 1976, *23—24*]. Это балагурство, скоморошничанье, это «тени» жалоб, пародии на них, напоминающие ренессансный анекдот о расплате звоном монет за запах пищи — анекдот, среди персонажей которого находим такого близкого родственника русских «веселых», как Эйленшпигель. Серьезные жалобы вообще противопоказаны душеполезной книге, даже полям ее страницы: ведь писец не просто выполнял урок, трудился ради хлеба насущного. Работа писца принадлежала к разряду благих дел, считалась нравственной заслугой. Эта работа, по-видимому, была ритуализована, ей предшествовала молитва, сопутствовали какие-то ритуальные действия (начетчик-старообрядец, прежде чем сесть за книгу, совершает омовение рук), она выполнялась в ритуальное время и т. д. Иначе говоря, труд писца невозможен без чистоты помысла. Балагурные пометы этому не мешают: создается впечатление, что на полях не просто позволяется, а предписывается «валять дурака».

Если христианская доктрина объявила жизнь сном, а смерть пробуждением, то и тело в соответствии с тем же благочестивым парадоксом можно было счесть тенью души. С этой точки зрения и русские скоморохи, и западноевропейские шпильманы жили как бы в мире теней. Недаром по швабскому кодексу за реальное оскорбление шпильман мог потребовать и получить лишь «теневую» сатисфакцию: обидчика ставили против солнца, у какой-нибудь освещенной стены, и обиженному предоставлялось право поколотить тень оскорбителя. Напомню, что наш скоморох был в лучшем положении, чем его германский собрат. «Теневая» жизнь скомороха — не более как цер-

ковное умозрение. В мирской, государственной практике за ним без колебаний признавалась «честь» и право на пеню за бесчестье.

«Для древнерусских пародий, — пишет Д. С. Лихачев, — характерна следующая схема построения вселенной. Вселенная делится на мир настоящий, организованный, мир культуры — и мир не настоящий, не организованный, отрицательный мир „антикультуры". В первом мире господствует благополучие и упорядоченность знаковой системы, во втором — нищета, голод, пьянство и полная спутанность всех значений... Все знаки означают нечто противоположное тому, что они значат в „нормальном" мире. Это мир кромешный — мир недействительный. Он подчеркнуто выдуманный» [Лихачев, Панченко, 1976, *16–17*].

Перемещаясь по центробежным линиям от средника к обрезам листа, русский писец и читатель средних веков совершали в сущности идеологизированное движение трояко свойства. Во-первых, это переход из «чистого» времени в «нечистое», из дня в светотень, в сумерки, а потом в ночь. Вспомним, что на святках «иереи веселья» начинают свои празднества в ночь перед Рождеством и продолжают их на «святых» (или «страшных») вечерах, чтобы в конце концов вернуться в мир культуры в день Богоявления, при ярком свете, окунувшись в крещенскую прорубь. Во-вторых, это нисхождение по вертикали, с неба на землю (ибо письмена суть светила, звезды и планеты), от святости к греху, от духа к плоти. Вспомним, как герой повести «О некоем купце лихоимце» спускался в преисподнюю, в тьму кромешную «в люлечке». В-третьих, это путешествие по горизонтальной поверхности (ибо тогда верили, что Земля плоская), путешествие из христианско-цивилизованной ойкумены куда-то на край света, похожее на странствие героя волшебных сказок из дома в тридевятое царство и обратно. Вспомним о том, что скоморохи из былины о Вавиле шли в «инишное» царство переигрывать царя Собаку. Третий вид движения также принадлежит сфере идеологии, а суть его становится понятна при размышлении о смысле и судьбах тератологического стиля.

XIV век — век расцвета звериного орнамента. В этом зверинце нет медведей, волков и лисиц, населяющих

леса Восточно-Европейской равнины (заяц из Микулина Евангелия — случай из ряда вон выходящий). Зато в изобилии представлены драконы-василиски, змии и грифоны. Чтобы понять, каков культурный ореол этих существ, сделаем краткий экскурс, касающийся грифона. Никто из смертных его не видел, поскольку его нет в природе; все сведения о нем давала словесность, устная и письменная. В волшебных сказках он иногда называется «птицей-львицей» — это как раз и есть грифон, ног (фольклорный вариант «погай»), чудовище с телом льва и орлиными крыльями, известное славянам из «Александрии» хронографической редакции: «Грифонес, еже есть ног, и того гнездо бяше ногово на 15 древ» [Истрин, *188*]. Многочисленные славянские словари также знают эту экзотическую полуптицу-полузверя. Она — обычная их принадлежность, начиная от древнейшего латино-чешского словаря «Mater Verborum» и кончая русскими азбуковниками XVII в., где именуется пигрипс, пог и грифонес.

Как явствует из Ветхого Завета, это нечистая птица (Лев. 11: 13; Вт. 14: 12). Она обитает где-то очень далеко, буквально на краю света, вблизи того места, где небо смыкается с землею. Тамошние края описаны в «Сказании об Индийском царстве» (этот памятник, созданный в форме послания царя-пресвитера Иоанна, появился в русской версии не позднее XIV в.). «Есть у мене в единой стране люди немы, а в ынои земли люди рогаты, а в ынои стране люди трепяцдци (трехногие. — *А. П.*), а иныя люди 9-ти сажен... а иныя люди четвероручны, а иныя люди о шти рук, а иныя у мене земля, в неи же люди пол пса да пол человека, а иные у мене люди в персех очи и рот, а во инои земли у мене люди верху рты великы, а иные у мене люди скотьи ноги имеюще. Есть у мене люди пол птици, а пол человека, а иныя у мене люди глава песья; а родятся у мене во царствии моем зверие у мене: слонови, дремедары и коркодилы и велбуди керно. Коркодил зверь лют есть, на что ся разгневаеть, а помочится на древо или на ино что, в тои час ся огнем сгорить. Есть в моей земли петухы, на них же люди яздять. Есть у меня птица ногои, вьет себе гнездо на 15 дубов. Есть в моем царствии птица финикс, свиваеть себе гнездо на нов месяць и приносить

от огня небеснаго и сама зажигаеть гнездо свое, а сама ту тоже сгараеть; и в том же попеле заражается червь, и опернатееть, и потом та же птица бываеть едина, более того плода нет тои птици, 500 бо лет живеть» [ПЛДР, XIII, *466*].

Такова среда обитания грифонов и василисков. Она похожа на мир современной фантастики, но это лишь внешнее сходство. Средневековье не признавало художественного вымысла (вымысел отождествлялся с ложью, а отец лжи — дьявол). Но верило ли средневековье в реальность царства пресвитера Иоанна? Безусловно верило. Иначе не понять, почему на поиски этого царства время от времени отправлялись почтенные и по-тогдашнему ученые люди. Иначе не понять, почему Колумб, человек ренессансный (и, как-никак, человек эпохи второго южнославянского влияния), наблюдая во время плавания по Новому Свету дельфинов, опознал в них сирен и с сокрушением отметил в дневнике, что сирены не столь прекрасны, как об этом пишут и говорят.

Заставки звериного стиля в русских рукописях — своего рода иллюстрации в курсе средневековой географии и этнологии, согласно которым край света заселен песьеглавцами, рогатыми и трехногими людьми, фениксами, грифонами и василисками. Мир един и двуедин, в нем есть «чистый» центр и «нечистая» периферия. Наглядно это выражено в тех заставках тератологического стиля, композиция которых повторяет очертания храма: на его стенах и на крыше лепится всякая нечисть (как на Георгиевском соборе в Юрьеве Польском), словно залетевшая сюда из «Александрии» и «Сказания об Индийском царстве» [см. Буслаев, 1930, *21, рис. 29, 22, рис. 30, 28, рис. 35*].

Един и двуедин человек. Его душой ведает поп, первенствующий в храме и в христианской ойкумене. У бренного тела другой авторитет и другой руководитель — скоморох, «иерей» маргинального культурного пространства, который может спускаться в преисподнюю, где переигрывает чертей, может, подобно Колумбу, совершать путешествие на край света. Там, согласно былине М. Д. Кривополеновой, правит царь Собака [см. Алексеев, 1983,

63][1], и его тоже нужно переиграть. Дихотомия налицо, но религиозного дуализма в том плане, как его понимали манихеи, ярославские волхвы, богомилы и павликиане, — такого дуализма нет и в помине. Древнерусская концепция веселья — это цельная, основанная на терпимости и здравом смысле концепция. Она не совпадала с православными идеалами и подвергалась постоянным нападкам Церкви. Поэтому ее нелегко понять и еще труднее (по недостатку позитивного материала) описать. Это не вполне удается историкам и филологам, но однажды блестяще удалось писателю. Имею в виду «Чертогон» Н. С. Лескова [Лесков, *302—314*] (далее цитаты даются по этому изданию без ссылок).

В Н. С. Лескове всегда признавали непревзойденного стилиста и талантливого бытописателя, но не всегда признавали мыслителя. Между тем он был мыслителем, и незаурядным. За фабульным событием, обычным или из ряда вон выходящим, он всегда видел традицию национальной культуры. Многослойную и многоукладную Россию — от старообрядческих иконописцев до православных архиереев и протопопов, от нигилистов до странников — Н. С. Лесков стремился вместить в общую картину, пытался всех своих разноликих, но «чающих движения воды» героев омыть в одной, русской купели. Иногда это не получалось или получалось дурно. Писателю не давался жанр романа; рамки традиции оказывались прокрустовым ложем для «новых людей». Но когда дело касалось патриархального быта, Н. С. Лесков совершал подлинные открытия.

Фабула маленькой повести «Чертогон» в кратком пересказе выглядит так. Изображаются сутки из жизни богатейшего московского купца (его прототипом был миллионер и любитель старины, собиратель замечательной коллекции древнерусских рукописей А. И. Хлудов). Выдержано единство времени и единство действия, но как бы

[1] Здесь разбирается немецкий анекдот о царе-собаке, приводятся средневековые скандинавские аналогии и даются ссылки на египетские и античные источники этого сюжета, который некогда имел мифологическое и культурное значение. Автор касается и пинежской былины.

не выдержано единство места. Главные события происходят у «Яра», затем в торговых банях и, наконец, в храме, у «Всепетой» (прославленной) Богородичной иконы. У «Яра» купец кутит, предается «дикому, неистовому» разгулу в компании таких же, как он, степенных старцев. У «Всепетой» он кается и вымаливает прощение.

Такое времяпрепровождение для героя — эксцесс. Вообще он человек почтенный, «благочестив и большой вес в Москве имеет. Он при встречах всегда хлеб-соль подает... всегда впереди прочих стоит с блюдом или с образом... и у генерал-губернатора с митрополитом принят». Обычно он наживает деньги и не склонен к рефлексии, скуп и суров. Это видно из того, как герой ведет себя в промежутке между банями и храмом, в своей лавке (рассказ ведется от лица его племянника):

«В лавке он помолился, взглянув на всех хозяйским оком, и стал у конторки... Часов в десять он стал больно нудиться, все ждал и высматривал соседа, чтобы идти втроем чай пить, — троим собирают на целый пятак дешевле. Сосед не вышел: помер скорописною смертью.

Дядя перекрестился и сказал:

— Все помрем.

Это его не смутило, несмотря на то, что они сорок лет вместе ходили в Новотроицкий чай пить».

Однако у русского купца тоже бывают дни, когда нажива начинает его тяготить («совсем жисти нет»), и он устраивает «чертогон», выбрасывая за один ночной кутеж — правда, с рубкой зимнего сада и «похищением сабинянок» — целый капитал. Рассказчик (и, конечно, автор) уверяет, что «это обряд, который можно видеть только в одной Москве, и притом не иначе как при особом счастии и протекции. Я видел чертогон с начала до конца... и хочу это записать для настоящих знатоков и любителей серьезного и величественного в национальном вкусе». Этими словами начинается повесть, и в них звучат некие эстетические сигналы, которые по мере развития сюжета становятся все громче. Важно, что рассказчик — сторонний и объективный наблюдатель, университант и атеист («я... в то время, изучив Филаретов катехизис, в Бога не верил»). Он поневоле участвует в «чертогоне», сперва

пугается, а потом прозревает в нем очень древние, исконно русские начала.

Мотив древности звучит от начала до конца. «Просто средневековой картиной» назван кутеж у «Яра». Один его участник, которого за опоздание заставили бить в барабан (прототип — кто-то из миллионщиков Кокоревых, игравший на литаврах во время хлудовского кутежа), изображен чуть ли не по иконописному подлиннику: «Входит муж нарочито велик и видом почтенен: обликом строг, очи угасли, хребет согбен, а брада комовата и празелень». Человек в соответствии со средневековой топикой уподобляется скудельному сосуду («внешность сосуда была очищена, но внутри еще ходила глубокая скверна и искала своего очищения»). Цыгане из хора именуются «эфиопами», а в Древней Руси «ефиопами» и «синьцами» называли окружающих престол князя тьмы чертей, непременных участников веселья.

Другой важнейший мотив повести — ритуальный. Открывшись словом «обряд», она заключается словами о «доброй вере народной». Среди ее персонажей есть и некий «игрец смеха», заместитель скомороха, «полуседой массивный великан... Рябыка», который руководит кутежом, пребывая в состоянии трезвости. Любопытно, что по мирской профессии он детский учитель (вспомним Ивана Грозного: «...яко же мати детей пущает глумления, ради младенства») и что утром при расчете он ведет себя «сильно», причем герой ему подчиняется.

Коль скоро речь идет о ритуале, все места действия должны быть связаны единой мыслью. Так оно и есть. Роль связки играет, во-первых, оппозиция тьма — свет. Из ночи разгула купец переходит в «благодатный сумрак» храма («ему сделали сумрак; погасили все, кроме одной или двух лампад и большой глубокой лампады с зеленым стаканом перед самою Всепетою») и ждет «отблеска», рыдая перед образом. (Правда, вместо «отблеска» Н. С. Лесков дал комическую вариацию чуда: «Теперь мне... прощено! Прямо с самого верху, из-под купола, разверстой десницей сжало мне все власы вкупе и прямо на ноги поставило...») Вторая связка касается темы движения. У «Яра» и в банях купец «дрыгает ногами» и «трещепет»; об этом говорится до назойливости часто — значит, это ключевой мотив. Бесовское

дерганье продолжается и в храме; его «интерпретирует» монашка:

«Всматриваюсь и... замечаю какое-то движение: дядя благоговейно лежит в молитвенном положении, а в ногах у него словно два кота дерутся — то один, то другой друг друга борют, и так частенько, так и прыгают.

— Матушка, — говорю, — откуда же эти коты?

— Это, — отвечает, — вам только показываются коты, а это не коты, а искушение: видите, он духом к небу горит, а ножками-то еще к аду перебирает.

Вижу, что и действительно это дядя ножками вчерашнего трепака доплясывает...»

Начав с «пропасти разгула» (о нормальном мире, который остался за запертыми дверями «Яра», рассказчик замечает: «Нас разлучала пропасть, — пропасть всего — вина, ясть, а главное — пропасть разгула»), герой в конце поднимается к «кумполу» церкви. Все это вполне адекватно той концепции древнерусского веселья, которую мы пытались реставрировать.

«С этих пор я вкус народный познал в падении и в восстании...» Так говорит лесковский рассказчик в «Чертогоне». Даже у святых угодников, «в посте и в подвизе просиявших», было грешное естество: «Много бо в них обрящеши падших и возставших (восстание не бедно!)». Так пишет Грозный в 1-м послании Курбскому — тотчас после оправдания скоморошьих забав [Переписка Грозного, *16*]. «Не люто бо есть пасти, люто бо есть падши не востати: так и тебе подобает от падения своего пред Богом, что до конца впал в печаль, востати борзо и стати крепко, и уповати и дерзати и на его приключившееся действо крепко и на свою безмерную печаль дерзостно, безо всякого сомнительства» [Изборник, *574*]. Это царь Алексей Михайлович в 1660 г. утешает своего любимца А. Л. Ордина-Нащокина, у которого сбежал за рубеж непутевый сын Воин.

Христианское есть — пад, востати,
а дьявольское есть — пад, не востати.
[Русская силлабическая поэзия, *90*][1]

[1] Из стихотворной декларации 1646 г. самозванца Тимофея Акундинова, вологодского уроженца.

В «падениях и восстаниях» живет русский человек... Такова патриархальная концепция жизни, в которой есть место и возвышенным движениям души, и буйному скоморошьему веселью.[1]

Разумеется, реконструкция относящихся до «золотого века» скоморошества идей может быть только приблизительной, потому что от XIV в. до нас дошло мало оригинальных текстов умозрительного толка. Но памятники дошедшие этой реконструкции не противоречат. «Философическая география», как она реставрируется по книжной странице, подтверждается Посланием новгородского архиепископа Василия владыке тверскому Федору (1347) [ПЛДР, XIV–XV, *42–49*].

Автор послания убежден, что где-то на востоке доныне существует «чувственный», реальный рай: «А то место святаго рая находил Моислав-новгородець и сын его Ияков; а всех их было три юмы, и одина от них погибла, много блудив, а две их потом долго носило море ветром, и принесло их к высоким горам. И видеша на горе той написан деисус лазорем чюдным и велми издивлен паче меры, яко не человечьскыма рукама творен, но Божиею благодатью. И свет бысть в месте том самосиянен, яко не мочи человеку исповедати. <...> А на горах тех ликованиа многа слышахуть, и веселия гласы поюща». Пошел туда один из новгородцев. Взобравшись на гору, он всплеснул руками, засмеялся, побежал на звуки пения и исчез. Путники послали другого, наказав ему вернуться и рассказать, что там происходит. Но и другой, исполнившись радости, бросился прочь. Третьему к ноге привязали веревку и стащили его назад; однако он был мертв. «А тех, брате, мужей и нынеча дети и внучата добри-здорови». А на западе есть «чувственный» ад: «Много детей моих, новгородцев, видоки тому на Дышучемь мори: червь неусыпающий, и скрежеть зубный, и река молненая Морг, и что вода входить в преисподняя и пакы исходить 3-жды днемь».

Ясно, что это наивная «народная вера», память о которой сохранилась в насмешливой поговорке «Новгородский

[1] О скоморошестве как явлении патриархального быта см.: Туляков, *26–43*.

рай нашел» [Буслаев, 1888, *167*; ср.: ПЛДР, XIV–XV, *533*]. Ясно, что в севернорусской культуре «народная вера» доминировала, иначе новгородский архипастырь не ощущал бы себя обладателем истины и обнаружил хотя бы тень сомнения. Ясно, наконец, что здесь адаптированы языческие представления о потустороннем мире, который славяне называли словом ирий (вырий). «Ирий обычно понимается как место, куда змеи и птицы скрываются осенью и откуда они являются весной» [Успенский, 1982а, *144–145*].

Учитывая высказывания архиепископа Василия, легко представить, где и как должно было завершиться путешествие, начатое из ойкумены книжного средника. Преодолев «пустыню» полей (там весной и летом обитают изображенные в инициалах звери), странник «за обрезом листа» достигал ирия, т. е. рая или ада. Странник совершал движение либо восходящее (гора на востоке), либо нисходящее (преисподняя на Дышущем море, Ледовитом океане), оказывался в «самосиянном» Эдеме, где звучали небесные мелодии, или в месте, где слух человека устрашался скрежетом зубовным. Все это движение в земных пределах, и соответственно «народная вера» характеризовалась очевидным пристрастием к земной жизни.

Таким в глазах русских людей был мир в «золотой век» скоморошества. Но как раз в середине XIV в. картина мира стала меняться — в противном случае новгородскому архиепископу не пришлось бы убеждать тверского коллегу в своей правоте. Почувствовав себя в силах сбросить ордынское иго, Русь покончила с культурной изоляцией и включилась в духовные искания Византии, Афона, славянского Юга. С этого момента начался второй этап в истории скоморошества.

«Оцерковление» человека и крах этой идеи. Анализируя русские пергаменные кодексы XIV в. с помощью антропоморфической лингвистики Константина Костенчского, мы сознательно прибегли к упрощению и натяжке. Константин, надо надеяться, согласился бы с интерпретацией средника (в качестве ключа к среднику и был использован его трактат), но вряд ли бы одобрил толкование «плотских» инициалов, заставок и полей, как и весь вообще звериный стиль. Исихасты Тырновской школы с их напряженным,

экстатическим богословствованием перенесли акцент на человеческую индивидуальность, на безмолвную «умную молитву», на духовное самоусовершенствование и мистическое восхождение к «фаворскому свету».

Тератология — не их стиль. В XIV в. болгарская тератология становится явлением пережиточным и отмирающим. На периферию книжного искусства ее вытесняют стили нововизантийский (он распространен при дворе царя Ивана Александра, в окружении патриарха, в крупнейших монастырях) и балканский — поначалу провинциальный, а с XV в. господствующий. Что до Тырновской школы, она пользовалась именно нововизантийским стилем [см. Джурова, *204*]. Как бы ни толковать нововизантийские растительные и геометрические мотивы и балканскую плетенку, очевидно, что никакой оппозиции к тексту в них усмотреть нельзя. Мы видели, напротив, что плетенка эстетически равноценна «плетению словес». Поля и средник сливаются в единое философски-художественное пространство. Это аналогично единому человеку доктрины исихастов, закаленных в борьбе с доморощенным дуализмом богомилов и павликиан. Важно также, что в конце XIV в. наблюдается общее «орнаментальное обеднение болгарских рукописей» [Райков, *214*]. О чем это говорит? По-видимому, о переакцентуации на текст, по отношению к которому орнамент играет служебную, иллюстративную роль.

Русская тератология пережила южнославянскую примерно на сто лет. Это стиль прежде всего северо-запада Руси, стиль новгородских и псковских книг. Учитывая, что в рамках тератологии есть место не только экзотической фауне, но и веселью, мы должны признать не случайным тот факт, что на северо-западе, по русскому разумению, всегда был центр скоморошества. Так считали очень долго, о чем говорит поездка Субботы Осетра Осоргина за гуслярами и медведчиками для государевой свадьбы. «Дальние страны» из 19-й статьи 41-й главы «Стоглава» есть соблазн отождествить с прежними новгородскими провинциями на Севере. Церкви здесь были редки, а приходы громадны по территории. Священники время от времени их объезжали, крестили давно уже народившихся младенцев, заочно отпевали погребенных покойников, отправляли

всякие требы. Скоморохи в сущности делали то же самое — странствовали, собравшись ватагами, чтобы исполнить обряды веселья. Вероятно, они приурочивали странствия к святкам, масленице, к свадебным и другим «веселым» сезонам и событиям. По культурным и родовым корням не чуждыми Новгородской земле были и поздние, «последние» скоморохи XVIII в., беломорские и сибирские, такие как Кирша Данилов (с новгородского Севера шла самая мощная волна переселенцев за Уральские горы) [см. Ромодановская, *19 и след.*].

Русский тератологический орнамент исчезает на рубеже XIV—XV вв. Нет оснований думать, что он умер естественной смертью, как исчерпавшее свои возможности художественное явление. Тогда митрополичью кафедру всея Руси занимал болгарин Киприан, энергичный, образованный и умный адепт Тырновской школы. Он проводил реформу церковного обряда, заменяя Студийский устав Иерусалимским, а также, по-видимому, и реформу официальной культуры вообще. Во всяком случае именно на рубеже XIV—XV вв. начинаются коренные новации в литературе, иконописи, музыке. Это отражается и в книжном декоруме.

Дело не только в смене стиля, но и в том, что меняется философия книжной страницы. Красноречивое тому свидетельство — появляющиеся как раз в XV в. запреты писать на полях: «Кто пишет у книг по полям, вьси на том свете та письмена по лицу исписати» (приписка почерком XV в. в ноябрьской Минее XII в.) [Горский, Невоструев, *34, № 437*], «О горе тому, кто черькает у книг по полем, на оном свете те письмена исцеркають беси по лицю жагалом (жалом или закаленным острием. — *А. П.*) железным» (приписка почерком XIV—XV вв. в Минее январской XII в.) [Горский, Невоструев, *49, № 438*]. Эти угрозы соответствуют средневековому принципу, согласно которому возмездие было зеркальным отражением преступления: даже по «Уложению» 1649 г. за поджог сжигали, за смертоубийство рубили голову («кровь за кровь»), за чеканку фальшивой монеты заливали горло расплавленным свинцом. Как явствует из апокрифов, в частности из «Видения апостола Павла» и «Откровения мук тяжких... чрез архаггела Михаила

Пресвятой Богородице», принцип распространялся и на сферу адских мучений [см. Тихонравов, *23—58*; Шепелевич, *106—130*; Франко, *117—172*]. Они представлялись как некое «кривое зеркало» профессии: на ткачах пылает одежда, бесы пихают им в рот клубки пряжи, а из глаз тянут нитки; скорнякам приходится глотать кожу и шерсть, страдать от кипящей золы, которую им плескают на лица; судьи-кровопийцы сидят в кровавом озере, поглощают мертвую кровь и гадов; грешных кузнецов непрестанно бьют молотами; пьяницам черти льют в уста смолу, песок, порох, и т. п.

Какой смысл в запретах «черкать на полях»? Видимо, в них проявляется цивилизационная экспансия текста средника. «Пустыня полей» колонизуется, уравнивается в правах со словесной нивой. Трактовке пустыни (разумеется, реальной, отождествляемой русским человеком с лесными дебрями) отведено много места в Житии Сергия Радонежского [ПЛДР, XIV—XV вв., *308, 310, 314, 322, 338—340*]. Пустыней обладает дьявол, преображающийся «овогда же зверми, овогда же змиями». Полагаясь на «пустынное страхование», он не ожидал вторжения человека. Но Сергий «дръзну внити в пустыню сию», чем смутил бесов. «И се бесн мнози паки наидоша на блаженнаго стадом бесчинно, въпиюще и с прещениемь глаголюще: „Отиди, отиди от места сего! Что ища пришел еси в пустыню сию? Что хощеши обрести на месте сем? Что требуеши, в лесе сем седя? Жити ли зде начинаеши, въскую зде водворяешися. Не надейся зде жити: не к тому бо можеши ни часа закоснети. Се бо есть, яко же и сам зриши, место пусто, место безгодно и непроходно, с все страны до людей далече, и никто же от человекь не присещает зде. Не боиши ли ся, егда... от глада умреши зде, или душегубци разбойници обретше разбьют тя; се бо и зверие мнози плотоядци обретаются в пустыни сей, и влъци тяжции вьюще стадом происходять сюду. Но и беси мнози пакостят зле, и страшилища многа и вся грозная проявляются зде, имже несть числа. Елма же пусто есть отдавна место сь, купно же непотребно. И каа потреба есть тебе, аще зде зверие нашедше снедят тебе, или какою иною безгодною, безлепотною, напрасною умреши смертию? Но без всякого пождания став, пробежи скорее еже отзде, никако же размышляя,

ни сумняся, ни озираяся въспять семо и овамо, — да не тебе еже отзде скорее проженемь или умрътвим"».

Сергий побеждает пустыню молитвой и крестной силой, хотя «враг многообразною злою покушашеся поне мысль ему съвратити». Бесовский «шум, и клопот, и мятеж мног» одолевается безмолвием — и тогда, когда подвижник «един единствует», и когда он окружен братией: «Егда же ли кого слышаше беседующа, два или три съшедшеся вкупе, или смехы тъкуща, о сем убо негодоваше, и зело не тръпя таковыя вещи, рукою своею ударяше в двери, или в оконце потолкав, отхожаше. Сим образом назнаменав тем свое к нимь прихожение и посещение, и несведомым накиновениемь празныа беседы их разоряше». Запрет на смех и празднословие в лесной Фиваиде аналогичен запрету «черкать на полях». Быть может, это слишком смелая аналогия, но духовно-нравственная подоплека «экспансии средника» и того движения, которое в XIV в. начал преподобный Сергий и которое вскоре стало в культуре определяющим, — эта цивилизационная подоплека в сущности одинакова.

С киприановскими новациями связаны, скорее всего, перемены в статусе скоморошества, связан тот компромиссный период в его истории, когда Церковь вынуждена терпеть скоморохов, но всячески старается ослабить их влияние. Ведь для Киприана корпорация «веселых» была совершенно чуждой: Болгария эпохи Второго царства, как весь славянский Юг, практически не знает скоморохов[1]. С Киприаном, разумеется, были солидарны русские исихасты от Сергия Радонежского до Нила Сорского. Эти тенденции проникали из Церкви в мир, и вполне закономерно, что в XV в. появляются первые государственные акты, враждебные скоморохам. Как мы видели, их уничтожение подготавливалось на протяжении нескольких столетий. После Смуты оно стало реальностью.

Репрессии первой половины XVII в. — признак не силы, а слабости Церкви, которая впервые испугалась мирской культуры как способного к победе соперника. Теоретическое основание этих гонений создали «боголюбцы», выдвинувшие программу оцерковления жизни и оцерковления

[1] Ср. исключение, касающееся сербского двора: Даничић, *5*.

человека. Раньше благочестие и веселье были если не в состоянии равноправия, то в состоянии равновесия. Теперь на первый план выдвигается благочестие, жизнь с «молитвами, поклонами и слезами», как говорил Аввакум.

Нет резона считать эту программу мертворожденной, видеть в ней типичный плод отвлеченного умствования. Она выросла на реальной почве русского пессимизма, на почве глубокого социального кризиса, гражданской войны и превращения крестьянства в крепостное сословие. Об этом пессимизме красноречиво свидетельствуют и безрадостная аскеза Капитона, и старообрядческие «гари», которыми во второй половине столетия озарилась расколотая Русь. Цель программы оцерковления жизни — противостояние набиравшей силу секуляризации.

В конце 40-х — начале 50-х гг. XVII в. идея оцерковления имела большой успех при дворе. Приведем два экстравагантных и одновременно типичных примера. Когда царь Алексей Михайлович женился на Марии Ильиничне Милославской, это была первая в русском монаршем обиходе свадьба, которую «не играли». На нее не звали скоморохов, вместо обрядовых песен исполняли церковные гимны, строчные и демественные стихи. Второй пример тоже относится к государеву быту. В переднем углу мыленки, которая сенями соединялась с постельной, или опочивальней, палатой, при царе Алексее находились большой поклонный крест и икона (конечно, медного литья, потому что краски на деревянной доске тотчас бы покоробились) [Забелин, *274—275*]. При Иване Грозном такое было исключено. Эти примеры говорят о том, что средневековая дихотомия «чистого» и «нечистого» пространства подвергается ревизии.

Оцерковление жизни коснулось не одной бытовой сферы. В столичных и провинциальных храмах, несмотря на сопротивление патриарха Иосифа и большинства архиереев, вводится единогласие («по обычаю» на Руси привилось и допускалось многогласие — одновременное пение и чтение разных текстов причетниками и хором). В итоге служба, и без того длинная, стала настолько утомительной, что, по авторитетному свидетельству отцов освященного собора 1649 г., «в Москве учинилась молва великая, и всяких

чинов православные людие от церквей Божиих учали отлучаться за долгим и безвременным пением» [Деяния, *36*].

В середине 50-х гг. посетил Москву антиохийский патриарх Макарий. Тогда Никон, достигший вершины могущества, только что разогнал по ссылкам своих недавних друзей — «боголюбцев». Но стиль богослужения оставался «боголюбческим», единогласным. Сын Макария, архидиакон Павел Алеппский, описавший эту поездку, был прямотаки потрясен русской службой. Он и отец «умирали от усталости», а москвичи, благообразные и молчаливые «как статуи», клали и клали земные поклоны: «Они превзошли <своим благочестием> подвижников в пустынях» [Павел Алеппский, *44, 194*].

При «боголюбцах» заметно активизируется Печатный двор. В 40-х гг. в его продукции растет удельный вес четьих книг, «душеполезных» до пессимизма. Они как бы низводят на землю идеалы спасения души. За неправедную жизнь «Книга о вере» и «Кириллова книга» грозят не просто адскими муками, но даже светопреставлением, которое предположительно назначается на 1666 г.

Как протекала или должна была протекать жизнь оцерковленного человека, видно из воспоминаний протопопа Аввакума о его молодости, т. е. о тех же 40—50-х гг.: «Хощеши ли слушати, как у меня бывало? Внимай жо, я тебе стану вякать. Да не сам собою изволил, но от отец искусных навыче. Егда вечерню с павечернею отпою, после ужины правило начну: павечерницу и 4 канон Исусу и акафист с кондаки и икосы: „Воду прошед“ и „Ангелу“, и тропари канонов и молитвы, таж „Достойно“, „Трисвятое“ и „Нескверную“, и еще „Трисвятое“ и „Даждь нам“, и рядом „Боже вечный“, и все молитвы спальныя и отпуст, и „Ослаби, остави“ вместо прощения, и „Ненавидящих“; таж 50 поклон за живыя и за мертвыя. Благословлю да и роспущу черемош. Паки начинаю начало правилу поклонному: „Боже, очисти мя“ и молитвы; и проговоря „Верую“, и огонь погасим, да и я, и жена, и иные охотники ну же пред Христом кланятца в потемках тех: я 300 поклон, 600 молитв Исусовых да сто Богородице, а жена 200 поклон, да 400 молитв, понеже робятка у нее пищат. Довершим правило, прощение проговоря, да и спать взвалюсь, — один я спал. Когда

обедню пою, тогда опасно сплю: сам добуду огня да книгу чту. Егда время приспеет заутрени, не спрашиваю пономаря, сам пошел благовестить. Пономарь прибежит, отдав колокол, пошед в церковь и начну полунощницу. Докамест сходятся крылошаня, а я и проговорю в те поры. Прощаются, — ино Бог простит, а которой дурует, тот на чепь добро пожаловать: не роздувай уса тово у меня. Таже завтреня на всяк день с кажением по чину и чтение 4 статьи, а в воскресной день 6 статей по данной мне благодати толкую, чтучи. В рядовыя дни заутреня, 4 часа, а в полиос 5 часов, а в воскресенье всенощное 10 часов. После завтрени причастное правило час говорю сам, а церковное пение сам же, и чту и пою единогласно и на-речь пою, против печати слово в слово. <...> И отпев обедню, час поучение чту. И после обеда 2 часа усну и, встав, книги до вечерни чту, сидя один. А обедню, прости, плачючи служу, всякую речь в молитвах разумно говорил, а иную молитву и дважды проговорю, не спешил из церкви бежать, — после всех волокусь. <...> А как один молюсь, так и не говорю: един Бог знаст, как делаю, нельзя сказать» [Аввакум, *286—288*].

Таковы сутки русского священнослужителя-«боголюбца». Быть может, цитата слишком длинна, но с историко-культурной точки зрения отнюдь не скучна. Этот перечень эмоционально окрашен — и очень ярко. Аввакум не простец, но ведь и не схимник. Это белый поп, многосемейный человек, он живет в миру, но так, словно руководствуется строгим монастырским уставом. Конечно, были охотники до такой жизни, из них потом и вышли старообрядцы. Однако были и те, кто «дуровал» и «раздувал ус». «Чепь» их не пугала: об этом свидетельствуют рассказы самого Аввакума о том, как за суровость в «духовных делах» его в Юрьевце «среди улицы били батожьем и топтали». Это не начальствующие лица, это толпа «попов, и мужиков, и баб... человек с тысячу и с полторы их было». Воевода не шел во главе толпы и ее не подзуживал, он бросился спасать Аввакума. «Воевода с пушкарями прибежали и, ухватя меня, на лошеди умчали в мое дворишко; и пушкарей воевода около двора поставил» [Аввакум, *64*].

Считается, что верность дониконовскому обряду сохранило от четверти до трети великорусского населения. Как-

никак, это меньшинство. Что до большинства, оно не приняло идею оцерковленного человека. Эта идея, во-первых, противоречила общему движению к секуляризованной культуре. Эта идея, во-вторых, вообще трудно прививалась к национальному древу. Убедиться в этом можно при разборе того важнейшего художественного открытия XVII в., которое Д. С. Лихачев определил как «открытие характера» [Лихачев, 1970, *6—24*]. Суть дела, согласно Д. С. Лихачеву, заключается в следующем.

В средневековом историческом повествовании человек «абсолютизируется» — он либо абсолютно добр, либо абсолютно зол. Переходы от одного состояния в другое возможны (в том случае, например, когда язычник становится христианином), но это не постепенный, сопровождаемый колебаниями и рефлексией процесс, а резкая, мгновенная метаморфоза. Авторы первых десятилетий XVII в. уже не считают злое или доброе начало в характере человека чем-то исконным, раз навсегда данным. Изменчивость характера, как и его контрастность, сложность, противоречивость, теперь не смущают писателя. Напротив, он доискивается причин такой изменчивости, указывая, наряду с общим постулатом о «свободной воле», на тщеславие, властолюбие, влияние других людей и проч.

«Открытие характера» — общая примета всех более или менее заметных памятников, возникших вскоре после воцарения династии Романовых. В их ряду на первое место должно поставить Хронограф редакции 1617 г., так как Хронограф был произведением официальным [см. Творогов, 1970, *162—177*; цитаты из Хронографа 1617 г. даются по: Попов]. Если он допускал художественные новации, то они воспринимались в качестве нормы. Тот раздел Хронографа 1617 г., в котором идет речь о событиях конца XVI — начала XVII вв., — единое по замыслу, структуре и исполнению сочинение. Здесь и прокламируется мысль о сложности характера: «Не бывает же убо никто от земнородных беспорочен в житии своем»; «Во всех земнородных ум человечь погрешителен есть, и от добраго нрава злыми совратен».

Это действительно важнейшее открытие, но открытие *литературное*. О противоречивости человека русское

средневековье прекрасно знало и, строго говоря, умело ее описывать. Если обратиться к произведениям XI—XVI вв., то «ряд поучений и извлеченных из них афоризмов со всей четкостью и определенностью говорят о том, что „по естеству", т. е. от природы, человек не бывает ни только добр, ни только зол: он становится таким „по обычаю", в результате складывающихся привычек. Выработанные навыки оказываются прочнее врожденных черт характера — „обычай предложився крепльши есть естьства" (Пчела). <...> В каждом человеке есть и доброе, и злое. „Къто же е без греха, разве един Бог" — это изречение выписал уже составитель Изборника 1076 г., и дожило оно до записи Даля в виде пословицы: „Един Бог без греха"» [Адрианова-Перетц, 1972, *60*].

Но этот «психологизм» присущ только учительным памятникам — таким сборникам афоризмов, как «Пчела» и «Мудрость Менандра», а также ветхозаветным книгам «Притчи Соломона», «Премудрость Соломона», «Премудрость Иисуса сына Сирахова». Корни их «психологизма» уходят в мощную древнюю культуру, как ветхозаветную, так и античную (почти исключительно греческую). Крайне важно, что этот «психологизм», будучи пересажен на русскую почву, не вышел за пределы учительных сборников, что его отвергли «повестные жанры». В культуре между некоей идеей, даже многократно сформулированной, и практическим ее воплощением всегда существует дистанция. Как скоро она будет преодолена и будет ли преодолена вообще — зависит от конкретной культурной ситуации. Благоприятная ситуация возникла только в Смуту, когда словесность была практически свободна от внелитературных запретов, от правительственного и церковного контроля. Русский писатель по крайней мере восемь лет, от смерти Бориса Годунова до избрания Михаила Федоровича на царство (а на деле до Деулинского перемирия и возвращения из плена Филарета Романова), пользовался «свободой слова» и правом идеологического выбора. В оценке персонажей он не зависел от их положения на лестнице социальной, церковной, государственной иерархии, даже если они занимали самые верхние ее ступени. Это привело к художественной рефлексии о человеке. Это способствовало

«открытию характера» в искусстве в целом — открытию, которое стало необратимым завоеванием.

Однако каковы культурные истоки «открытия характера»? Сводятся ли они только к сборникам афоризмов? Это сложная проблема, требующая дополнительных разысканий. Впрочем, нельзя не заметить, что «двуединый» человек Хронографа 1617 г. удивительным образом соответствует той старинной и неофициальной, уравновешивающей дух и плоть концепции, которая породила «золотой век» скоморошества. Во времена социальных и культурных потрясений периферийные, считавшиеся устарелыми концепции часто выдвигаются на передний план. Может быть, это имело место и в Смутное время. Может быть, убитого Лжедмитрия не случайно «преобразили» в скомороха, надев на лицо шутовскую харю, а в руку вложив дуду: ему приписывали секуляризационные намерения «иноческая монастыри в домы и в жилища поганцом сотворити, и юных иноков и инокинь... образа иноческаго лишати, и во светлая портища облачати, иноков... женити, а инокинь замуж давати» [Буганов, Корецкий, Станиславский, *249*].

Оцерковление человека и «открытие характера» — противостоящие друг другу идеи. Ясно, что в борьбе за выживание и победу преимущество было не у первой, а у второй, ибо за нею стояло большинство. Оно, судя по кругу чтения среднего человека, не собиралось жить с «поклонцами и слезами». Оно предпочитало жить весело.

Реабилитация смеха и «реформа веселья» Петра I. Мне уже приходилось писать о той важной роли, которую в XVII в. играл жанр фацеции (т. е. анекдот и новелла) [ИРЛ, *369—384*]. Как отдельная книга, как переведенный с польского сборник «Фацеции» вошли в русскую литературу довольно поздно, около 1680 г. Но как жанр они стали известны гораздо раньше — и в составе «Истории семи мудрецов», усвоенной в первой половине столетия, и в составе «Повести о Валтасаре кралевиче, како служи некоему царю». По-видимому, фацеции читались по-польски и распространялись из уст в уста, и недаром Епифаний Славинецкий счел необходимым ввести в свой «Лексикон» (середина XVII в.) слово facetia. Здесь оно толкуется как «радостнотворение, утехословие» [Лексикони, *193*].

Фацеции внушают русскому человеку новую для него мысль, что смех вовсе не греховен, что между смехом и «правдой» нет противоречия. Смеяться можно не только скоморохам и юродивым, смеяться можно всем. Анекдот и новелла настаивают на этом: в предисловии к «Фацециям» сказано, что они «преведены с полскаго языка», а рядом они названы «издевки смехотворны московски». Значит, в мире смеха все равны. Национальные и религиозные отличия здесь отменяются.

Отменяются также и все социальные перегородки. В «Фацециях» действуют исторические лица. Это Алкивиад, Сципион Африканский, Сократ, Демосфен, Цицерон, Аристипп, Карл Великий, Ганнибал, Альфонс Испанский и т. д. Действуют там и «некие» лица, иногда названные по именам, а иногда не названные, — монах и плут, «некий гражданин упивающийся», «веси единыя житель», «селянин некий», «едина стара жена», «сосед наш ближний». Но герои с громкой славой и скромные безымянные персонажи совершенно равноправны. Они одинаково смеются и одинаково высмеиваются. Попадая в художественное пространство анекдота и новеллы, императоры, полководцы и мудрецы уже не руководствуются сословным или ученым кодексом. Они живут так же, как живет «сосед наш ближний»: пьют и едят, болеют, ревнуют жен и ссорятся с ними, хитрят и попадают в смешные положения, обманывают и бывают обмануты, плачут и веселятся. И это вовсе не значит, что новеллист подсматривает за своими героями как выскочка, парвеню, самолюбию которого льстит, что в приватной жизни творцы истории столь же жалки, сколь жалок он сам. Это значит, что новелла отбирает из материала действительности одни бытовые коллизии, а бытовые коллизии меньше всего зависят от сословных запретов и предрассудков либо образовательного ценза. Это значит, что писать можно обо всем и обо всех, но писать нужно непременно смешно.

Нет смысла доказывать, что русскому человеку XVII в., бравшему первые уроки в школе новеллы, все это давало обильную пищу для размышлений, причем размышлений нелегких. Как примирить с православной идеей спасения души бьющее в глаза новеллистическое вольномыслие?

Нет ли в нем кощунства? Может быть, чтение новелл греховно? Какая в сущности польза от фацеций (ибо на Руси, как мы видели, привыкли к тому, что книга «пользует» человека, врачует его)? Если таковой пользы нет, то зачем новеллы сочиняются? И главное: почему их хочется читать? А читать их хотелось, о чем красноречиво говорит и богатство рукописной традиции, и оригинальные опыты в новеллистическом жанре.

Новелла не была душеполезным чтением и прямо ничему не учила, если понимать учительность в средневековом смысле слова. Новелла внушала важнейшие для секуляризующейся культуры мысли — прежде всего ту, что литература приносит не только пользу, но и наслаждение (это главная оппозиция, тезис и антитезис европейской ренессансной и постренессансной эстетики, восходящие к горацианским понятиям utile и dulce). Литература может развлекать, выполняя, если употребить современный термин, проективную функцию и не претендуя на роль учебника жизни.

Русскому писателю предстояло уразуметь, что можно писать о грехе, не осуждая его ни в тексте, ни в подтексте, — и в этом не будет кощунства. Русскому читателю предстояло понять, что похождения героя в плутовской новелле, описанные без тени порицания, — не образец для подражания, а материал для развлечения. Для этого надлежало усвоить, что новелла пользуется иными эстетическими сигналами, говорящими о художественной условности изображаемого мира. Главный из этих сигналов — смех, причем уже не средневековый «смех над самим собой», а смех над каким-либо объектом. Именно смех сигнализировал, что мир новеллы, при всем его миметическом реализме и бытовой достоверности, — это мир игры, а играющий человек неподсуден. Новой русской литературе предстояло научиться смеяться. И она училась этому быстро, охотно и успешно.

Однако всякая учеба — процесс, а не озарение, не мгновенный акт. На начальных стадиях этого процесса новелла с ее «плотскостью» воспринималась не только в художественном плане, но и как поведенческая модель. «Отбрасывая церковное средневековое мировоззрение, подавляющее земные потребности реальной личности во имя религиозных абстракций, автор повестей типа „Фрола Скобеева"

„освобождался" в о о б щ е от отвлеченных идей, теоретических обобщений. Материальная жизнь в ее эмпирической данности воспринималась как единственная реальная ценность. <...> Отказ от церковной морали приводил к отказу от самой постановки этических проблем. <...> Влечение к единичному факту, как и наивное стремление к упрощенным наслаждениям, как и отталкивание от л ю б ы х теоретических обобщений, отражало то общественное сознание, которое свергло с себя бремя средневекового аскетизма, но не поднялось еще до идеи социального осмысления жизни» [Дмитриев, Лотман, *494—495*].

Иначе говоря, «играющий человек» — это не только литературный персонаж переводных и оригинальных анекдотов. Это и реальный персонаж русской жизни. Больше всего таких людей было в Петровскую эпоху. Но Петр вырос и воспитался в Москве, там он начал «потешную» жизнь. Петр не был белой вороной, потому что в окружении царевны Софьи Алексеевны — и на самых высоких местах — встречались «играющие люди». Вышедший из их среды документ — шуточное письмо стрелецких лидеров Никиты Гладкого и Алексея Стрижова к Сильвестру Медведеву: «Пречестный отче Селивестре! Желая тебе спасения и здравия, Алешка Стрижов, Никитка Гладков премного челом бьют. Вчерашния нощи Федора Леонтьевича проводили в часу 4-м, а от него пошли в 5-м, да у Андрея сидели, а от Андрея пошли за два часа до света, и стояли утренюю у Екатерины мученицы, близь церкви, и разошлись в домишки за полчаса до света. И в домишках своих мы спали долго, а ели мало. Пожалуй, государь, накорми нас, чем Бог тебе по тому положит: меня, Алешку, хоть крупенею, а желаю и от рыбки; а меня, Никитку, рыбкою ж по-черкаски. Христа ради накорми, а не отказывай! Писал Никитка Гладков, челом бью. Желая против сего писания, Алешка Стрижов челом бьет» [Розыскные дела, т. 1, *стб. 553—554*][1].

Письмо написано с похмелья, после разгульной ночи, начатой у одного из авторов, продолженной у окольничего,

[1] Для характеристики культурной ситуации конца XVII в. это послание впервые привлек Д. С. Лихачев [см. Лихачев, Панченко, 1976, *10*].

начальника Стрелецкого приказа и последнего «галанта» царевны Софьи — Ф. Л. Шакловитого, затем у какого-то Андрея и законченной у «Екатерины мученицы» — девки или содержательницы веселого дома. Чтобы Сильвестр Медведев не попал впросак и не подумал бы, будто Гладкий и Стрижов впрямь посетили храм Божий, они вставили слова «близь церкви», а «близь церкви» могут стоять утреню или другую службу только оглашенные. Таким было времяпрепровождение московской верхушки конца 80-х гг.

Письмо, конечно, не новелла, ибо в нем нет новеллистической пуанты. Д. С. Лихачев справедливо отнес его к «нелитературному» смеху. Но это новеллистический мир и новеллистическое пространство. Здесь находим и город с его многолюдностью, которая дает большие возможности «играющему человеку», и своеобразный физиологический оптимизм, сопровождающийся отрицанием и прямым попранием старинных идеалов благочиния, благообразия и благочестия, — отрицанием, которое доходит до кощунства. Но может быть, это свойственно только верхушке и никак не касается низов?

Нет, касается. Тот же Аввакум, непримиримый враг «играющего» никонианского сонмища, так или иначе подпадает под влияние фацеций: руководя из Пустозерска «горемыками миленькими», он советует им вести себя подобно новеллистическим персонажам и сам сочиняет новеллистические сценки[1].

Вот Аввакумова «фацеция» о поведении на исповеди у попа-никонианца. «Аще нужда и привлечет тя; и ты с ним в церкви той скаски сказывай, как лисица у крестьянина куры крала: „прости-де, батюшко, я-де не отгнал“, и как собаки на волков лают: „прости-де, батюшко, я-де в конюру сабаки той не запер“. Да он, сидя, исповедывает, а ты ляг перед ним, да и ноги вверх подыми, да слину попусти, так он и сам от тебя побежит: чорная-де немочь ударила» [Аввакум, *246*]. Другая «фацеция» — о приходе такого попа со святой водой в дом «верного» человека.

[1] Эта мысль принадлежит Д. С. Лихачеву и была им высказана на заседании сектора древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) 14 апреля 1982 г.

«А с водою тою как он приидет, так ты во вратех тех яму выкопай, да в ней рожепья натычь, так он и абрушится тут, да и пропадет. А ты охай, около ево бегая, бутто ненароком. А будет которой и яму ту перелезет, и в дому том быв, водою тою и намочит, и ты после ево вымети метлою, а робятам тем вели по-за печью от него спрятаться, а сам с женою ходи тут и вином ево пой, а сам говори: „прости, бачко, почесь с женою спал и не окачивался, недостойны ко кресту!" Он кропит, а ты рожу ту в угол вороти или в мошну в те поры полезь да деньги ему добывай; а жена — и она собаку из-под лавки в те поры выгоняй, да кричи на ня. Он ко кресту зовет, а она говори: „бачко, недосуг! Еще собаку выгоняю, тебя же заест!" Да осердись на него, раба Христова: „Бачко, какой ты человек! Аль по своей попадье не разумеешь? Не время мне!" Да как-нибудь, что собаку, отживите ево. А хотя и омочит водою тою — душа бы твоя не хотела!» [Аввакум, *247*].

Разумеется, между письмом Гладкого и Стрижова и «фацециями» Аввакума нельзя ставить знак равенства. Стрельцы жили весело и писали весело, не подозревая, что скоро им придется дорого заплатить за это (почти все персонажи письма после переворота 1689 г. сложили головы или угодили в ссылку). Аввакум же страдал в Пустозерске и сочинял «фацеции» в утешение тем, кто мыкал горе в никонианской Москве. Однако проникновение новеллистических ситуаций в его произведения — показатель того, что такие ситуации стали всеобщим достоянием. Сам того не желая, Аввакум отразил культурную оппозицию боголюбческой идее оцерковления жизни.

Итак, один путь расчета с народно-средневековой трактовкой смеха и со скоморохами как его «иереями» состоял в уничтожении скоморошества. Другой путь — идеологическая реабилитация, секуляризация и конституирование смеха как равноправного, законного ингредиента культуры. Это путь Петра I, заострившего уже существовавшую тенденцию. Среди военных, административных и прочих реформ Петра была и «реформа веселья». Современники преобразователя это понимали, но потомство забыло, ибо забыло о принципиальной разнице между ролью смеха в культуре православного средневековья и в культуре новой

России. Источники не оставляют сомнений в том, что «реформа веселья» была акцией первостепенной и для традиционной аудитории весьма болезненной.

И. Голиков, почтительный апологет своего «знаменитого предмета», начал «Деяния Петра Великого» с разбора предъявлявшихся Петру обвинений, а именно с перечисления и опровержения «Страленберговых нареканий» [Голиков, 1788, ч. 1, *1—136* (тема веселья — на с. *3, 14—17*)][1]. Среди них были весьма серьезные, касавшиеся Петра как государя и человека, — фаворитизм (§1), учреждение наводившей ужас Тайной канцелярии (§9), жестокость и неправедность судов (§14), сыноубийство (§19). В этом перечне несколько неожиданно на первый взгляд находим и «славление его величества о святках, к коему присоединял первого достоинства бояр» (§16). Имеются в виду, конечно, «всешутейший собор» и родственные ему явления. Надлежит выяснить, по какой причине они попали в этот обвинительный ряд и были уравнены с явлениями, бесконечно далекими от смеха.

Апология И. Голикова по §16 сводится к следующему: просветитель России старался отменить, уничтожить, искоренить нелепые старинные обычаи и обряды. Петру были несносны святки, когда все «увольнялися как от должностей, так и от работ», в церковь не заглядывали, а проводили время в праздности, игрищах и пьянстве. Согласно И. Голикову, Петр в этом случае прибег к оружию смеха, «употребил тот самый обряд обращением оного в посмеяние и приведением... в стыд. Он одевал надменнейших из бояр в старинное богатое платье и под разными названиями водил их по знатным домам для славливания; а хозяева сих славельщиков, возглашающих им многолетие, и должны были, по старому обычаю, потчивать крепкими напитками... Молодые же офицеры приговаривали, чтоб „все допивали; ибо так делали отцы и деды ваши, а старые де обычаи вить лучше новых“».

[1] Имеется в виду шведский автор, который был в русском плену и потом выпустил книгу «Северная и восточная часть Европы и Азии» («Nord-und ostlicher Theil von Europa und Asien», 1730), где, в частности, изложил взгляды оппозиции (по выражению И. Голикова, «некоторых тогдашних московских бояр»).

Объяснение И. Голикова любопытно с методической стороны: петровское «шумство» трактуется им не как монаршее развлечение, не как личная прихоть, озорство или слабость, но как культурная акция. Однако объяснение И. Голикова односторонне: оно учитывает лишь негативный смысл акции (Петр осмеивает ненавистную ему старину). Конечно, полемический и сатирико-пародийный аспект «всешутейшего собора» крайне важен. Очевидна его связь с уничтожением патриаршества. На эту связь указал И. Голиков, упомянув о шутовской свадьбе князь-папы старика Бутурлина со старухой же, вдовой его предшественника Никиты Зотова (венчание состоялось в Троицком соборе и входило в программу торжеств по случаю Ништадтского мира 1721 г.): «Все его (Петра. — *А. П.*) забавы и шутки имели целию какую-нибудь общественную пользу; таким образом великий государь чрез шуточную свадьбу князь-папы хотел узнать расположение мыслей и сердец народных в отношении предположенного им уничтожения патриаршего достоинства» [Голиков, 1794, *325*]. «Всешутейший собор» — штрих в картине подавления Церкви самодержавным государством. Церкви предстояло сделаться церковью чиновников, «коллегией», и даже церковью доносчиков, ибо государством было предписано и санкционировано нарушение тайны исповеди, из чего возникло такое уродливое явление, как «исповедальный учет» [см. об этом: Покровский, 1974]. «Государство утверждает себя самое как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества... У Церкви не остается и не оставляется самостоятельного и независимого круга дел, — ибо государство все дела считает своими» [Флоровский, *83*].

Попробуем все же понять Петра. Нельзя забывать, что он был «вечным работником», что каждый его шаг преследовал и позитивную, культуртрегерскую, созидательную цель. «Всешутейший собор» функционировал в самые тяжелые, критические для России годы Северной войны. Значит, он был необходим и полезен. В чем его польза? Конечно, не в борьбе со святочным бездельем и неблагочестием, как думал И. Голиков. Ведь Петр противопоста-

вил старинной праздности какую-то «новую» праздность. Ясно, что ей присваивалось качество культурной ценности. Это и надлежит истолковать.

Петровская эпоха есть эпоха глубокого культурного расслоения и соответственно культурного «двуязычия» [см. Успенский, 1976, *291*]. Та часть общества, которая не хочет или не может порвать с традицией, пользуется языком православного средневековья в национальном его изводе. Великороссы во главе с Петром, составившие партию реформ, этот язык, разумеется, понимают: как-никак они родились и выросли еще в Древней Руси. Но они третируют его, объявляют устарелым и негодным. Они учатся языку европейской постренессансной культуры и говорят на нем, хотя с сильным русским акцентом. Знак «двуязычия» — автономное сосуществование кириллицы, оставленной для церковных книг, и гражданского шрифта, призванного обслуживать светские потребности.

Поэтому большинство петровских акций поддается двоякому описанию и истолкованию. Более того, лишь двоякая интерпретация в состоянии вскрыть сложность культурного процесса эпохи. Покажем это на примерах, касающихся календарных изменений и принятия монархом нового титула. Примеры эти не взяты наудачу: реформа летосчисления и новая титулатура произвели ошеломляющее впечатление на людей древнерусского склада. Оба мотива легли в основание легенды о Петре-антихристе (кроме [Успенский, 1976] см.: [Гурьянова, *136—153*])[1], а легенда эта, как документально доказано историографией, не может считаться порождением исключительно старообрядческой среды. Легенда — порождение тяглового сословия, независимо от конфессиональных различий, плод размышлений русского мужика [см. Голикова, *135 и след.*].

В середине декабря 1699 г. (7208-го по привычному для Руси счету от сотворения мира) Петр издал указ о

[1] Наряду с календарем и титулатурой краеугольными камнями легенды стали европейское платье, рекрутчина и подушная подать (она смущала даже такого умного поклонника преобразователя, как И. Т. Посошков, который считал, что «душа вещь неосязаемая и умом непостижимая»).

перемене календаря, о непременном праздновании 1 января «нового года и столетнего века». В этот день в Москве были устроены пышные торжества. Со всем двором царь был на молебствии в Успенском соборе. Служил митрополит Рязанский и Муромский Стефан Яворский, признанный вождь «латинствующих», который произнес проповедь о необходимости и пользе перемены летосчисления. Реакция традиционалистов, как и следовало ожидать, была резко отрицательной, поистине апокалипсической. Прошло всего четыре месяца с «новолетия» 1 сентября. Выходило, что Петр как бы «убил» текущий год, посягнул на самое время, или, если воспользоваться выражением позднего старообрядческого комментатора, «число лет Христовых истребил, а янусовския ложныя проявил»[1].

Понимал ли Петр, на каком языке обсуждают календарную реформу его старозаветные подданные? Естественно, понимал, — хотя бы потому, что как раз в это время речи на их языке ему пришлось выслушивать в ходе розыска о последнем стрелецком бунте (розыск продолжался и после 1 января 1700 г.) [см. Буганов, *397—407*]. Петр знал, что разбитые под Новым Иерусалимом стрельцы хотели не только перебить бояр, но и «вырубить Кукуй», ибо вина за наплыв и непомерное влияние иноземцев возлагалась на Немецкую слободу; что в тягловой среде и даже в высших сословиях многие считают царя недостойным престола, ибо царь — подмененный, «немчин», сын Лефорта и т. п. [см. Чистов, *91—124*]; что традиционалисты ожидают светопреставления и год 1699-й в этом смысле не рядовой, а особый[2].

---

[1] ИРЛИ. Древлехранилище. Собр. Смирнова. № 17. Л. 171 об.

[2] Как мы помним, еще «Кириллова книга» (М., 1644) грозила концом света в 1666 г. Потом критическая дата не раз переносилась традиционалистами — главным образом на 1699 г. (прибавляли 33 года земного служения Иисуса Христа). Назывались и другие годы, в частности 1700-й. Однако последняя дата, скорее всего, появилась задним числом, как реакция на уже состоявшееся поновление календаря. Эсхатологические ожидания были в России повсеместно распространены, и недаром тот же Стефан Яворский, по обязанности местоблюстителя патриаршего престола, первенствующего архипастыря, вынужден был опровергать их в специально по этому поводу написанной книге «Знамения пришествия антихристова и кончины века» (М., 1703). Историко-культурный комментарий к этому сочинению см. в кн.: Пекарский, т. 2, *78—82*.

Видимо, «глас народа» заставлял Петра торопиться. Иначе трудно понять, отчего обошлось без дискуссий относительно реального рубежа «столетнего века», без конкуренции между 1700 и 1701 гг. Видимо, Петру важно было «истребить» именно 1699, «роковой» год, важно заглушить «глас народа» колокольным звоном «сорока сороков» московских церквей, барабанным боем и музыкой шедших поутру 1 января в Кремль воинских частей, пушечной пальбой, треском фейерверков и потешных огней, шумом дворцового бала и народного гулянья у трех нарочно по этому случаю сооруженных триумфальных ворот, где для московских простолюдинов были выставлены столы с едой и бочонки с вином и пивом.

Всякий праздник есть манифестация некоей либо коллективной, «соборной», либо частной идеи. Это весомое культурное высказывание, приглашающее, а в нашем случае понуждающее (под страхом наказания!) к единодушию. Устанавливаемый впервые, всякий праздник непременно отрицает старый порядок и кодифицирует новый. Нет нужды доказывать, что изменение календаря имело прямое отношение к европеизации Руси: российский календарь приводился в соответствие с западным. Праздник 1 января 1700 г. Петр заключил в рамку: в канун его состоялось знаменитое остриженье бород и переодеванье дворянства («сперва повелел монарх платью сему быть венгерскому, но потом сие отменил, а указал носить мужескому полу верхнее саксонское и французское, а камзолы и нижнее платье немецкое, и женскому — немецкое») [Голиков, 1788, ч. 1, *356*]. Тотчас после новогодних торжеств русским женщинам было приказано открыть лица: «Попечительнейший о благе подданных своих монарх повелел... чтоб впредь женскому полу иметь в честном обхождении с людьми совершенную свободу и чтоб как замужние жены, так и девицы ходили не закрываясь на свадьбы, на пиршества и на всякие публичные увеселения» [Голиков, 1788, ч. 2, *11*].

Заметим, что эта культурная травестия пришлась на святки, т. е. на исконно русский театральный сезон, для которого характерно именно ряжение и маскирование. Казалось бы, на святках легче пережить указы о травестии. Но упрямые традиционалисты и в них увидели чудеса

антихриста, явленные миру царем, который посредством брадобрития и париков будто бы отменил различие полов [см. Покровский, 1977, *222*]. «Двуязычие» выродилось в какой-то разговор глухих. Но люди старинного воспитания не обратили достаточного внимания на одну крайне важную мысль, сопутствовавшую календарной реформе.

Это мысль о «столетнем веке». Вообще календарь принадлежит к обиходному слою культуры, хотя в лето от сотворения мира 7208-е календарь стал на Руси экстраординарным событием и проблемой. В периоды спокойной эволюции календарь есть собрание аксиом, которые принимаются на веру и не подлежат проверке, точнее, не нуждаются в ней. Петр вводит в русский обиход аксиому «столетнего века». Это историософское понятие, Западом давно используемое, но для России чужое или по меньшей мере нейтральное. Saeculum — не просто хронология. Слово многозначно, у него есть культурный ореол. Оно ориентирует именно на секуляризацию, на неповторимость каждой эпохи, на динамическую и светскую культуру, на будущее.

Стефан Яворский, готовя свою орацию, вспомнил, конечно, что еще в античном Риме существовал специальный жанр «стихов на столетие». Об этом знал каждый «латинствующий» — хотя бы из «Поэтики» Скалигера. Образец жанра — «Carmen saeculare» Горация («Phoebe silvarumque potens Diana...»). Традиция предписывала жанру хвалебный по отношению к богам, императорам и героям тон, радостное чувство и высокое парение духа. Так совпали правила поэтики и культурный оптимизм «птенцов гнезда Петрова». «Что будет, как пройдет сто лет?» — вопрошал в одной из своих од Тредиаковский — и рисовал, конечно, радужную перспективу. Традиции высокого парения не изменил и дававший ответ на этот вопрос Радищев в стихотворении «Осмнадцатое столетие», несмотря на то, что у него были основания для пессимизма:

О незабвенно столетие! радостным смертным даруешь
Истину, вольность и свет, ясно созвездье во век.
[Радищев, *240*]

Перейдем к титулатуре. Что на языке православного средневековья значит титул «Отец Отечества», приня-

тый Петром в 1721 г., показал Б. А. Успенский: этот титул «мог быть применен только к архипастырю — архиерею, и прежде всего к патриарху. И действительно, так назывались вселенские патриархи (константинопольский и александрийский). Поскольку... официальное принятие этого титула совпало с упразднением патриаршества и с последующим объявлением монарха „крайним судией" Духовной коллегии, постольку указанное наименование могло восприниматься в том смысле, что Петр возглавил Церковь и объявил себя патриархом» [Успенский, 1976, *287—288*]. Историческая адекватность этой интерпретации подтверждается старообрядческими текстами[1].

Но слова «Отец Отечества» значили нечто совсем иное на «языке Петра», которого старосветские подданные не понимали. (К тому времени, о котором идет речь, Петр, видимо, оставил попечение об их переучивании на новый лад. Ситуация культурного «двуязычия» стала похожа на сценку из «Юности честного зерцала»: «Младые отроки должны всегда между собою говорить иностранными языки, дабы тем навыкнуть могли, а особливо, когда им что тайное говорить случится, чтоб слуги и служанки дознаться не могли и чтоб можно их от других незнающих болванов распознать») [цит. по: Пекарский, т. 2, *383*]. В ренессансной и постренессансной Европе это была не просто античная, «императорская» реминисценция (Pater Patriae). «Отец Отечества» — идеальный и просвещенный монарх, цивилизатор, опекун национальных усилий и национального творчества.

«Вся твоя и дела и деяния, пресветлейший монархо, дивная воистинну суть. Дивне презираеши светлость и велелепие царское, дивне толикие подъемлеши труды, дивне в различныя себе вовергаеши беды и дивне от них смотрением Божиим спасаешися, дивне и гражданския, и

[1] «Он в церкве торжественно принял титлу от всего народа российскаго Отца Отечества... и восхитил власть патриаршескую» (ИРЛИ. Древлехранилище. Собр. Мезенское. № 26. Л. 41 об.); «Именова себя Отец Отечества и глава Церкви Российския... уничтожи патриаршее достоинство» (ГИМ. Собр. Хлудова. № 361. Л. 39). Ср.: Гурьянова, *140—141*.

воинския законы, и суды уставил еси, дивне весь российский род тако во всем изрядно обновил еси», — говорил Петру 24 июля 1709 г. в Киевской Софии Феофан Прокопович [Феофан Прокопович, *36—37*]. Это — своего рода комментарий к формуле «Отец Отечества», ибо именно так назван царь в сочиненном по тому же поводу — по случаю Полтавской победы — «Епиникионе»:

Полки устремишася; сих ревность по вери
И отчестве раждеже, овех же без мери
Распали бес яростный и жаждущий крови.
Летит свей, летит купно зменник неистовий.
Камо духом бесовским бежиши носимий,
Студе веку нашего, вреде нестерпимий?
На Отца Отечствия мещеши меч дерзкий!
О племя ехиднино! О изверже мерзкий!
Забыв любов отчую и презрев самаго
Твердий закон естества!..

[Феофан Прокопович, *210*]

Поскольку «Епиникион» был создан сразу в трех версиях — славянской, латинской и польской, постольку Петр в нем именовался также по-латыни Pater Patriae и по-польски Ojciec Ojczyzny. Это автоматически вызывало западнические ассоциации, отсылало к распространенным в польско-латинской публицистике рассуждениям об идеальном монархе [см. Otwinowska, *203*] (не зря первыми так именуют Петра украинцы).

Все это происходило за двенадцать лет до введения формулы «Отец Отечества» в монарший титул. К 1721 г. ее культурное содержание не изменилось. Она не равнозначна императорскому достоинству и в отличие от него преемниками Петра не наследуется. Это персональное отличие (Екатерине II тоже подносили звание «Матери Отечества», но она не решилась его принять). Европа поздравляла Петра с императорством. Первыми это сделали Пруссия, Голландия и Оттоманская Порта. Другие державы не обошлись без колебаний и промедлений: дело шло о международном престиже. Зато прибавка к титулу большого интереса не вызвала. Показательно сравнение надписей на медалях, выбитых по случаю Ништадтского мира в Петер-

бурге и в Копенгагене (тексты надписей см. в кн.: Голиков, 1788, ч. 8, *15*). На русской медали Петр назван Великим, Императором, Отцом. На лицевой стороне датской медали — изображение Петра в лавровом венке и текст: «Petrus Magnus Russorum Autocrator Verus Imperii Sui Augustus» («Петр Великий, истинный самодержец России, государства своего император»). Так по-разному в разных контекстах выглядят титулярные новации 1721 г.[1]

В системе «двуязычия» нужно анализировать и пресловутый «всешутейший собор». Отношение к нему традиционалистов твердо и однозначно: это кощунственное, сатанинское действо. Вот типичное высказывание князя И. И. Хованского (Хованские были склонны к староверчеству): «Имали меня в Преображенское и на генеральном дворе Микита Зотов ставил меня в митрополиты, а дали мне для отречения столбец, и по тому письму я отрицался, а во отречении спрашивали вместо „веруешь ли" — „пьешь ли", и тем своим отречением я себя и пуще бороды погубил, что не спорил, и лучше мне было мучения венец принять, нежели было такое отречение чинить» [цит. по: Соловьев, т. 8, *101*].

Эти слова — перевод феномена веселья на язык традиции. Сделаем опыт обратного перевода. Поведение Петра резко противостоит обычаям царя Алексея, который в домашней жизни являл «образец умеренности и простоты. По свидетельству иностранцев, к столу царя Алексея Михайловича подавались всегда самые простые блюда, ржаной хлеб, немного вина, овсяная брага или легкое пиво с коричным маслом, а иногда одна только коричная вода. Но и этот стол никакого сравнения не имел с теми, которые государь держал во время постов. „Великим постом, — говорит Коллинс, — царь Алексей обедал только по три раза в неделю, а именно в четверток, субботу и воскресенье, в остальные же дни кушал по куску черного хлеба с

[1] Любопытно, что в слове «император» старообрядческие начетчики тоже нашли апокалипсическое «число зверя». Если писать это слово через «і» десятеричное и выбросить «мыслете», то сумма числовых значений кириллических литер составит как раз 666. Буква «м» — это «овчая кожа», в которой скрылся «прелестник» и «хищный волк» Петр [см. Гурьянова, *140—141*].

солью, по соленому грибу или огурцу и пил по стакану полпива. Рыбу он кушал только два раза в Великий пост и соблюдал все семь недель поста. <...> Кроме постов, он ничего мясного не ел по понедельникам, средам и пятницам; одним словом, ни один монах не превзойдет его в строгости постничества. Можно считать, что он постился восемь месяцев в год, включая шесть недель Рождественского поста и две недели других постов». <...> Свидетельство иностранца вполне подтверждается и Котошихиным. „В постные дни, — говорит он, — в понедельник, и в среду, и в пятницу, и в посты готовят про царский обиход ествы рыбные и пирожные с маслом с деревянным и с ореховым, и с льняным, и с конопляным; а в Великой и в Успеньев посты готовятся ествы: капуста сырая и гретая, грузди, рыжики соленые, сырые и гретые, и ягодные ествы, без масла, кроме Благовещениева дни, — и ест царь в те посты, в неделю (воскресенье. — *А. П.*), во вторник, в четверг, в субботу по одиножды на день, а пьет квас, а в понедельник и в среду и в пятницу во все посты не ест и не пьет ничего, разве для своих, и царицыных, и царевичевых, и царевниных имянин"» [Забелин, *371*].

К такой жизни царя Алексея с детства приохотили и родители, и воспитатели — духовник-«боголюбец» Стефан Вонифатьев и дядька боярин Б. И. Морозов. Принуждения тут не было, были любовь и согласие. Иначе не стал бы юный царь летом 1648 г., когда в Москве «всколыбалася чернь на бояр», со слезами «выпрашивать» у мира своего кормильца. Учителя малолетнему Петру по прихоти истории выбирал Федор Соковнин, родной брат боярыни Морозовой. Сообразуясь с обычаем и собственным нравом, он искал человека из «тихих и не бражников»[1] и остановил выбор на подьячем Никите Зотове. Едва возмужав, Петр произвел Никиту Зотова в чин князь-папы, сделал главою всех российских питухов.

Казалось бы, налицо скандальная ситуация, потрясение семейных основ, надругательство над почтенным учите-

[1] По свидетельству Котошихина, это были первые и главнейшие требования к людям, которых определяли в учители к царевичам [Котошихин, *14*].

лем. Но дело обстоит не так просто. Мы знаем, что Петр, оставшись сиротой на четвертом году, всегда уважал память отца и ценил его государственный ум; что Никита Зотов пользовался неизменным расположением венценосного питомца; что Петр, при всех его кутежах, в быту был скромен и непритязателен, а по характеру скуп. М. Е. Салтыков-Щедрин имел право писать о Петре: «Не могу не благоговеть перед широкой русской натурой, равно великой и в уменьи сколотить деньгу на шарамышку, и в уменьи разбросать ее на ветер, хотя внутренне не могу не сочувствовать великому скряжничеству великого русского царя, который целую жизнь не мог забыть, что рижские немцы взяли с него два червонца за десяток яиц» [Салтыков-Щедрин, *96*].

Впрочем, психологические объяснения крайне ненадежны, когда приходится рассуждать о лицах и событиях трехсотлетней давности. Ограничимся поэтому культурно-историческими соображениями. Попробуем с их помощью разобраться в контрастах дворцового быта при царе Алексее, с одной стороны, и царе Петре, с другой. Петр, без сомнения, эпатировал обычаи дворца и боярских палат. Но в молодости он позволял себе эскапады лишь в качестве частного лица — того лица, которое тогда или позднее именовалось Петром Михайловым, бомбардиром Питером и т. п. Как государь всея Руси Петр эти обычаи соблюдал. Иллюстрацией может служить одно дело о бесчестье, в котором были замешаны лица, стоявшие на ступенях трона[1].

Истцом был дядька Петра князь Б. А. Голицын, ответчиками — два брата Долгоруких (из них князь Яков Федорович впоследствии стал очень знаменит). 22 января 1692 г. ответчики в царских хоромах «бранили и всякими скверными и неподобными словами бесчестили» истца, называли его «пьяным князем» и «пьяным атаманом», говорили, что «налил бельма» вином, грозили выбить из него «годовалые дрожди». В этой брани нет и капли неправды. Умница, эрудит и латинист Б. А. Голицын как раз в это

[1] Дело, с пространными выдержками из подлинника, изложено в кн.: Забелин, *346—352* (цитаты даются по этому изданию).

время, по свидетельству царского свояка князя Бориса Куракина, «пил непрестанно» [Архив Куракина, *75*][1]. Однако наказали братьев Долгоруких, и жестоко наказали: их присудили к тюрьме и громадной денежной пене, и хотя в конце концов дело обошлось, но позор был неслыханный. Конечно, Петр защищал близкого человека и временщика (он был последним в правившем Россией после свержения Софьи триумвирате Лев Нарышкин — Тихон Стрешнев — Борис Голицын). Но Петр защищал и честь московской знати. Считалось, что она ведет трезвенную и благочестивую жизнь. Таков был порядок, и царь был на стороне порядка.

Вспомним, однако, что в эти годы в России существовало самодержавие, но не было самодержца. Соправители Иван и Петр олицетворяли идею, не располагая реальной властью. Старший брат жил тихо, младший — шумно и сумасбродно. В этом справедливо видят влияние «дебошана» Лефорта и вообще Немецкой слободы, которую москвичи переименовали в «Пьяную слободу». И было за что: здесь оседало много всякого европейского отребья, потасовки и попойки стали будничным явлением [см. Богоявленский, 1947, *225—226*][2]. На Кукуй возлагают ответственность за грубость нравов, которой отличалась компания Петра и дома, и в первом заграничном путешествии. «В Дептфорде Петру со свитой отвели помещение в частном доме близ верфи, оборудовав его по приказу короля, как подобало для такого высокого гостя. Когда после трехмесячного жительства царь и его свита уехали, домовладелец подал куда следовало счет повреждений, произведенных уехавшими гостями. Ужас охватывает, когда читаешь эту опись, едва ли преувеличенную. Полы и стены были заплеваны, запачканы следами веселья, мебель поломана, занавески оборваны, картины на стенах прорваны, так как служили мишенью для стрельбы, газоны в саду так затоп-

[1] Ср. застольную песню 1690-х гг. «Для чего не веселится» с именами Б. А. и И. А. Голицыных и «брата» князя Масальского [Позднеев, *65—66*].

[2] То же характерно для Мещанской слободы, где селились выходцы из Речи Посполитой [Богоявленский, 1980, *151 и след.*].

таны, словно там маршировал целый полк в железных сапогах» [Ключевский, т. 4, *26*]. Впрочем, автор этой инвективы зря приходит в ужас и напрасно конфузится за своих соотечественников.

Англия и при Петре, и в продолжение всего XVIII в. оставалась веселой Англией и пьяной Англией. Знать и двор кутили напропалую вплоть до поколения «чувствительных» людей, когда литература стала сентиментальной, а общество — слезливым, когда в парламенте рыдал пламенный Фокс и плакал невозмутимый Питт. «Пьянствовали и стар и млад, притом чем выше был сан, тем больше человек пил. Без меры пили почти все члены королевской семьи. <...> Считалось дурным тоном не напиться во время пиршества. <...> Привычка к вину, жертвой которой стал Шеридан, считалась своего рода символом мужественности во времена, когда крепко зашибал молодой Веллингтон, когда „Протестант" герцог Норфолкский, упившись, валялся на улице, так что его принимали за мертвеца, и когда спикер Корнуолл сидел в палате общин за баррикадой из кружек с портером — председатель, достойных своих багроволицых подопечных. <...> В Лондоне насчитывалось 17 тысяч пивных, и над дверью чуть ли не каждого седьмого дома красовалась вывеска, зазывавшая бедняков и гуляк из мира богемы выпить на пенни, напиться на два пенса и проспаться на соломе задаром» [Шервин, *7—11*].

Ничуть не лучше выглядела и Речь Посполитая при Августе Сильном, веселый двор которого сохранил и приумножил разгульные привычки времен Яна Казимира и Яна Собеского [см. Николаев, 1980, *121—126*]. Наблюдая своих «братьев-потентатов», Петр мог убедиться, что их отношение к веселью и смеху в принципе то же, какое он усвоил в Немецкой слободе. Раньше Петр только слышал, теперь он посмотрел — и утвердился в «шумстве», поскольку оно вписывалось в программу европеизации. Эпатирование превратилось в норму. Норма утверждалась посредством демонстрации, посредством нарочитой публичности.

Вспомним московский триумф по случаю окончания Северной войны, который наблюдал Ф.-В. Берхгольц

[Берхгольц, *47–52*]. В составе процессии на больших санях, на подобии трона скал князь-папа в длинной красной бархатной мантии, подбитой горностаем. «В ногах у него, верхом на бочке, сидел Бахус, держа в правой руке большой бокал, а в левой посудину с вином». Дальше ехали кардиналы из свиты князя-папы, за ними — «так называемый беспокойный монастырь, принадлежащий на маскераде собственно к обществу императора. Сани его — громадная машина — были устроены особенным образом, а именно со скамьями, которые сначала, спереди, шли ровно, потом поднимались все выше и выше, в виде амфитеатра, так что сидевшие вверху были ногами наравне с головами сидевших внизу. Позади этой машины, изображавшей нечто вроде головы дракона, стояло несколько смешных масок». Участники процессии были маскированы арлекинами, скарамушами, драконами и т. д. «Трудно рассказать, — удивляется Ф.-В. Берхгольц, — как необыкновенно странно и смешно было это все». Наблюдателю-голштинцу были чужды русские проблемы, и он не мог понять смысла «странного и смешного» зрелища.

В барочной культуре «все предметы... обязательно соотносились друг с другом... Все они не были самостоятельны и независимы. Каждый из них существовал, опираясь на другой, повторяя его в своем строении или функции, отражая его в себе. Эта способность предметов к отражению приводила к тому, что какие-то из них могли выступать как копии, повторения» [Софронова, 1982, *80*]. Барочный мимесис воплощался в мотивах зеркала и тени — в мотивах, обнаруживающих тенденцию к слиянию в теме Нарцисса, который не в силах оторвать взгляд от своей тени-отражения [см. Софронова, 1982, *83–85*]. Жизнь многократно и причудливо копирует каждый «архитипос», каждый предмет и каждое явление. Именно копии, «вицефигуры», выявляют смысл оригиналов. Поэтому человек барокко мыслит аналогиями и концептами, «составляя пропорции между вещами, которые сходны между собой» [Sarbiewski, *401*].

С чем сходна «машина» беспокойного монастыря, «всешутейшего собора»? Во-первых, с лестницей (амфитеатр — ее «вицефигура»), скорее всего с той достигавшей

неба лестницей, которая приснилась библейскому Иакову (Быт. 28: 10—16) и потом стала символом восхождения души в небеса. Во-вторых, со сценой школьного театра, и это отмечали комментаторы дневника Ф.-В. Берхгольца [XVIII век, *27*]. «Машина» пародировала конструкцию симультанной сцены, на которой еще в средние века ставились мистерии и моралите. Эту сцену использовал и русский школьный театр начала XVIII в. Она «символически повторяла строение мироздания. Она делилась по двум направлениям, по горизонтали и по вертикали. Деление по горизонтали определяло пункты, в которых происходило действие: дворец, дорогу, город и проч. Деление по вертикали показывало землю как часть мироздания. Она дополнялась адом и раем, которые отстояли от земли по вертикали: ад находился внизу, рай наверху. Герои двигались не только по горизонтальному направлению, обозначая перемещение... из одной точки в другую, но и по вертикали, демонстрируя перемещение человеческой души с земли на небо или в ад. Сверху появлялись небесные силы, снизу — силы зла. Наверх отправлялся праведник, вниз — грешник. Движение обоих видов представлено в таких пьесах, как „Ужасная измена сластолюбивого жития", „Торжество естества человеческого", „Рождественская драма" Димитрия Ростовского» [Софронова, 1979, *177*].

Маскарадная пародия компрометировала оппозиции верх — низ, божеское — человеческое, небо — земля. Цель компрометации очевидна: «естественный человек» утверждал себя на земле, на этой прекрасной и самодостаточной сценической площадке (ибо культура барокко представляла мир как театр, людей как актеров, и недаром формула «vita est scaena similis» стала одной из самых популярных формул эпохи). На лестнице Иакова и на симультанной сцене пребывала душа — между раем и пеклом, между вечной мукой и вечным блаженством. На «машине» беспокойного монастыря торжествовала бренная плоть, знающая о своей бренности и тем более склонная к гедонизму, к наслаждению жизнью.

Конечно, 1721 год был год особый, за все петровское царствование самый радостный.

Кто идет с войском, лаврами венчанный,
С знаменми побед гость к нам чрезвычайный?..
Марсово лице, но весьма не ратно,
Все осклабленно, всем благоприятно...
На что посмотрит, то отнюдь не плачет,
Но примененно от радости скачет...
Радостна Церес ралом нивы пашет,
Вся земля пляшет...
Орел российски высокопаряши,
С высоты и горé прелюбезно зряше,
Аки над птенцы криле простирает,
Всех покрывает.
Горé возносит российское племя,
Приспе нам ныне веселия время.

[Русская силлабическая поэзия, *349–352*]

Так пели в 1721 г., когда было с чего плясать и скакать: победой закончилась война, отнявшая у целого поколения молодость и зрелость. Но мысль о «времени веселья» присуща всему петровскому царствованию. Петр и его сподвижники избирают амплуа «веселых людей». Это, конечно, касалось бытового поведения двора и дворянства. Но коль скоро веселый обиход выставлялся на всеобщее обозрение, то он воспринимался как культурное событие — одной частью аудитории неодобрительно, другой — сочувственно.

По наблюдениям Ю. М. Лотмана, в Петровскую эпоху «сфера бытового поведения... сделалась маркированной. Оставаясь именно бытовой и противопоставленной высоким формам государственного поведения, она начала восприниматься как семиотически насыщенная» [Лотман, 1976, *294*]. Происходил «бурный рост знаковости бытового поведения», «перемещение европейских норм быта в петровскую Россию сопровождалось глубоким функциональным сдвигом: тот самый быт, который на Западе был немаркированный и свой, в России делался маркированным и чужим». Это резонно, хотя реальная картина, по-видимому, более сложна. В своем западничестве Петр ориентировался и на немаркированные формы быта, и на формы экстраординарные, отклоняющиеся, свойственные социальной верхушке.

Так, в быту британской аристократии времен Вильгельма и Анны были в заводе всякого рода маскарадные клубы Среди них был и клуб безбожников, устав которого предписывал членам упражняться в пародийном кощунстве. Возможно, именно этот клуб породил так называемый «Великобританский славный монастырь», учрежденный царем в Петербурге [Платонов, *527–546*].

Братию монастыря составляли в основном иностранцы (для них, как кажется, и был устроен этот младший брат «всешутейшего собора»), притом иностранцы интеллигентные, элита европейской колонии. Такова семья Келлерманов, оставившая заметный след в европеизирующейся русской культуре. Один из них, согласно кельнскому летучему листу 1704 г., посвященному взятию русскими Нарвы, еще царю Алексею Михайловичу читал за обеденным столом иностранные газеты, на ходу импровизируя перевод [Пекарский, т. 2, *105, примеч. 1*]. Иван Томасович Келлерман был митрополитом «Великобританского славного монастыря». К братии принадлежал также профессор Эбердинского университета Андрей Фархварсон. С ним Петр познакомился в 1698 г в Англии и пригласил его на русскую службу. Здесь Фархварсон добился выдающегося положения и прославился в сферах педагогики и математики. Официальный документ 1737 г. отмечает, что его трудами «первое обучение математики в России введено и едва ли не все при флоте российские подданные, от высших до низших, к мореплаванию в навигацких науках обучены» [Пекарский, т. 1, *122*]. Как «историкус» монастыря в его устав записан барон фон Гюйссен, доктор права Страсбургского университета, ученый, писатель и публицист, с 1703 г. наставник царевича Алексея. По контракту с русским правительством барон фон Гюйссен обязался пропагандировать Россию на Западе и ревностно выполнял это условие, выпустив много прославляющих ее успехи статей и брошюр.

И вот эти уважаемые люди вместе с компатриотами попроще должны были соблюдать регламент веселого монастыря. За проступки против регламента важным персонам надлежало устроить «обед по Бахусову закону»; тех, кто занимал нижние ступени в шутовской монастырской иерархии, ожидала шутовская порка: «Разболокши из платья, в

одной сорочке повалить его брюхом на стул и, кому прикажет президент, ударять ево рукою по гузну».

Не надо, конечно, думать, что все регулы устава исполнялись буква в букву. В любом документе есть условность. Шутовской документ — это вообще очевидная для всех «неправда», игра, валяние дурака. По «Лечебнику на иноземцев» никого не лечили, а «Калязинскую челобитную» не подавали архиепископу Тверскому и Кашинскому Симеону. Это нужно иметь в виду тем, кого смущает грубость текстов, связанных с петровским «шумством». Наивно думать, что в текстах все было «как в жизни».

Как бы то ни было, существование «Великобританского славного монастыря» лишний раз доказывает, насколько важной была для Петра проблема веселья: ведь не из любезности же, не по долгу гостеприимного хозяина заботился он о досуге служилых иностранцев. Это, конечно, была обдуманная культурная акция. Во «всешутейшем соборе» и в «Великобританском славном монастыре» есть две инвариантные черты, и они проливают свет на истинные цели Петра.

Во-первых, обе институции в организационном плане так или иначе ориентированы на Церковь, представляют собою ее «вицефигуры». Ссылкой на кощунство здесь не обойдешься. Оно имело смысл для русской старообрядческой и вообще старосветской аудитории и не имело никакого смысла для аудитории иностранной. Вряд ли кто-то решится утверждать, что Петр своим «шумством» хотел нанести ущерб католицизму или англиканству. Значит, полемика велась не столько с Церковью, сколько с религиозной концепцией веселья.

Официальное средневековье смотрело на смех только с религиозной точки зрения. Доктрина пребывала неизменной, зато церковная политика и практика менялись. К XVII в. (если оставить в стороне боголюбческое движение) Церковь включила веселье в сферу своего влияния (это показала Н. В. Понырко в статье о святках — см. [Понырко, 1977а, *86—87*]). Показательно, что языческая масленица стала подвижным праздником, зависимым от Великого поста и тем самым от Пасхи. Что касается народного святочного веселья, то Церковь громогласно порицала его, а молчаливо давала на него

санкцию: русский зимний карнавал начинался тотчас по окончании храмового действа о трех отроках, в огненной печи не сожженных. Те лица, которые в этом действе играли роль халдеев и подпаливали «плаун-траву», выйдя за порог храма, зажигали на улицах святочные огни. Хотя о халдеях трудно сказать что-либо конкретное, но известно, что подбор их не был случайным: роль эту в Пещном действе из года в год исполняют одни и те же люди. Следовательно, они же открывают из года в год святочный карнавал и руководят им, выступая «заместителями» скоморохов. От Рождества до Богоявления они, по-видимому, свободны от религиозной опеки — зато им приходится «очищаться» купанием в крещенской проруби. Остальные — смеховая паства, окормляемые халдеями простецы. В такой мере «нечистое» поведение их не затрагивает.

Проводя секуляризацию, Петр намеревался внушить мысль, что веселиться можно всем, и внушал ее личным примером. «Бывало, на святках компания человек в 200 в Москве или Петербурге на нескольких десятках саней на всю ночь до утра пустится по городу „славить"; во главе процессии шутовской патриарх в своем облачении, с жезлом и в жестяной митре; за ним сломя голову скачут сани, битком набитые его сослужителями, с песнями и свистом. Хозяева домов, удостоенных посещением этих славельщиков, обязаны были угощать их и платить за славление. <...> Раз на масленице в 1699 г. после одного пышного придворного обеда царь устроил служение Бахусу; патриарх, князь-папа Никита Зотов... благословлял преклонявших перед ним колена гостей, осеняя их сложенными накрест двумя чубуками, подобно тому как делают архиереи дикирием и трикирием» [Ключевский, т. 4, *40—41*]. Все это, конечно, не отличается изяществом. Но и по религиозной концепции веселье есть пребывание в состоянии зла. Борясь с традицией, Петр и продолжал ее, ибо говорить о чем-нибудь «да» или «нет» — значит все-таки говорить об одном предмете. Поединок — такое же тесное общение, как и объятие. Соперники вольно или невольно перенимают ухватки друг у друга. Изъясняясь на языке западной культуры, Петр не мог избавиться от русского акцента, потому что думал по-русски.

Святочные игрища допетровской поры тоже не отличались пресной благопристойностью. Пусть пристрастны церковные обличения, хотя бы тот же указ патриарха Иоакима 1684 г. с инвективами против «многих сквернословий... блудных нечистот и прочих грехопадений». Но этнография, фольклор и литература беспристрастны. Хмель карнавала, дух разгула и буйного веселья хорошо передает зачин одной «святковской» песни со Смоленщины:

Ой, скачется, пляшется,
Вина-пива хочется,
Ой люли, ой люли,
Вина-пива хочется...

[Поэзия крест. праздн., *234*]

На святках делали то, что обыкновенно считалось дурным и запретным. Ряженые устраивали эротические забавы, пели эротические песни, инсценировали жениханье. Фрол Скобеев, заглавный герой известной повести и старший современник Петра, это скачущий и пляшущий святочный герой. Он «ха́лдит», «халдыжит», «халдыжничает», т. е. таскается без дела и беспутничает (вспомним укоризны стольника Нардина-Нащокина: «Я тебе, плуту, давно говорил: живи постоянно!..») [Изборник, *693*]. Кстати, самая многочисленность производных от «халдея» слов со значением «праздношатание, повесничанье, мотовство, брань, вздор, пустословие» [см. Даль, IV, *541*] свидетельствует о том, что народное сознание прочно связало «халдеев» с темой веселья. Фрол Скобеев разрушает святочную условность, переведя в реальный план игру в жениха и невесту. Петр I озабочен тем, чтобы стереть со святочных игрищ религиозную патину.

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский обратили внимание на «одно весьма примечательное различие между языческими элементами в западноевропейском (по Бахтину) карнавале и в аналогичных ему русских обрядах. В западноевропейском карнавале действует формула: „смешно — значит, не страшно", — поскольку смех выводит человека за пределы того серьезного средневекового мира, где он делается жертвой социальных и религиозных „страхов" (запретов). В русском смехе — от святочных и масленичных обрядов

до „Вечеров на хуторе близ Диканьки" Гоголя — „смешно и страшно". Игра не выводит за пределы мира как такового, а позволяет проникнуть в его заповедные области, туда, где серьезное пребывание было бы равносильно гибели. Поэтому она... смешная и опасная одновременно. Так, святочные гадания — один из наиболее веселых моментов крестьянского календаря — одновременно и страшны (вечера с 1 по 5 января старого стиля так и именуются: „страшные вечера"). Они подразумевают игру с нечистой силой и в целом ряде случаев сопровождаются демонстративным отказом от Христианства (гадающие обычно снимают крест) и прямым призыванием чертей» [Лотман, Успенский, 1977, *156*].

Для Петра в святочном и масленичном «шумстве» не было ни Бога, ни черта. Набожный, любивший петь на клиросе (хотя и не соблюдавший постов, на что было испрошено церковное разрешение), Петр утверждал «натуральное право» на веселье. Соответственно знаменитому афоризму теоретика «натурального права» Гуго Гроция («Даже Бог не в силах сделать так, чтобы дважды два не равнялось четырем») Петр мог бы сказать: «Даже Бог не в силах сделать так, чтобы человек не веселился, ибо это противно его природе».

«Натуральное право» есть разновидность деизма. Согласно этой доктрине, раз навсегда созданная Богом натура становится как бы автономной, выдвигает определенные требования. Их выявление и соблюдение — задача законодателя. В доктринерской форме «натуральное право» пришло в Россию с Запада через посредство того же Гроция и С. Пуффендорфа, сочинениями которых Петр очень увлекался. Но семя пало на подготовленную почву секуляризующейся культуры. Применительно к теме веселья это подтверждается наблюдениями над «Службой кабаку» — национальным прототипом петровских «собора» и «монастыря».

Для человека древнерусского воспитания в «Службе кабаку» кощунства не было. Читая возглашение кабацких ярыжек «Свяже хмель, свяже крепче, свяже пьяных и всех пьющих, помилуй нас, голянских» [цит. по: Адрианова-Перетц, 1934, *215—245*], он прекрасно понимал, что здесь имитируется одна из самых распространенных

православных молитв: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». Но человеку древнерусского воспитания и в голову не приходило, что это надругательство над верой или Церковью. «Смех в данном случае направлен не на другое произведение, как в пародиях нового времени, а на то самое, которое читает или слушает воспринимающий его. <...> Смех имманентен самому произведению. Читатель смеется не над каким-то другим автором, не над другим произведением, а над тем, что читает» [Лихачев, 1973а, *78*]. Корректность этого рассуждения доказывается аналогиями.

В конце XVIII в. некий книжник из филипповского согласия написал «антистихиры» Феодосию Васильеву, основателю другого и тоже беспоповского старообрядческого толка. Филипповский аноним пародировал богослужебную схему, но это вовсе не значит, что он над нею насмехался. «Смысл данной пародии или, правильнее сказать, стилизации (ибо пародируется не жанр, а событие) — в разрушении этикетной ситуации, выворачивании ее наизнанку. Прославляется тот, о ком заранее известно, что он недостоин прославления, поклоняются тому, что заведомо достойно поругания» [Понырко, 1977б, *357*]. Искать кощунство в среде филипповцев — напрасный труд. Филипповское согласие было в старообрядчестве одним из самых радикальных и аскетических. Отказ принять молитву за царя, непреклонное бракоборство, апология «огненной смерти», освященная авторитетом самого Филиппа, который сгорел в 1742 г., — вот его приметы. Ясно, что смеховой принцип «антистихир» — это принцип средневековый, когда «смех имманентен самому произведению».

Что до «Службы кабаку», то в некоторых ее списках встречается любопытный комментарий: «Увеселительное аще и возмнит кто применити х кощунству, и от сего совесть его, немощна суща, смущается, таковыи да не понуждает<ся> к читанию, но да оставит могущему и читати и ползоватися. Всякое доброе, аще не добре творит, добро побеждает, яко же и при враческом художестве в зелиях бывает потребно и ядовие в мерном разстворении ко здравию. <...> Не есть порочно сие изложение кабацкого праздника, но и полезно».

Это комментарий не только к определенному тексту, но и к сложной культурной ситуации переходной эпохи. Есть еще на Руси люди, знающие толк в средневековом смехе, — они могут «и читати и ползоватися». Есть и другие. В соответствии с ренессансной трактовкой они воспринимают смех как осмеяние какого-то объекта. От них естественно ждать обвинений в кощунстве. К ним и адресуется комментатор, объясняя, что «Служба кабаку» — нечто вроде лекарства: лекарство может быть горьким, может содержать толику яда, но без него не выздороветь.

Это очень близко к мыслям Эразма Роттердамского в «Похвале глупости», хотя автор комментария вряд ли ее читал. Это говорит о том, что смена средневекового смеха ренессансным протекала самопроизвольно, как естественный процесс. Сначала с центростремительного на центробежное сменилось направление «смехового вектора». Потом была скомпрометирована религиозная концепция веселья. Окончательный удар нанес ей Петр. В качестве протодьякона и «всешутейшего собора», и «Великобританского монастыря» он, так сказать, лечил подобное подобным. Петр был «антиереем» веселья и в известном смысле наследовал скоморохам (сквернословие в текстах, касающихся «всешутейшего собора» и правленных рукою Петра, сродни скоморошьей эсхрологии — только без ритуального оттенка).

Вторая инвариантная черта обеих петровских институций — обилие западнических элементов (таких, как папа, кардиналы, Бахус, Венус и т. п.). Это ставит «собор» и «монастырь» в ряд с европеизмом Петра, с флотом, с чужеземным названием новой столицы, с коллегиями, новыми военными и статскими чинами. У «реформы веселья» были не только «вещественные» прообразы (вроде английского клуба безбожников или двора Августа Сильного), но также идеологические импульсы, даже учебные пособия.

Задавшись целью представить себе европейский культурный канон, т. е. средний, расхожий уровень западной мысли, мы неизбежно приходим к энциклопедиям. Они лучше всего отражают аксиоматику эпохи, ее «общее мнение», которое в данный момент принимается за истинное. Для людей рубежа XVII—XVIII вв. одной из самых

авторитетных была энциклопедия, созданная Иоганном Генрихом Альстедом (Alstedius) еще в 1630 г. Этот грандиозный труд долго не имел себе равных, и сообщаемые им сведения из области искусств считались общеобязательными [см. Tatarkiewicz, 1967, *370—371*].

Знания (disciplina) Альстед подразделял на теоретические, или науки (scientia), и созидательные, или искусства (ars). Наполнение обеих рубрик не совпадает с регулами эстетики XX в. Так, в разряд науки зачислялась не только архитектура, но и музыка (scientia bene canendi). Это понятно: музыка искони связывалась с математикой, с числом (вспомним о том, как старинная легенда рассказывает об открытии законов музыки: стоявший у кузницы Пифагор прислушивался к звону стучавших по металлу молотов; их вес составлял пропорцию 6 : 8 : 9 . 12; эта пропорция стала основой гармонии). Что до искусств, то у Альстеда речь идет и о свободных искусствах, и о механических. К последним принадлежат типографское дело, часовое мастерство, изготовление музыкальных инструментов и... живопись (scenographica, или pictura). Почему? Потому что она сродни науке. Художнику надлежит быть сведущим в историографии, дабы совладать с сюжетом, а также в геометрии и перспективе. Живопись бывает двух родов: вульгарная, когда мастер полагается только на глазомер, и точная, изысканная (exquisita), когда он пользуется линейкой и циркулем.

При Петре и для Петра понятия «артист» и «ремесленник» были почти тождественны. Сопоставляя с пронизанными идеей полезности трудами Петра наставления Альстедовой и других энциклопедий, мы лучше поймем западнические импульсы его увлечений — например, попыток обучиться гравировальному мастерству и прямо-таки страсти к фейерверкам (это тоже живопись, тоже механическое искусство, обнимающее все, что пользуется рисунком и цветом, — от фресок до иллюминаций). Мы лучше поймем и «реформу веселья».

Дело в том, что к механическим искусствам, к 13 наиважнейшим из них принадлежит, по Альстеду, и искусство развлечения (paedeutica, seu ars bene ludendi), «правильной игры». Paedeutica — это наследница средневековой «теат-

рики», о которой вслед за Исидором Севильским писали Гуго Сен-Викторский и Винцент из Бове. В средние века, когда семи свободным искусствам противопоставляли семь механических, относившаяся до зрелищ «театрика» замыкала последние [Tatarkiewicz, 1972, *301–319*]. И она, и наследница ее paedeutica подчинялись аристотелевской эстетике, согласно которой прекрасное — это симметрия, строй, упорядоченность частей и целого, это «мерность», если воспользоваться термином Симеона Полоцкого. Прекрасное можно расчислить, измерить, обнять правилами. На этом принципе основывались и петровские ассамблеи.

«Великий государь, почитая всегда обходительность и вежливость первою, так сказать, ступенью к просвещению подданных... по первом еще выезде своем из чужих краев учредил... ассамблеи, а после привел он их в правила, расписав очереди, у кого оным быть, не исключа из оных и себя» [Голиков, 1794, *120*]. Представление о монарших правилах дают распоряжение петербургского обер-полицеймейстера Девиера (1718 г.) [ПСЗак., т. 5, № 3246] и другие источники.

Ассамблея — это «некоторое число людей, собравшихся вместе или для своего увеселения, или для рассуждения и разговоров дружеских. <...> Друзья могут видеться в сих собраниях и рассуждать о своих делах или о чем-нибудь другом, осведомляться о домашних и чужестранных новостях и препровождать таким образом с приятностию время» [Голиков, 1794, *121*]. Ассамблеи начинаются не ранее четырех и кончаются в десять часов пополудни. Хозяин обязан приготовить помещение, стулья, напитки, все потребное для танцев и разных игр. Впрочем, он не обязан ни встречать, ни провожать, ни занимать гостей. Что до последних, то из них «всякой по своей воле может сесть, встать, прохаживаться, играть, и чтоб никто такому не препятствовал и не противился в том, что он будет делать, под наказанием опорожнить Большой Орел» [Голиков, 1794, *122*].

Каков модуль, какова мера этой «правильной игры»? Судя по всему, мера эта — равенство, дух которого столь верно схвачен Пушкиным в «Арапе Петра Великого», — равенство и свобода. «Знатные люди, яко-то дворянство,

высшие офицеры, знатные купцы, хорошие художники, мастеровые и плотники корабельные, ученые и статские чиновники всякого звания имеют свободу входить в ассамблею, равно тому жены и дети их. Для служителей (исключая домашних) должно назначить место» [Голиков, 1794, *123*]. Не следует, конечно, обольщаться этим настойчиво прокламируемым демократизмом: речь шла только о равенстве пестрого петербургского общества в веселье и смехе. Не следует преувеличивать и свободу поведения на ассамблеях: как-никак, это была служба, развлечение по обязанности, и упаси Боже было уклониться от него. Ассамблеи играли роль школы, и предметом обучения было одно из механических искусств, paedeutica, т. е. секуляризованное и западнически ориентированное бытовое поведение.

Литературная аналогия ассамблей — современный им цикл песен о «вольности», «свободности» [Позднеев, *67—68*]. Одна такая песня содержит акростих «Воля паче золотой клетки», и его можно считать одним из лозунгов эпохи. Какая свобода имеется в виду? Разумеется, не духовная и не политическая, а свобода быть «естественным человеком» и жить по «натуральному праву», в противоположность пословице «Вольному воля, спасенному рай».

Следствия «реформы веселья» весьма значительны. Один из актов «драгой вольности» — литература. Она не только служит практическим потребностям, она дает пищу уму и сердцу, она развлекает. В этой сфере писатель не скован ни церковной идеологией, ни государственным заказом. Он частный человек, он волен в выборе тем и сюжетов. Коль скоро упразднен средневековый культурный запрет на смех, то закономерно эмансипируется комизм. Сначала он воплощается в «развлекательных» интермедиях и интерлюдиях, но очень быстро преобразуется в сатиру. Следствием «реформы веселья» было творчество Антиоха Кантемира.

Народный смех и антиутопия. Официальному оптимизму времен царей Алексея и Петра противостояло не только эсхатологическое отчаяние старообрядцев. Ему противостоял и горький смех демократической сатиры. Ее ментальность, ее основной мотив — безнадежность. Безнадежный

пессимизм отличает ее героев от западных собратьев, от немецкого Эйленшпигеля, чешского Франты, польского Совизжала. Но между «смеховым антимиром» России и Запада существовали соединительные звенья, как показывает сохранившееся в единственном списке «Сказание о роскошном житии и веселии» (подробнее см.: Панченко, 1976б, *318–323*, ср.: Moczałowa, *7–20*. «Сказание» цитируется по кн.: Русская демократическая сатира, страницы указываются в тексте в скобках).

Изображенный здесь утопический идеал не имеет ничего общего с царством Христовым на земле или на небесах. Это мечта о небывалой стране, где всего вдоволь и все каждому доступно. Это сказочный рай обжор и пьяниц: «Да там же есть озеро не добре велико, исполненно вина двойнова. И кто хочет, испивай, не бойся, хотя вдруг по две чаши. Да тут же близко пруд меду. И тут всяк, пришед, хотя ковшем или ставцом, припадкою или горстью, Бог в помощь, напивайся. Да близко ж тово целое болото пива. И ту всяк, пришед, пей, да и на голову лей, коня своего мой, да и сам купайся, и нихто не оговорит, ни слова молвит. Там бо того много, а все самородно: всяк там пей и ежь в свою волю, и спи доволно, и прохлаждайся любовно» (с. 41).

Как известно, в XVI–XVII вв. смеховая литература расцвела и у западных славян[1]. Польша, ориентировавшаяся на немецкие образцы, пережила этот расцвет в первой половине XVII в. Но и позднее, вплоть до эпохи саксонской династии, сочинения «рыбалтов» и «совизжалов» не исчезали из литературного оборота. Народная смеховая культура оставила также отчетливый след в украинской и белорусской письменности. Именно там надлежит искать прототип «Сказания».

Об этом говорит смеховой маршрут в небывалую страну. «А прямая дорога до тово веселья от Кракова до Аршавы

[1] Богемисты и полонисты интенсивно занимались этой тематикой. Библиографию см., например, в следующих работах: Kolár, 1959; Kolár, 1974, *122–135*; Grzeszczuk. При обследовании русских книжных собраний конца XVII — начала XVIII вв. выяснилось, что в них очень широко представлены польские «совизжальские» издания. См.: Николаев, 1983, *165–179*.

и на Мозовшу, а оттуда на Ригу и Ливлянд, оттуда на Киев и на Подолеск, оттуда на Стеколню и на Корелу, оттуда на Юрьев и ко Брести, оттуда к Быхову и в Чернигов, в Переяславль и в Черкаской, в Чигирин и в Кафимской» (с. 42). Путь-небылица петляет по Малой Польше и Мазовии, по Швеции, Лифляндии и Эстляндии, по многим украинским городам, по Литве и Крыму, но не заходит в Великую Россию. Этот маршрут, а также некоторые полонизмы в языке памятника вызвали следующее предположение В. П. Адриановой-Перетц: «Возможно, что за этим „Сказанием" стоял какой-то польский оригинал, до сих пор не установленный исследователями. <...> Судя по перечню украинских городов... это сказание сложилось где-то на юге-западе, но прошло через руки переписчика-великоросса» (с. 241).

Допущение В. П. Адриановой-Перетц вполне резонно. Обратим внимание на то, что шутовской путь «до тово веселья» начинается в Кракове. Значит, Краков был «обсервационным пунктом» автора и, по-видимому, родиной протооригинала «Сказания». Впрочем, это могла быть и условность: ведь именно Краков, столица Малой Польши, — главный очаг польской смеховой литературы. Здесь она сочинялась, здесь и печаталась. Ее укрывавшиеся под шутовскими псевдонимами авторы рекрутировались из рядов интеллигентного пролетариата — из бродячих школяров и бакалавров, безместных канторов и певчих, из учителей приходских школ. Разумеется, поиски гипотетического протооригинала «Сказания о роскошном житии и веселии» вовсе не обязательно увенчаются успехом: «Сказание» насыщено русскими реалиями, касающимися бытовой сферы, еды, питья и т. п. Это свидетельствует о коренной переделке источника. Однако польские и украинские аналоги «Сказания» существуют.

Они написаны и прозой и стихом. Из прозаических текстов этого круга больше всего известны «Peregrynacja Maćkowa» (1612) и «Sakwy» (около 1650). В первом вожделенная страна обжор и пьяниц не имеет точной географической локализации — это баснословный Kraj Jęczmienny (*нем.* Schlaraffenland); во втором эта страна помещается в Новом Свете. «Там каждый день вёдро, весело, чудесно,

никаких забот, работать не надо — одежда, еда и питье всегда готовы» [Polska satyra, *340—341*]. Но чтобы туда добраться, «нужно двадцать дней карабкаться по перинам, как по облакам».

Из стихотворных произведений для нашей темы интереснее всего интермедия «Darmostrawski, Kurołapski». Ее герой Darmostrawski так описывает сказочную землю:

Tam wół pieczony chodzi mając w sobie noże,
Skoroć się jeść zachciało, kraj sobie, nieboże.
Na kamienicach dachy kryte kołaczami,
a ploty miasto chrustu grodza kiełbasami.

Co to u nas na dębach rodzą się żołędzie,
to tam migdałow pelno pod dębami wszędzie
Ale ktoż to tam pomni, co się tam widziało,
kiedy bym miał wyliczać, czasu by nie stało.
[Literatura, *401—402*]

(Там ходит жареный бык, утыканный ножами;
если захотелось есть — отрезай кусок, бедняга.
Там дома покрыты калачами,
а плетни заплетают не хворостом — колбасами.
У нас на дубах родятся желуди,
А там всюду под дубами полно миндаля.
И кто упомнит все, что там видел!
Коли обо всем рассказывать — никакого времени не хватит.)

Darmostrawski (это имя по-русски можно приблизительно передать как Дармоед) является зрителю в рубище. Контраст между убожеством нищего бродяги и его рассказом о той стране, где он только что побывал, и создает смеховую ситуацию. Этот зрелищный контраст играет роль текстового эквивалента: он заменяет словесную компрометацию, которая обычно оформляется в шутовском маршруте. Однако в иных случаях используются оба способа компрометации — словесный и зрелищный.

Такое сочетание находим в украинских «вѣршах нищенских», опубликованных В. Н. Перетцом по рукописи середины XVIII в. из библиотеки Народного дома во Львове (№ 164) [Перетц, *124—136*]. Весь цикл состоит из семи стихотворений, написанных от первого лица. Второе стихотворение цикла называет вожделенную страну

«Чучъманскими краями» — это, по-видимому, аналог польского выражения Kraj Jęczmienny:

От юж и я з далекой земли привандровав,
сто мыль есми з Чучъманских краев мишуровав
И видѣлемь там барзо великие дива —
скажу вам всѣмь, если хто купить минѣ пива.
Там гори маслянне книшами поросли,
дивѣ стоять високие, до купи ся зросли.
На тих горах дивѣ бабѣ, що пероги плещуть,
два заяцѣ лапами усе у пѣчь мещуть.

Четвертое стихотворение еще ближе (по реалиям) к «Сказанию о роскошном житии и веселии»:

А звѣзди там як динѣ всюди ся валяют,
свинѣ в золотих коритах мигдали ѣдают,
Рѣка горѣлъчаная через ринок течет,
пий там кождий хоч гарцем, нѣхто слова не речет.
А воробцѣ у срѣбрних там панчохах ходят,
и ковбаси живии по вербах ся родят.
Свинѣ в лѣтѣ и зимѣ в дубах ся поросят,
пчоли меду по чверцѣ в кождий день приносят.

Здесь дан и рифмованный смеховой маршрут в «землю Чучъманскую»: «З Янова до Крилова, С Крилова до Зборова, <З> Зборова до Яворова, З Яворова до Бузанова, З Бузанова до Кремянъця, С Кремянця до Камянця, З Камянця до Львова, З Львова до Кракова, З Кракова до Очакова, З Очакова до Пиоткова, З Пиоткова до Чигирина, З Чигирина до Оринина, З Оринина до Карапчѣева, С Карапчѣева до Олѣева, З Олѣева до Кудринець, А с Кудринець до Фдековець, С Фдековець до Ожеговець, на отжини, Бо там чверть за шелют свѣжини, З Ожоговець до Городка, Аж там рѣпа солодка, З Городка до Бучача, Аж там по шелюгу кляча. З Бучача идѣть просто в землю Чучъманскую, А будете там мѣти повагу панскую».

Любопытно, что словесная компрометация мотива здесь усилена за счет описания обратного пути из Чучъманского края на нашу грешную землю. Оказывается, что обратная дорога очень трудна — герой пробирался лесами, тонул в болотах, едва избежал встречи с разбойниками. В конце концов он попал... в Новый Свет («а прилетѣлем до вас от тут на

свѣт новий»). В «Sakwach», как мы помним, Новым Светом назывался именно сказочный рай. В украинском стихотворении Новый Свет — реальный мир, то украинское село или местечко, где исполняются «вѣрши нищенские». На первый взгляд, это находится в противоречии со смеховой идеологией, ибо персонажи смеховой литературы решительно разочаровались в реальной жизни и ничего хорошего от нее не ждут. Однако противоречие снимается, если обратить внимание на жанр опубликованных В. Н. Перетцом стихотворений,

Все тексты цикла — колядки, певаемые на святках. Их исполняли бродячие школяры: «Павперове школы брацъкое, ведлуг звычаю жебруючи собе поживенья и штуки хлѣба, ходили спиваючи в домах розных» [Перетц, *122*]. Если нищенствовали учащиеся, то недалеко от них ушли и учащие — «бакаляры» и «дяки». Жизнь их была незавидной, но на святках они могли рассчитывать на хорошую поживу. На святках и этот мир выглядел как «Новый Свет». Жанром стихотворений предусмотрена и зрелищная компрометация: колядки не принадлежали к разряду домашнего чтения, они исполнялись публично и вслух, так что каждый мог хорошенько разглядеть оборванного школяра.

Человек, который ради куска хлеба рисует картины раблезианского изобилия, — это изгой, неудачник, обиженный жизнью, извергнутый из мира сытых. Он и не пытается туда проникнуть, но мстит этому миру смехом, становится в позу шута, как автор «Сказания о роскошном житии и веселии». Основной парадокс шутовской философии гласит, что мир сплошь населен дураками — и среди них самый большой дурак тот, кто не догадывается, что он дурак. Отсюда (с помощью софизма) делается вывод, что в мире дураков единственный неподдельный мудрец — это шут, который валяет дурака, притворяется дураком. Поэтому осмеяние мира в демократической сатире — это не только художественный прием, но и своеобразное мировоззрение, выросшее из противопоставления собственного горького опыта «душеполезной» официальной культуре [см. Grzeszczuk, *142*].

В XVII в. русское простонародье обнищало до такой степени, что реальность стала походить на смеховой антимир. Он уже не мог восприниматься лишь эстетически,

как художественный «мир навыворот» [Лихачев, 1973а, *90*]. Власти буквально загоняли народ в кабаки: «Питухов бы с кружечных дворов не отгонять... искать перед прежним прибыли»,— наказывала царская грамота 1659 г. [Прыжов, *69–71*]. Даже законной жене под страхом порки запрещалось увести домой непутевого мужа, пока он не пропьется до креста. Обыденная житейская практика слилась с традиционными смеховыми ситуациями. Бывший «смеховым пространством» кабак становился домом, а шутовская нагота — наготой реальной. «Хто пьян, тот всяк сказывается богат велми, а как проспится, ино перекусить нечево», — писал автор «Службы кабаку» (с. 57). Только во хмелю бедняк мог вообразить себя богачом. «Безместно житие возлюбихом... — пели питухи. — Наг объявляшеся, не задевает, ни тлеет самородная рубашка, и пуп гол. Когда сором, ты закройся перстом. Слава тебе, Господи, — было да сплыло, не о чем думати, лише спи, не стой, одно лише оборону от клопов держи, а то жити весело, а ести нечего» (с. 50). Нелепый, изнаночный, страшный мир вторгался в жизнь. Отсюда — трезвое и трагическое чувство безнадежности, которое прорывается сквозь пьяный смех и делает его «смехом сквозь слезы».

Демократическая сатира не изобретает новых жанров, — она пародирует готовые конструкции, апробированные в фольклоре и в письменности, выворачивая их наизнанку. Чтобы воспринять пародию, чтобы оценить ее по достоинству, читателю и слушателю необходимо хорошо знать пародируемый текст. Поэтому в качестве образца берутся самые обиходные жанры, с которыми древнерусский человек сталкивался изо дня в день, — судное дело, челобитная, роспись приданому, эпистолия, церковная служба. Что пародирует «Сказание о роскошном житии и веселии»? «Сказание» — это антиутопия; следовательно, здесь пародируется жанр утопии.

В XVI–XVII вв. этот жанр культивировали такие европейские мыслители, как Кампанелла и Томас Мор (от последнего и пошло название жанра). У профанов их возвышенные умозрения стали питательной почвой для легенд о вполне реальных «счастливых» островах и землях. У Томаса Мора об острове Утопия рассказывает старый моряк,

участник экспедиций Америго Веспуччи. Тотчас же нашлись люди, которые серьезно собрались плыть на Утопию. Несколько столетий упорно и безуспешно искали легендарный остров Св. Брандена.

Русская литература XVI—XVII вв. не создала и не усвоила утопий ренессансного и барочного типа, хотя их отзвуки и слышны в публицистике Ивана Пересветова и Федора Карпова. Вплоть до петровской поры читатель продолжал пользоваться сохранявшимися в книжном обороте средневековыми сказаниями о земном рае, о царстве пресвитера Иоанна, о брахманах-гимнософистах. В. П. Адрианова-Перетц справедливо заметила, что «Сказание о роскошном житии и веселии», в котором «все чрезвычайно конкретно», «ни в малой мере не напоминает традиционные представления древнерусской литературы о рае» (с. 240). Может быть, «Сказание», которое как-никак нельзя считать оригинальным памятником, на русской почве «потеряло» пародируемый объект?

Ничуть не бывало. Пусть Россия переходного периода не знала утопии как литературного жанра. Пусть идиллическая Аркадия, состоявшая с Утопией в дальнем, но бесспорном родстве, крайне мало затронула русские умы. (С легкой руки Саннадзаро, издавшего свою знаменитую «Аркадию» в 1502 г., миф о счастливой стране пастухов и пастушек сделал в европейских литературах блистательную карьеру. В России о нем были осведомлены, как явствует хотя бы из ссылок на Саннадзаро и разделов о буколиках в восточнославянских поэтиках. Но до поры до времени осведомленностью дело и ограничилось.) Однако утопии культивировались в русской устной культуре. Речь идет не о сказочном царстве с молочными реками и кисельными берегами, а о жанре, который в международной фольклористике называется Chroniknotizen, или Sagenbericht, а по-русски соответствует словосочетанию «слухи и толки» [см. Чистов, *11*]. В XVII в. ходило много слухов о далеких привольных странах — о Мангазее, «серебряных и золотых островах», о Даурии, о богатом острове на «Восточном океане». Там «хлеб, и лошади, и скот, и свиньи, и куры есть, и вино курят, и ткут и прядут со всего с обычая с русского», там много земли непаханой и никто не берет податей [Чистов, *290—294*].

Вера в эти легенды была столь сильна, что во второй половине XVII в. сотни и тысячи бедняков, целые сибирские села и остроги снимались с мест и бежали неведомо куда. Побеги приняли такие размеры, что правительство не на шутку встревожилось: за Уралом особые заставы перенимали беглецов, а сибирские воеводы заставляли поверстанных в казаки гулящих людей целовать крест на том, что им «в Даурскую землю не съезжать и без отпуску не сойти».

В устном контексте «Сказание о роскошном житии и веселии» как бы обретает свойства пародии. Оно разрушает наивную веру в то, что есть еще на земле место добру и справедливости. Нарочито серьезное описание сказочного изобилия доводится в «Сказании» до абсурда, а потом переходит в план небылицы: «А там берут пошлины неболшия, за мыты, за мосты и за перевоз — з дуги по лошади, с шапки по человеку и со всево обозу по людям» (с. 42). Это то самое богатство, которое чудилось во хмелю кабацким голям. В образе смехового, поистине раблезианского изобилия представлена реальная и безысходная бедность, «нагота да босота».

Двойничество. Патриархом темы двойничества принято считать Гоголя. От Гоголя эту тему унаследовал Достоевский, ставший ее классиком. Прежде всего на материале его повестей и романов освещалось двойничество в критике и литературоведении, освещалось многократно и с самых разных точек зрения — от социологической до компаративной (аналогии с прозой Э. Т. А. Гофмана), от психопатологической до экзистенциальной[1].

При всей разноречивости толкований ясно, что двойничество у Достоевского, во-первых, маркировано идеологически; во-вторых, оно включено в перспективу исторического развития России. Идеологический аспект отчетливо выражен в набросанной в первой половине 60-х гг. программе переработки «Двойника», программе хотя и не осуществленной, но весьма красноречивой. Здесь раздво-

[1] Библиографию см. в кратком, но весомом обзоре Г. М. Фридлендера в кн.: Достоевский, т. 1, *482—493*. (Далее цитаты из Достоевского даются по этому изданию.)

ившемуся Голядкину, этому маленькому чиновнику, этой «ветошке» в чине титулярного советника, сообщены черты бунтующего человека.

«Мечты сделаться Наполеоном, Периклом, предводителем русского восстания... Проект о благоденствии России, сочиненный г-ном Голядкиным... Обвинение Голядкина в том, что он Гарибальди... Г-н Голядкин вступает в прогрессисты. Кислород и водород... Г-н Голядкин у <Петрашевского>... Кислород и водород перевертывают ему голову. Нет более Всевышнего существа» (т. 1, с. 434—435).

Эти наброски в комментариях не нуждаются, ибо сам Достоевский дал к ним развернутые художественные комментарии в «Преступлении и наказании», в «Бесах» и «Братьях Карамазовых». Представленные в романах вариации двойничества разрабатывают те же мысли — о ниспровержении основ (прежде всего в форме и посредством атеизма), о наполеоновском комплексе, гордыне, властолюбии и т. д.

Что до исторической перспективы, то она намечена уже в жанровом подзаголовке второй редакции «Двойника», в словах «петербургская поэма». Значит, двойничество есть тема петербургская, порожденная и завещанная реформами Петра. В отношении к нему Достоевский прошел тот же примерно путь, что и Толстой [см. Панченко, 1979б, *66—84*], — путь, который начался апологетикой и панегиризмом, признанием «силы и блага направления Петрова» и призывами к «общему делу воплощения великой мысли его» (т. 18, с. 26 — из «Петербургской летописи» 1847 г.), а привел к резким отзывам о Петре и убеждению в неорганичности его преобразований (ср., например, в записной тетради 1864—1865 гг.: «С Петровской реформой, с жизнью европейской мы приняли в себя буржуазию и отделились от народа, как и на Западе... Человек отрезал себе нос и все члены, и радуется, что без них можно бы обойтись, тогда как наоборот надо бы, то есть стремиться дать развитие всем отрезанным членам...[1] И вот все поколенье оказалось несостоятельно, и это плоды трудов Петра!» —

[1] Фраза вызывает в памяти гоголевский «Нос» — один из первых русских опытов художественного исследования двойничества.

т. 20, с. 194). Но для историко-культурной интерпретации двойничества эта мировоззренческая эволюция не имеет большого значения. Отчего?

И в раннем, и в позднем творчестве Достоевского размышлениям о значении Петра для России всегда сопутствует идея «раздвоения»; колебания в оценках самое идею не затрагивают. Афористически она выражена в одной из статей 1861 г.: «Русский народ отстал от высшего своего сословия, раздвоился с ним еще со времен реформы» (т. 19, с. 113). Простой народ Достоевский квалифицирует как «общество», а высшее сословие — как «публику» (т. 20, с. 170). Вина за то, что Россия раскололась на два противостоящих начала, возлагается на Петра. «Раздвоение» есть будто бы итог его личного, насильственного реформаторского усилия.

Но как связано раздвоение, т. е. некое состояние страны и нации, с двойничеством, т. е. состоянием личности? Как совместить эти не тождественные понятия? Достоевский воплощает эту связь через постулат о противоборстве старших и младших, иногда братьев, а чаще отцов и детей. Обсуждая в записной тетради 1864—1865 гг. «плоды трудов Петра», писатель вовсе не случайно обронил слово «поколение».

«Не знаю, прав ли я, но я всегда воображал себе Петербург (если позволят сравнение) младшим, балованым сынком... человека старинного времени... Сынок отдан в люди, сынок должен учиться всем наукам, сынок должен быть молодым европейцем... Он так заспешил, что над молодой прытью его невольно задумаешься» (т. 18, с. 20—21). Соответственно Голядкин раздваивается на Голядкина-старшего и Голядкина-младшего, притом младший все «спешит, частит, торопится» (т. 1, с. 141). «Младший — олицетворение подлости» (т. 1, с. 432), «младший сказывается, что знает все тайны старшего, точно он олицетворенная совесть старшего» (т. 1, с. 434). Двойничество — это «претензия... вытеснять других из пределов, занимаемых сими другими своим бытием в этом мире» (т. 1, с. 184). Двойничество — это эксцесс, «жизнь как-нибудь» (т. 1, с. 186), осуждаемая «гласом народа», который исходит из уст извозчиков и Петрушки-слуги: «Добрые люди живут по честности, добрые люди

без фальши живут и по двое никогда не бывают» (т. 1, с. 180).

Раздвоение страны и двойничество личности сливаются в мотиве отречения — от старинных обычаев, от веры предков, от заветов отцов. Понятна поэтому сосредоточенность Достоевского-почвенника на Петре. С Карамзина, с «Записки о древней и новой России» его фигура и его дело стали оселком, на котором оттачивалась русская философия истории. К 40-м гг., к моменту первых публикаций Достоевского, споры о Петре особенно оживились. Но Достоевский в них почти не участвовал. Мысль о том, что Петр «рассек» Россию надвое, привлекла Достоевского после возвращения с каторги.

Словом, Достоевский был прав в том, что раздвоение и двойничество завещано русской историей, что это русская проблема. Но Достоевский был не прав в том, что объявлял Петра родоначальником раздвоения и двойничества. Корни этих явлений восходят к XVI в.

Одним из первых русских авторов, писавших о раздвоении и прямо о двойничестве, был дьяк Иван Тимофеев, участник и историк событий Смуты. В своем «Временнике» он обратился к царствованию Грозного (там люди начала XVII в. прозорливо видели истоки Смуты) и порицал его за то, что он «всю землю державы своея, яко секирою, наполы некако разсече» [РИБ, т. 13, *стб. 271*]. Переводя этот упрек в нашу систему значений, мы можем сказать, что Иван Тимофеев усматривал в деятельности Грозного разделение предшествовавшей культуры на две противоположные, каждая из которых осмысляет противостоящую как антипод, как антикультуру [подробнее см. Панченко, Успенский, 1983, *54—78*]. Имелись в виду опричнина и земщина. Несомненно, в таком толковании был резон, поскольку идея раздвоения — одна из главных идей Грозного.

Это выражается хотя бы в облике земских и опричников: первым оставлено старое платье, опричникам дана новая одежда. Это не просто внешняя примета. Иван Тимофеев изображал опричников почти как иноверцев. По его словам, Грозный «во гневе своем разделением раздвоения едины люди раздели и яко двоеверны сотвори». Опричники давали клятву не общаться с земскими, что

напоминает ограничения в общении, принятые при конфессиональных расхождениях. Вдобавок опричники отрекались от отца с матерью и тем самым автоматически оказывались в положении изгоев, противопоставленных «миру».

Раздвоение распространяется и на личность монарха. Два облика у России — два облика у царя. Грозный называет себя князем Иваном Московским, покидает Кремль и селится на Петровке, играя в простого боярина. На трон он сажает ряженого царя Симеона Бекбулатовича, шлет ему челобитные, выходит из саней при въезде в Кремль, вообще всячески подчеркивает свое зависимое положение.

«Рассекается» пространство Русского государства. Пока существует опричнина, к ней каждый год приписываются новые города, уезды, даже монастыри. Москве Грозный противопоставляет Александровскую слободу и Вологду. Первая — это личная резиденция царя (иностранным послам твердят, что царь уехал туда для «прохладу», для отдыха), а вторая призвана быть столицей новой России. В Вологде царь строит Успенский собор (называемый также Софийским) по образцу московского, который в свою очередь через владимирский Успенский собор преемственно связан с киевской Софией.

Нечто подобное происходит и с временем: оно рассекается на старое и новое, на прошлое и будущее. Грозный окружает себя молодыми людьми, и это не мелочь его частной жизни. Характеризуя последнее опричное правительство, Таубе и Крузе отмечали, что при особе Ивана остались одни «молодые ротозеи» [Таубе, *54—55*].[1] Московские разговоры о том, что Грозный натравливал младших родичей на старших, передал Флетчер [Флетчер, *48*]. Иногда это выливалось в гротескно-трагическую форму: по сведениям Курбского, царь вынудил своего фаворита Федора Басманова зарезать отца [РИБ, т. 31, *стб. 305*]. В административной практике Иван постоянно нарушает принцип старшинства, «произвольно выбирает из большого количества размножившихся служилых родов того или

[1] Молодое окружение Грозного состояло, конечно, не только из «ротозеев»: из этого кружка вышел будущий царь Борис Федорович Годунов.

иного человека, не считаясь совершенно со службой его отца и деда и ближайших родственников» [Веселовский, 1969, *259*].

Противопоставлению старого и нового времени, «рассекаемого» поколениями, в известном смысле соответствует противопоставление своего и чужого. Как и Достоевский, мы привыкли думать, что наплыв «немцев», людей с Запада, падает на канун и эпоху реформы. Но это характерно и для правления Грозного, пусть в более скромных формах. Он дозволяет лютеранам завести в Москве церковь, опекает ее (взыскивая с митрополита за некую причиненную ей обиду), хвалит немецкие обычаи [Карамзин, *101*]. Среди опричников много иностранцев, они пользуются почетом (Иоганна Таубе русские источники именуют «князь Иван Тув»), назначаются полковыми воеводами, как бы предвосхищая наемных генералов Петра. Грозный доходит до того, что прочит в наследники Магнуса Ливонского. Это намерение царь высказывает Магнусу в присутствии иностранных послов и земской Боярской думы в июне 1570 г. Вот как передает речь Грозного очевидец, находившийся в тот день в свите Магнуса: «Любезный брат, ввиду доверия, питаемого ко мне вами и немецким народом, и преданности моей последнему (ибо сам я немецкого происхождения и саксонской крови), несмотря на то, что я имею двух сыновей, одного семнадцати и другого тринадцати лет, — ваша светлость, когда меня не станет, будет моим наследником и государем моей страны» [Щербачев, *34*]. Пусть царь кривил душой и говорил так из расчета, дабы припугнуть старшего сына и окружавших его родственников по матери, покойной Анастасии Романовой, которые составляли самую влиятельную группировку в земской Боярской думе. Но и в этом случае выступление царя в высшей степени красноречиво.

Впрочем, есть сведения, что Грозный действительно предоставлял иноземцам особые льготы. Об этом прямо пишет Г. Штаден, утверждая, что всем им, кроме евреев, дают кормовые деньги и поместья. К этому он присовокупляет: «Раньше некоторым иноземцам великий князь нередко выдавал грамоты в том, что они имеют право не

являться в суд по искам русских, хотя бы те и обвиняли их, кроме двух сроков в году: дня Рождества Христова и Петра и Павла. <...> Иноземец же имел право хоть каждый день жаловаться на русских» [Штаден, *121*]. Итак, перед коренными жителями иностранцам даны преимущества. Они почти неподсудны, и это вызывает в памяти отношения опричников и земских[1]. В связи с этим можно понять дьяка Ивана Тимофеева, который сетовал на пагубное влияние иноземных авантюристов, наводнивших Русь при Грозном и его преемниках [РИБ, т. 13, *стб. 263—264*].

Ясно, что культурный статус не удовлетворяет Грозного, поэтому он и прибегает к радикальному «рассечению». Ясно также, что его идеал, его цели иные, нежели у Петра I. Это не перестройка ради будущего и новизны, это охранительная, в буквальном смысле слова реакционная доктрина, это запоздалая попытка сохранить средневековое единство веры и культуры. Грозный не хочет, чтобы Русь «двинулась», как двинулась ренессансная Западная Европа. Для него бояре и княжата — бродильный элемент, «изменники», которых надлежит подавить либо истребить. Грозный возвышает «страдников», думая, что их брожение не коснулось, что они без обсуждения, безмолвно и усердно, за страх и за совесть будут исполнять его охранительные предначертания. Грозный опирается на чужестранцев: они наемники, они наперед согласны с тем, кто платит.

Конечно, у Грозного не было намерения навечно «раздвоить» Русь. Коль скоро замысел опричнины предусматривал ее постоянное расширение за счет земель и людей, то в перспективе страна должна была снова обрести единство, стать «единым стадом» с «единым пастырем». Но эксперимент потерпел неудачу. Опричнина вызвала всеобщую ненависть, и в 1572 г. власти запретили употреблять в устной и письменной речи самое это слово. Зато «раз-

[1] «Опричники устраивали с земскими такие штуки, чтобы получить с них деньги или добро, что и описать невозможно. И поле («Божий суд», поединок. — *А.П.*) не имело здесь силы: все бойцы со стороны земских признавались побитыми; живых, их считали как бы мертвыми» [Штаден, *86*]. Значит, опричнина и земщина — разные миры. Одна часть воспринимает другую как потустороннюю.

двоение» воплотилось в реальную административную и карательную практику. «Раздвоение» шло сверху, было личным актом, точнее, актом верхушечной группировки. При Грозном это еще не проблема страны в целом. Таковой она становится в Смуту и после Смуты, когда ее ретроспективно сформулировал Иван Тимофеев.

В сфере литературы эта проблема реализуется как соревнование поколений. Если культура производит расчет со средневековьем и переносит идеалы в будущее, если ее лозунгом становится новизна, то смена поколений воспринимается как естественный и необходимый фактор эволюции. Чрезвычайно важно, что это происходит без участия власти и помимо нее.

Предпочтение, которое Грозный в ущерб старшим оказывал младшим, — это верхушечный эксцесс, не положивший начало традиции (если, конечно, не считать краткого царствования Лжедмитрия). При первых Романовых в придворной жизни не заметно противопоставления отцов и детей. Царь Алексей, например, в молодые годы опирается не столько на сверстников (таким был Федор Ртищев, старейший царя четырьмя летами), сколько на пожилых людей. Из них самым большим влиянием пользовались протопоп Стефан Вонифатьев, государев духовник, и боярин Б. И. Морозов, государев дядька. Это влияние, по-видимому, нельзя отнести лишь на счет естественного почтения духовного сына к духовному отцу и естественной же привязанности к пестуну воспитанника, притом рано осиротевшего. Это некий «союз поколений».

На свадьбе юного Алексея Михайловича с Марией Ильиничной Милославской боярин Б. И. Морозов играл первую роль, был у жениха «во отцово место». Десять дней спустя справили еще одну свадьбу: государев дядька, вдовец и человек в летах, женился вторым браком на царицыной сестре Анне Ильиничне. Так юноша царь и его кормилец сделались свояками, как бы мужами «одного колена». О том, что проблема поколений не волновала царя, свидетельствуют и его отношения с Никоном: после Бориса Морозова царь «глядел изо рта» этого нового «собинного», личного друга, и дружбе не мешало то, что Никон был на целую четверть века старше.

Итак, в обиходную культуру идея соревнования поколений не могла прийти «с Верху» («Верхом» в XVII в. называли царские покои, которые располагались в верхнем этаже дворца). Между тем эпоха прямо-таки вопиет о конфликте отцов и детей, в частности в авторской словесности разных направлений.

Тема отцов и детей равным образом волнует традиционалистов и западников. Сочиняя в Пустозерске «О трех исповедницах слово плачевное», протопоп Аввакум вспоминал, как в 1664 или в 1665 г. Федосья Прокопьевна Морозова бранилась с Иоакимом, тогда архимандритом Чудова монастыря, а потом патриархом, которого послал к ней царь, дабы «развратить от правоверия» упрямую боярыню: «Скажите царю Алексею: почто де отец твой, царь Михайло, так веровал, яко же и мы? Аще я достойна озлоблению, — извергни тело отцово из гроба и предай его, проклявше, псом на снедь» [цит. по: Повесть о боярыне Морозовой, *212*][1]. Может быть, Морозова таких именно слов и не произносила; их буквальную достоверность нельзя ни подтвердить, ни оспорить. Это, впрочем, и не важно. Важно, что речь, которую Аввакум вложил в уста своей духовной дщери, — общее место у защитников «древлего благочестия», их идеологический топос. Свое время они переживают как время отступничества, отречения от предков, попрания отцов. Это ужасает и оскорбляет апологетов старины. Они видят в отречении преступление против пятой заповеди, высокомудрие, греховное «упование на себя».

На другом полюсе культуры, у западников всех оттенков, находим размышления о том же предмете. Достаточно напомнить, что о детях, чающих вольности, писал в 70-х гг. в «Комидии притчи о блуднем сыне» Симеон Полоцкий [цит. по: Ранняя русская драматургия II, *138—160*]. Он

[1] Для Аввакума новая культура — это «молодая» культура, а тот, кто ее принимает, «глупостию младенческою одержим. Таковый... тако глуп, яко робенок: по земле прилежай и щепу и г.... поемля, в рот себе пихает; и падая с лавки и с полатей, язвы себе от безумия приемлет. Тако любяй никониянския книги спадает с высоты разума старопечатных книг московских... яко щепу и кал пихает себе в рот, научаяся лжи и неправде... Таковый аще сед и многолетен, но младенец сый неразумия ради» [Аввакум, *164*].

вывел на сцену знакомых каждому евангельских персонажей (Лк. 15: 11—32) — заранее, однако, предупредив, что не намерен рабски следовать букве Писания:

Христову притчю действом проявити
зде умыслихом и чином вершити.
О блудном сыне речь будет наша,
аки вещ живу узрит милость ваша.
Всю на шесть частей притчю разделихом,
по всяцей оных нечто примесихом
Утехи ради, ибо все стужает,
еже едино без премен бывает.

В чем заключаются эти «премены», принципиально важные для Симеона Полоцкого, коль скоро он выступает в качестве глашатая изменений и новизны, которому «стужает», которого раздражает косность? Что Симеон «примесил» к евангельскому сюжету? Там все просто и ясно[1]: ясно, что младший сын поступил дурно, покинув отчий дом и ударившись в распутство. Ясно, что он поступил хорошо, воротившись к отцу. Блудный сын «был мертв и ожил, пропадал и нашелся». Симеон Полоцкий, естественно, сохраняет эту канву, но у него есть оригинальная мотивировка ухода, в Евангелии отсутствующая. «Сын юнейший» в «Комидии притчи» бросает родимое гнездо, потому что мечтает о славе:

Идеже восток и где запад солнца,
славен явлюся во вся мира конца.
От мене дому разширится слава,
и радость примет отчая ти глава...
Свещи под спудом не лепо стояти,
с солнцем аз хощу тещи и сияти.

[1] Имею в виду, конечно, лишь «исторический», буквальный аспект толкования притчи, то, что Симеон Полоцкий называл «первым письменным разумом». Вообще же он признавал риторический постулат, предписывающий видеть во всяком тексте четыре смысла — буквальный, аллегорический, тропологический и анагогический [см. Панченко, 1973, *177—178*]. Так, евангельская притча о блудном сыне во втором аспекте (христологически) обычно пояснялась словами апостола Павла: «А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки кровию Христовою» (Еф. 2: 13) Но читатель и зритель воспринимает произведение прежде всего в «буквальной» форме.

Заключение видит ми ся быти, —
в отчинной стране юность погубити.
Бог волю дал есть: се птицы летают,
зверие в лесах волно пребывают.
И ты мне, отче, изволь волю дати,
разумну сущу, весь мир посещати.

В «Комидии притчи» отец, собственно говоря, вполне согласен с младшим сыном (потому что с ним согласен автор). Искать славы естественно и похвально. За славу люди слагают головы, «морския волны с бедством преплавают», ведь слава — единственное, в чем живет на земле после смерти тленный человек. Симеон Полоцкий ценит славу так же высоко, как и спасение души. Слава — порука бессмертия; это важнейший признак секуляризации культуры. Но завоевать славу нужно «с умом», к ее поискам необходимо приготовиться дома. Сначала поучись, наберись ума-разума, «явись странствую удобен», а потом ступай себе с Богом.

Это не евангельский и не древнерусский идеал. Это отголосок правил поведения, характерных для европейского интеллигента эпохи барокко, это интеллигентский стереотип, воплощением которого был сам Симеон Полоцкий. Вся его жизнь — странствие учащегося, затем ученого и учащего человека. Прежде чем обосноваться в Москве, чужом для него городе, он пребывал в Полоцке, Киеве, Вильне, снова Полоцке. Такая подвижность в XVII в. вообще присуща образованным украинцам и белорусам — они все как на подбор, все легки на подъем. В погоне за славой, знаниями и хлебом насущным они свободно пересекают государственные и конфессиональные границы, проходят курс наук у православных, католиков и даже протестантов, в Речи Посполитой, в Германии, даже в Италии. Именно они, «киевские старцы», приучили московское общество к мысли о том, что поучиться в иноземной школе не зазорно и полезно, именно они подготовили исход молодых великороссов в Европу, осуществленный потом волею Петра. В разлуке с отчим домом, с родным гнездом нет ничего страшного — вот что внушает Симеон Полоцкий устами блудного сына. Правда, его ожидает фиаско, но только по собственной вине:

Хвалю имя Господне, светло прославляю,
яко свободна себе ныне созерцаю.
Бех у отца моего яко раб плененный,
во пределех домовых як в турме замкненный.
Ничто бяше свободно по воли творити:
ждах обеда, вечери, хотяй ясти, пити.
Не свободно играти, в гости не пущано,
а на красная лица зрети запрещано.
Во всяком деле указ, без того ничто же.
Ах! Колика неволя, о мой светлый Боже!
Отец яко мучитель сына си томляше,
ничесо же творити по воли даяше.
Ныне, слава Богови, от уз свободихся,
егда в чужую страну едва отмолихся.
Яко птенец из клетки на свет изпущенный,
желаю погуляти, тем быти блаженный.

Из монолога ясно, что блудный сын заслуживает не сочувствия, а иронии, может быть, и презрения. Он ищет славы лишь на словах. На деле его влечет «зрение красных лиц» и «желание погуляти» (это ранняя вариация фонвизинского недоросля). Проблема не в том, что герой покидает отчее гнездо. Рвущие с отцами дети — эпохальный симптом, и не случайно той же, что и в монологе, топикой пользуется царь Алексей Михайлович при оценке поведения сбежавшего за границу Воина Ордина-Нащокина: «Он человек молодой, хощет создания Владычня и творения руку Его видеть на сем свете, яко же и птица летает семо и овамо и, полетав довольно, паки ко гнезду своему прилетает: так и сын ваш вспомянет гнездо свое телесное, наипаче же душевное привязание от Святого Духа ко святой купели, и к вам вскоре возвратится» [Изборник, *574*].

Проблема в том, что герой не интересен, точнее, интересен как недееспособный и несостоятельный, а потому отрицательный тип. Персонажи Симеона Полоцкого — это всегда марионетки авторского замысла, строительный материал для аллегории и притчи. Недоросль из «Комидии» иллюстрирует назидательный трюизм о том, что человек должен соответствовать прокламируемым деяниям. Несоответствие исправляется учебой; «Комидия», как и пристало текстам Симеона, — апофеоз знания. Поэтому в ней нет места характеру.

Характерами занимается анонимная литература. Ее показания особенно важны как раз для XVII века, когда впервые за всю русскую историю писательская личность становится равновеликой тексту, книге. В таких условиях психологию среднего человека и сдвиги в его обиходном поведении анонимы передают адекватнее, нежели «ангажированные» художники, которых отягощают вериги групповых пристрастий. Чем же анонимы озабочены? О чем они пишут?

Все о том же — о детях, которые пренебрегают родительскими заветами. Таков купецкий сын Савва Грудцын. Таков и безымянный молодец в «Повести о Горе-Злочастии». Кульминация этого произведения — не похвальба молодца на пиру, как часто полагают, а отказ героя от невесты, т. е. отказ от рода-племени. (Горе «излукавилось», явилось молодцу во сне в облике архангела Гавриила. Это не наудачу выбранный авторитет: в Евангелии он благовествует Деве Марии о рождении Сына, а в повести, по принципу обратной симметрии, лжеархангел заставляет молодца отречься от присмотренной девицы и тем самым от детей, которым не суждено родиться.) Отречение от рода тождественно выбору индивидуальной судьбы [см. Лихачев, 1973б, *149—150*]. Как поется в песне «Добрый молодец и река Смородина», в которой много общих с повестью мотивов:

Скатилась ягодка
с сахарнова деревца,
отломилась веточка
от кудрявыя от яблони...

[Кирша Данилов, *157*], ср.: [Путилов, *226—235*]

В обеих повестях авторы-анонимы не столько осуждают своих непутевых и грешных персонажей, сколько сетуют и сожалеют о них. Это грустные повести, и неспроста: с традиционной точки зрения индивидуальная судьба есть одиночество и отщепенство.

Таков и не таков заглавный герой «Повести о Фроле Скобееве». Он тоже одиночка, отломившийся от фамильного древа. Отметим, что автор и словом не обмолвился о его родителях, хотя в древнерусском биографическом повествовании такая информация считалась обязательной. Здесь

же она была бы избыточной, так как изображаемое чадо переходной эпохи вполне самостоятельно. Нравственная автаркия одиночки — следствие того, что автора уже не тревожит главная проблема православного средневековья — спасение души героя. Не то чтобы автор восхищался Фролом, как восхищались им некоторые читатели (в одном из списков повести прибавлено: «Вот какой молодец!»). Автор наблюдает за ним и без восхищения, и без гнева — но, пожалуй, не без удивления и даже удовольствия: смотрите, как ловок, как удачлив этот новый человек. Кто он таков и отчего он с легкостью отвоевал себе место под солнцем?

Похождения Фрола Скобеева отнесены в повести к 1680 г. Это самый канун отмены местничества. Годом позже царь в торжественной обстановке предал огню списки разрядных книг. Это был символический акт: отныне и навсегда надлежало служить «без мест». Это была государственная уступка «личностному» началу и одновременно принижение начала родового, ибо «в Московской Руси место человека на лестнице служилых чинов... определялось... происхождением... и сочетанием служебной годности и служб человека с учетом его родовитости, т. е. служебного уровня его „родителей", родичей вообще, а в первую очередь его прямых предков — отца, деда и т. д. по прямой и ближайшим боковым линиям» [Веселовский, 1969, *103*]. Это законодательный отклик на проблему соревнования поколений.

Отмена местничества официально подтверждала, что генеалогически-сословные перегородки стали проницаемыми. Так был сделан первый шаг к петровской Табели о рангах. Дети независимо от величия или ничтожества отцов оказывались в силах сами пробить себе дорогу. Теперь уже невозможными были унижения, которые при царе Михаиле Федоровиче пришлось претерпеть князю Д. М. Пожарскому. Признаваемый всеми русскими людьми, «от царя до псаря», спасителем отечества, этот национальный герой то и дело проигрывал местнические споры, потому что его отец и дед «потеряли честь», служа городовыми приказчиками и губными старостами. Князь Д. М. Пожарский был хоть и боярин, хоть и рюриковой крови (из младшей линии стародубских князей), но худородный. Для нас такое сочетание выглядит как оксюморон, но в старину отличали

князей худородных от князей великородных. Как-то раз Пожарский не захотел служить «местом ниже» Бориса Салтыкова. Тот бил челом о бесчестье царю, и потомок Рюрика, спаситель России был «выдан головой» потомку нетитулованных бояр.

Разумсется, для государственного и национального здоровья полезно, когда путь наверх открыт для таланта, знаний и усердия. Но часто, слишком часто случалось, что «из грязи в князи» судьба подымала человека подлого не по одной породе, но и по натуре, подымала интригана, ловкача и плута.

Отмена местничества санкционировала русский фаворитизм, узаконила выскочек вроде Стрешневых, Милославских, Нарышкиных, а потом Скавронских, Ефимовских и Гендриковых, ничтожных родственников Екатерины I. Эти фамилии, выражаясь по-старинному, обрели счастье в кике: девицы из этих семей стали царскими женами. Одновременно на сцене появились выскочки, которые искали счастья в постели. Воплощением фаворита в литературе можно считать Фрола Скобеева. Его девиз «Буду полковник или покойник!» точно выражает и стремление любой ценой добиться успеха, и трезвое понимание того, что Фортуна ветрена и наперед никому не дано знать, как повернется ее колесо. Фрол Скобеев — фаворит в миниатюре, из девичьей постели он соорудил мостик к богатству и «постоянной» жизни. Это, конечно, постель не царицы и не царевны, а всего-навсего стольничьей дочки, но и мечты Фрола дальше «полковника» не простирались. Другие преуспели больше.

Высоко залетел современник и сверстник Фрола, последний «галант» царевны Софьи Алексеевны, курский уроженец Федор Шакловитый, который из крапивного семени вырос до второго думного чина, из простых подьячих стал окольничим и начальником Стрелецкого приказа. Впрочем, падение Шакловитого было столь же стремительным, как и возвышение. Именно Шакловитый открыл череду худородных «случайных» людей, которые расплодились при императрицах XVIII в., — череду Бирона, Разумовских, Зубовых.

Судя по трем шедеврам анонимной беллетристики, в русском обществе переходного периода происходила дис-

кредитация родового принципа. Уходила в прошлое, если можно так выразиться, родовая личность, т. е. единообразная личность, которая раз за разом воплощается в бесконечной лествице поколений. Это была самопроизвольная, доморощенная, никем не навязанная дискредитация, о чем свидетельствует беспристрастный материал помянников.

В рамках средневековой «культуры-веры» этот деловой жанр играл очень большую роль, ибо касался «устроения душ». Считалось, что заупокойные молитвы облегчают положение грешников на том свете. Считалось также, что предстательство умерших предков помогает живым потомкам. Поэтому в большом ходу были вклады в монастыри «на помин души» — вклады книгами, вещами, деньгами, вотчинами. Соответственно вкладам составлялись вечные, литийные, алтарные, подстенные помянники-синодики. На переломе от средневековья к новому времени этот жанр претерпел существенные изменения. «В поминаниях XVII в. мы видим обыкновенно только ближайших родителей, т. е. отца, мать, братьев и сестер, ближайших родственников матери, реже деда и бабки. Поминания XV в., а отчасти и первой половины XVI в. обыкновенно содержат большое количество лиц многих поколений, иногда за 200 и более лет. Это с несомненностью показывает, что сознание родовой связи в XVII в. значительно ослабло и сузилось, культ почитания отдаленных предков выходил из употребления, и это являлось отражением распада старых понятий рода» [Веселовский, 1969, *20*]. Но старое не вдруг уступает дорогу новому.

Человек, порывавший узы рода, мог оцениваться двояко: с точки зрения новаторов он был «молодцом», а с точки зрения традиционалистов — богоборцем и богоотступником, отметающим пятый член Десятословия. Видя в одиночестве отщепенство, средневековое сознание непременным его следствием считает двойничество: отказ от рода и корпорации сродни отказу от ангела-хранителя, которого тотчас замещает искуситель-бес. Поэтому в «Повести о Савве Грудцыне» тема двойничества решена как фаустовская тема, как тема продажи души дьяволу

Здесь бес, лукавый помощник героя, «в человеческом образе» представлен братом и сверстником Саввы, юношей в

русском «нарочитом одеянии», т. е. щеголем, «щепетником» 60-х гг. (в это время повесть сочинялась, хотя ее действие развертывается несколько раньше). Было бы неверно видеть в этом персонаже олицетворенную метафору, неверно думать, будто бес понадобился лишь для свидетельства о том, что юности свойственно беситься и должно перебеситься. Для средневековой культуры бес — реальная сила, и с ним заключались вполне серьезные договоры. Так было на Западе и на Востоке Европы, и Ренессанс вовсе не отменил это суеверие [см. Delumeau, *310, 317*]. Русская Церковь даже в XVIII в. «все еще знала инквизиционные процессы по делам о сношениях с сатаной. И хотя в век „просвещенного абсолютизма" такие процессы обычно уже не заканчивались сожжением виновных, наказание бывало тяжелым. Преосвященный Павел Конюскевич, митрополит Сибирский и Тобольский, яростно защищал, например, приговор, еще в 1744 г. осуждавший на пожизненное заключение двух несчастных (один из них был подростком) за заключение письменного „договора с сатаной"» [Покровский, 1979, *53*].

Н. Н. Покровский, знаток простонародного религиозного сознания, по материалам Синода восстановил типичный сценарий заключения таких договоров. Имярек писал на листе бумаги о своем согласии продать душу (подпись кровью не обязательна — разберут по почерку), обертывал бумагой камень (камень брался для тяжести) и бросал его в мельничный омут, где, как представлялось, обитает нечистая сила («в тихом омуте черти водятся»). Если так поступали в век Просвещения, то тем более так могли поступать столетием раньше. И этому есть доказательство.

Поэт и самозванец Тимофей Акундинов, скитавшийся по Европе и переходивший из Православия в католицизм, из католицизма в магометанство, опять в католицизм и, наконец, в лютеранскую веру, писал летом 1648 г. из Рима в Анкону своему фактотуму Константину Конюхову, вместе с которым бежал из Москвы: «Здоровь, сын мой, буди, и терпи и стражди, яко мой верный ближний служебник, а призывай в помощь ангела Божиа Рафаила» [Мошин, *313*]. Есть основания думать, что имя Рафаил использовано здесь в качестве эвфемизма, а на самом деле имеется в виду князь тьмы.

Предоставляем слово Мефистофелю из народной книги Шписа (Мефистофель рассказывает Фаусту о падении Люцифера): «Господин, так как государь мой Люцифер, прекрасный ангел, сотворенный Богом, был блаженным созданием, то мне известно, что таких ангелов называют иерархиями, и их три: серафимы, херувимы и престольные ангелы. Первые — князья среди ангелов, правят всем небесным воинством, вторые охраняют и оберегают людей, третьи борются и противодействуют нашим дьявольским силам и потому и прозываются могущественными и князьями среди ангелов. Также зовут их еще ангелами-чудотворцами, вестниками великих дел и ангелами-хранителями людей. Также и Люцифер был среди них одним из прекраснейших и архангелом, назывался Рафаилом. <...> Вот тебе мой краткий рассказ» [цит. по пер. в кн.: Фауст, *47*][1]. Коль скоро апокрифическое отождествление Люцифера и одного из трех названных в Ветхом Завете по имени архангелов попало в народную книгу, т. е. в «нижний этаж» литературы, — значит, оно было элементом массовой культуры и в этом качестве могло оказаться в поле зрения беглого московского замотая. Вообще же обращение самозванца к помощи нечистой силы удивления не вызывает.

Самозванец отказывался от крестного имени (Тимофей Акундинов выдавал себя за прямого потомка царя Василия Шуйского — то за его сына Семена, то, как в цитированном письме, за внука Иоанна). Тем самым он «терял» ангела-хранителя и автоматически попадал в бесовские сети. Такой отказ аннулировал крещение, в частности то место из чина крещения, в котором говорится об отречении нового христианина от дьявола. Как кажется, связь самовольной перемены имени и сатанинства предусматривалась древнерусской покаянной дисциплиной: «Аще кто клять будет или молится сотонам или имена творить человеческа, 5 лет да покается о хлебе и о воде» [Смирнов, т. 2, *127*]. Ср. у Достоевского упреки Голядкина-старшего, в которых двойник уличается в самозванстве: «А самозванством и бесстыдством, милостивый государь, в наш век не берут.

[1] В комментарии указано, что источник рассказа — «Мировая хроника» Шеделя [Фауст, *381*].

Самозванство и бесстыдство, милостивый мой государь, не к добру приводит, а до петли доводит. Гришка Отрепьев только один, сударь вы мой, взял самозванством, обманув слепой народ, да и то ненадолго» (т. 1, с. 167—168).

П. Н. Покровский выяснил также, что в русских «богоотметных рукописаниях» репертуар условий продающего душу постоянен, скуден и скромен. Нет и речи о неслыханном богатстве, власти над миром или сверхчеловеческом знании. Эти покорнейшие просьбы касаются двух предметов — благосклонности женского пола и благоволения начальства («как к началом ходити»). Первое условие играет в «Повести о Савве Грудцыне» сюжетообразующую роль (напомню, что в европейской демонологии женщина — главный «агент» сатаны) [Delumeau, *398—449*]. Что до второго, то оно замещается мотивом социального успеха. Прежде чем перейти к этому мотиву, необходима оговорка.

Мне приходилось писать, что в сюжете повести есть формальная непоследовательность [ИРЛ, *347—348*]. Савва заключил договор с дьяволом для того, чтобы утолить греховную страсть к чужой жене, которая его отвергла. Дьявол со своей стороны выполнил обязательство: «Савва же паки прииде в дом Баженов и пребываше в прежнем своем скаредном деле» [Изборник, *616*]. Но вот получается письмо, из которого видно, что отец хочет приехать за беспутным сыном. И Савва вдруг забывает о своей демонической страсти, навсегда бросая любовницу. Герой о ней больше никогда не вспомнит, а читатель ничего не узнает. Неужели Савва испугался отца и потому бежал? Разве не мог его всемогущий лукавый брат, предтеча Голядкина-младшего, как-то уладить дело? Но бес сам понуждает Савву к бегству: «Доколе зде во едином малом граде жити будем? Идем убо во иныя грады и погуляем». «Добре, брате, глаголеши», — соглашается с ним Савва [Изборник, *617*].

Из этого ясно, что непоследовательность в сюжете — мнимая, что герой продал душу не только за плотскую любовь, но и за то, чтобы «погулять», посмотреть мир, насладиться жизнью. Оба мотива связаны посредством барочной идеи Varietas, идеи о пестроте, разнообразии, изменчивости жизни, каковые и соблазняют молодого человека. В чем тут дело, лапидарно разъяснил Франсиско Кеведо: «Мир, пре-

красно понимающий, чем можно польстить нашему желанию, предстает перед нами изменчивым и многоликим, ибо новизна и разнообразие суть те черты, кои более всего нас привлекают» [Кеведо, *320*]. В русском обиходе имела обращение сходная идея, и неспроста дьякон Федор, имитируя композицию акафиста, ввел в свое исполненное эсхатологического трагизма сочинение «О познании антихристовой прелести» рефрен «О прелесте! Понеже еси пестра...» [Материалы для истории раскола, 1881, т. 6, *79—89*].

Прозвучавший десятки раз, этот рефрен заставляет задуматься о философском смысле «пестроты». В понимании дьякона Федора это двуличие никонианского сонмища, ибо каждый рефрен комментируется с помощью оппозиций. В церквах поминают мучеников, а веру их хулят; почитают иконы, а старые образы заменяют «неподобными» живописными досками; строят новые храмы, но это лишь голые стены, ибо дух Церкви, законы Церкви «разоряются». «Пестрота» — это нарушение единства, переход к разложению и раздвоению, в соответствии с пословицей «Говорит красно́, а поглядишь — пестро» (т. е. говорун не прям, лукав, двуязычен) [Даль, III, *104*].

Сообразуясь с пифагорейством и неопифагорейством (хотя бы по «Institutio arithmetica» Северина Боэция), «пестроту» можно определить как двоицу, противостоящую единице, дискретному элементу Божественного разума. «Единица — основа чисел. Подобно точке, которая, не будучи сама линией, порождает все линии, сама не являясь числом, образует все числа. Господствуя над числами, она владычествует и над миром, делая его единым. Ближайшим порождением единицы (монады) служит двоица (диада). Единица обладает определенностью и устойчивостью, двоица неопределенна и неустойчива. Поэтому единство — начало бытия и жизни, раздвоение — начало распада и смерти» [Майоров, *381*]. В связи с этим понятно, почему Николай Спафарий, современник и автора «Повести о Савве Грудцыне», и дьякона Федора, сконструировал в своей «Арифмологии» двадцать четыре «творящих брань» оппозиции и почему он потерпел неудачу в изобретении благочестивых двоиц [Николай Спафарий, *87—108*]. Соответственно в «Арифмологии» возвеличено Единое:

«1. Един есть Бог. 2. Един есть Христос. 3. Единая вера. 4. Едино крещение. 5. Едино Царство Небесное. 6. Единая Церковь Христова соборная и апостольская Православная. 7. Един путь ко животу Христос».

Итак, на всем пространстве текста Савва Грудцын «един в раздвоении» — и в блудной страсти, и в блужданиях гулящего человека. Однако проблемы автора и героя с помощью Varietas и пифагорейского комментария полностью разрешить нельзя. Препятствие — «царская тема», осторожные, но настойчивые намеки на то, что Савва, может быть, добьется самых высоких почестей и даже породнится с царем. Высказывалось резонное предположение, что это рудимент волшебной сказки, которая всегда предусматривает счастливый финал, женитьбу на царской дочери и последующее воцарение.

Пусть так, но какова идеологическая подоплека этого сюжетного заимствования? Если двойник помогает подопечному подыматься по лестнице социального успеха — значит, двойничество связано не только с бунтом против родовых устоев и конфессиональных авторитетов. Двойничество есть также тема социальная.

Лукавый брат, следуя канону русского «богоотметного рукописания», озабочен отношениями Саввы с властями. Лукавый брат делает его независимым от отца; взамен устанавливается зависимость от царя-батюшки. Точно так же Голядкин-младший искушает Голядкина-старшего: «...Принимаю благодетельное начальство *за отца*. <...> Юридическое и патриархальное отношение к начальству и что правительство само добивается за отца. <...> Тут анатомия всех русских отношений к начальству. Взаимные мечты обоих Голядкиных под предводительством младшего... как потом Голядкин женится на генеральской дочери. <...> Юридически начальство только по законам поступает, это только грубая подчиненность и послушание начальству. Но если за отца, тут семейственность, тут подчинение всего себя и всех домашних своих. <...> Начало детских отношений к отцу» (т. 1, с. 432). Достоевский замещает генералом монарха, что ясно из фраз: «Младший романтизирует и завлекает в романтизм старшего. *Доходит чуть ли не до маниловских генералов* (курсив мой. — *А. П.*)».

В социальном плане двойничество развивается от амбиций и надежд к полному краху. И Савва, и молодец из «Горя-Злочастия», и Голядкин — не баловни судьбы, а ее жертвы. Правда, персонажи XVII в. избавляются от двойников, но ценой ухода в монастырь. В эпоху секуляризации отношение к жизни за монастырскими стенами уже не то, что в «светлой Руси» средних веков. Один из симптомов новых веяний — необязательность предсмертного пострига для царей из дома Романовых, в отличие от их предшественников из дома Калиты. О настроениях эпохи можно судить по стихотворению «О глаголании от людей, како в монастыре монахи живут», написанному Карионом Истоминым, который сам носил клобук:

Мнози глаголют, что монаси дею̀т,
где в монастыре дела не имею̀т.
Бутто так сидят, ничего не знают,
како ли Богу честь, поклон взношают.
Надобно кому себе искусити
и в монастыре хоть время пожити.
Узнает, как кто в кельи пребывает,
како помыслы, страсти отвергает...

[Русская силлабическая поэзия, *213–214*]

Молва считает иночествующих лиц бездельниками; самих монахов жизнь в келье тоже не радует (ср. известную сатиру Симеона Полоцкого «Монах»). Налицо упадок и девальвация иночества, позволившие Петру I нанести ему решительный удар. Савва и молодец затворяются в обителях в буквальном смысле слова «с горя»:

А Горе у святых ворот остается,
к молотцу впредь не привяжетца!

[Изборник, *608*]

Тех людей кануна реформ, которые выбрали путь «как любо им есть», не прельщают обеспеченные монастырские хлеба. Равным образом, героя «Двойника» ужасает «казенный квартир, с дровами, с лихтами и с прислугой» (т. 1, с. 229). Это сумасшедший дом и одновременно пекло. Тема пекла отчетливо обозначена в последних главах «Двойника» (в частности, гоголевской фамилией «Бассаврюковы»).

Доктор медицины Крестьян Иванович Рутеншпиц, насильно увлекающий Голядкина «на казенный квартир», преобразуется в наказующего (Рутеншпиц-шпицрутен) беса: «Вдруг он (Голядкин. — *А. П.*) обмер: два огненные глаза смотрели на него в темноте, и зловещею, адскою радостию блестели эти два глаза» (там же).

Отщепенец, наделенный непомерными амбициями и попавший в ситуацию двойничества, зря рассчитывает на удачу. Его печальный конец неотвратим. Двойник — поистине ложный помощник, соблазнитель, которому доверяются лишь простаки («Оле безумия юноши онаго!.. Оле безумие отрока!») [Изборник, *614—615*]. Савве он явился щеголем, но это наваждение. Двойник — это неизбывное Горе-Злочастие, самым видом своим сулящее беду и нищету:

Босо-наго, нет на Горе ни ниточки,
еще лычком Горе подпоясано.

[Изборник, *605*]

Д. С. Лихачев отметил, что «Повесть о Горе-Злочастии», казалось бы, «соткана из типичных для XVII в. смеховых тем и построена на смеховых приемах» [Лихачев, Панченко, 1976, *68*]. Но это трагическое произведение: его «„смеховые знаки“ настолько близки к действительности, что они уже не несут смеховых функций». Это обусловлено тем, что «голод и нагота стали в XVII в. реальностью для толп обездоленных». Установление связи между повестью и смеховой литературой крайне важно. Для последней типична одна из речей Горя-Злочастия:

Али тебе, молодец, неведома
нагота и босота безмерная,
легота-безпроторица великая?
На себя что купить — то проторится,
а ты, удал молодец, и так живешь!
Да не бьют, не мучат нагих-босых,
и из раю нагих-босых не выгонят,
а с тово свету сюды не вытепут,
да никто к нему не привяжется, —
а нагому-босому шумить розбой!

[Изборник, *604*]

Это разудалая философия и нравственная бесшабашность озорников из «кромешного мира», для которых корчма — дом родной, а вино — единственная радость. Вместе с ним, пропившись до «гуньки кабацкой», топит горе в вине молодец из повести, хотя в шумной толпе кабацких ярыжек он выглядит белой вороной, случайным гостем. Он чужак и потому, что «кромешный мир» не боится двойников, как ничего вообще не боится. Но авторы смеховых произведений, конечно, знают о двойничестве и не оставляют его без внимания. Этой проблеме посвящена «Повесть о Фоме и Ереме» — одна из самых мудрых повестей предпетровского времени[1].

Эта небылица о двух братьях-неудачниках пользовалась громадным успехом, перешла в лубок, в сказочный и песенный фольклор [см. Богатырев, *401—421*], небылица цитируется по этой работе). При естественной вариативности письменных и устных текстов ядро небылицы сохраняется. Неприкосновенной и стабильной остается ее философия. Она негативна, как и следовало ожидать от смехового памятника. Небылица пародирует основу основ средневекового искусства — контраст.

Противопоставляя добро и зло, праведника и грешника, нравственную заслугу и порок, официальная доктрина тем самым внушала человеку мысль о возможности выбора. В соответствии с постулатом «свободы воли» у каждого есть надежда на лучшее. Человеку дано идти либо «широким путем» греха, либо «тесным путем» добродетели. Смеховая оппозиция объявляет возможность выбора фикцией.

«В некоем месте жили-были два брата Фома да Ерема, за един человек, лицем они единаки, а приметами разны». «Разность» героев «выявляется художественным приемом, а именно распределением ударений слов, сочетаемых с именами Ерема и Фома. Прежде всего сами имена... акцентологически различны: окситону Фома противопоставлен парокситон Ерема. Далее во многих парных предложениях с именем Фома сочетается дальнейший окситон,

[1] О том, что повесть, а затем «Горе-Злочастие» положили начало традиции, приведшей к «Носу», «Двойнику» и «Петербургу» Андрея Белого, писал Д. С. Лихачев [Лихачев, Панченко, 1976, *52*].

а с именем Ерема — парокситон и, в единичных случаях, пропарокситон» [Богатырев, *408—409*].

Ере́ма купил ло́шадь, а Фома́ жеребца́.
Ере́ма сел в ло́дку, Фома́ в челно́к.
Ере́ма в це́рковь, а Фома́ в олта́рь.
Ере́му в ше́ю, Фому́ в толчки́.
Ере́му дуби́ной, Фому́ рычагом.
Вот Ере́ма ел мяки́ну, Фома́-то колосо́к.
Вот Ере́му-то по ры́лу, а Фому́ по ноздря́м.
Ере́ма в во́ду, Фома́ на дно́.
Вот Ере́му схорони́ли, а Фому́ погребли́.

Как видим, это лишь формальная разность; это псевдоконтраст, насмешка над антитезой. В небылице постоянно используется противительный союз «а», но связывает он не антонимы, а синонимы. Вот портреты братьев: «Ерема был крив, а Фома с бельмом, Ерема был плешив, а Фома шелудив». Вот братья идут к обедне: «Ерема запел, а Фома завопил». Вот пономарь гонит их из церкви: «Ерема ушел, а Фома убежал». Лихо братьям жить на белом свете, ни в чем нет им удачи. Чтобы читатель не заблуждался насчет подлинного смысла этих мнимых противопоставлений, автор повести завершил текст словами: «Лицем оба равны».

Значит, у людей низших сословий нет выбора и нет надежды на лучшее. Они не признают двойничества, пародируют его. Им чужда и смешна коллизия ангела-хранителя и лукавого беса, ложного помощника. В их глазах мир раздвоен не по вертикали, а по горизонтали, на «верхи» и «низы». Низы ощущают себя покинутыми и мстят верхам тем, что осмеивают их проблемы.

Глава четвертая
КУЛЬТУРА КАК СОСТЯЗАНИЕ

Средневековая Русь знала и принцип диспута (существовал даже особый жанр «прения»), и реальные, очные и заочные, устные и письменные учено-философские споры. Можно сказать, что с диспута началась христианизация Руси: средневековые книжники нимало не сомневались в том, что описанное «Повестью временных лет» «испытание вер» перед лицом князя Владимира действительно имело место. В XVII в. ученые прения стали непременным элементом культуры.

При царе Михаиле, когда царевну Ирину хотели выдать за датского королевича Вольдемара, справщик и поэт Иван Наседка вел диспуты с пастором Фельгабером. В 1627 г. состоялось «прение» московских книжников с Лаврентием Зизанием, вследствие чего был запрещен составленный последним Катехизис [см. Прение, *80—100*]. Симеон Полоцкий в 1666 г. состязался с заключенным Аввакумом: «И августа в 22 и в 24 день Артемон (А. С. Матвеев. — *А. П.*) был от царя с философом с Симеоном чернцом, и зело было стязание много: разошлись, яко пьяни, не могли и поесть после крику» [Аввакум, *331*]. Еще при Питириме (т. е. между 7 июля 1672 г. и 19 апреля 1673 г.) Симеон Полоцкий публично спорил с Епифанием Славинецким в патриаршей Крестовой палате [Остен, *71*; Ротар, *390—395*]. В 1685 г. поэт и философ-люллианец Ян-Андрей Белобоцкий вызвал на диспут братьев Лихудов, чтобы дезавуировать их как возможных руководителей новоучреждаемой

Славяно-греко-латинской академии. Судя по составу присутствующих, это было большое событие: за ходом спора следили И. А. Мусин-Пушкин, племянник патриарха Иоакима, будущий граф и начальник Монастырского приказа, а также Апраксины, братья царицы Марфы Матвеевны, юной вдовы царя Федора Алексеевича [см. Горфункель, 1962а, *201*]. Самым известным и трагическим по своим последствиям было знаменитое «прение о вере» в Грановитой палате, где Никита Добрынин-Пустосвят пытался посрамить Иоакима и царевну Софью. Это произошло 5 июля 1682 г., а через шесть дней диспутант сложил голову на Лобном месте.

Как толковать это учащение диспутов — как только количественное приращение или же как качественную перемену? Очевидно, речь должна идти о некоем новом качестве. Дело в том, что в XVII в. обсуждается самая идея спора. Одни его страшатся, другие, напротив, всячески превозносят. Первая точка зрения выражена в известном рассуждении «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии и стихотворному художеству, и оттуду познавати Божественная Писания, или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум Святых Писаний познавати?» (автором, видимо, был Евфимий Чудовский). Здесь высказаны открытые опасения по поводу логики и диспутов, причем обе темы соотносятся с «лукавыми иезуитами» (они в 80-х гг. на несколько лет получили право пребывания в России). «Егда услышат латинское учение в Москве наченшеся, врази истинны... лукавии иезуиты подъидут и неудобопознаваемыя своя силлогисмы, или аргументы душетлительныя начнут злохитростно всевати, тогда что будет? <...> Любопрения (свободные диспуты. — *А. П.*), потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страждет или уже и пострада Малая Россия» [цит. по: Миркович, *17*].

Апология спора содержится в любопытном документе, которому издатель дал заглавие «Беседа Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого, Паисия Лигарида с Николаем Спафарием в Москве в 1671 г.» [Голубев, 1971, *294—301*]. Дело происходило в некоем «доме беседы», где трапезовали первые три из поименованных лиц. На трапезу

был приглашен и Николай Спафарий. В Москве он был человеком новым (Спафарий приехал 3 июня 1671 г.); его надлежало испытать. В доме было жарко натоплено, и гость снял верхнее платье со словами «Движение творит теплоту». Симеон Полоцкий тотчас начал диспут: «„Не во всех", — рече. Николай рече: „Се древо и железо движением не точию согревается, но и огнь изводят". Симеон рече: „Не самым движением, но сопритрением единого к другому. Сия же суть от четырех стихий. Того ради имут огнь в себе". Николай рече: „Вскую железо хладно, аще имать огнь в себе?" Симеон рече, отвеща: „Яко в нем стихия хладная преобладает". И приложи Симеон вопросити Николая: „Рцы ми, како огнь в железе содержится?" Отвеща Николай: „Самым делом". Рече Симсон: „Аще самым делом огнь в железе содержится, то пож сей, лежащий на убрусе, сожжет и". На се неведе Николай, что ответовати. Исправи же его Епифаний, глаголя: „Не делом огнь есть в железе, ни, но множеством или силою, яко может притрением или ударением из него известися огнь". И престаша о сем беседовати».

Дальше три присяжных схоласта продолжали «истязать» пришельца по множеству вопросов — о Троице, о чинах небесных сил, о том, каким образом ангелы, «безплотни суще», разговаривают между собою. Спафарий то и дело попадал впросак. Паисий Лигарид пожалел его и сказал: «Нечаянное се состязание», на что последовала реплика Симеона Полоцкого: «Яко нечаянное, того ради приятншее». «Истязаемый» попытался отшутиться: «Убо смерть нечаянная приятншая? Глаголем о нечаянных радостных, а не печальных».

Реплика главы «латинствующих» чрезвычайно знаменательна. По его мнению (а это мнение близкого к царю человека, учителя его детей), диспут не только допустим, не только нормален, но и желателен. Иначе говоря, Симеон Полоцкий — за состязательную культуру, хотя он и далек от того, чтобы признать за оппонентом равноправие. Состязание — это игра «острых разумом», искушенных в науках интеллектуалов, это их быт, их обязанность. Когда Симеон Полоцкий составлял «привилегию», т. е. устав предполагаемой Академии (в 1682 г. его отредактировал

Сильвестр Медведев), то в этом документе была зафиксирована исключительная монополия Академии на «толкования церковным преданиям» и «наукотворные состязания» [ДРВ, *414—415*].

Как бы то ни было, идея спора реформировала и реальные споры. Она породила русское меценатство. Один из первых меценатов, Федор Ртищев, не только кормил и поил Епифания Славинецкого и других киевлян, для которых выстроил Андреевский монастырь на Воробьевых горах. Федор Ртищев содержал «дом беседы», где «старался удержать староверов и никониан в области богословской мысли, книжного спора, не допуская их до церковного раздора, устраивал в своем доме прения» [Ключевский, т. 3, *331*]. Атмосфера этого дома, по-видимому, сказалась и в поведении Ртищева-отца: посещая в заточении своих племянниц — боярыню Морозову и княгиню Урусову, он, «у окна стоя, с умилением глаголаше: „Удивляет мене ваше страдание, едино же смущает мя — не вем, аще за истину терпите?“» [Повесть о боярыне Морозовой, *141*]. Здесь есть элемент сомнения, хотя М. А. Ртищев безропотно принял никонианские «новины».

Только в условиях состязательной культуры могла появиться фигура писателя-одиночки, каким был анонимный автор «Краесогласных пятерострочий» — отклика на падение правительства царевны Софьи [текст см. в кн.: Панченко, 1975, *87—94*]. Потрясенный этим падением, стоящий вне партий, поэт одинаково далек и от злорадного торжества, и от отчаяния. Переворот 1689 г. дает ему повод для рефлексии: перемена обстоятельств не означает перемены нравов, кровь пролилась напрасно (в том числе кровь его собрата по перу Сильвестра Медведева), и это его глубоко печалит. Он пишет, что людям, взявшим в свои руки государственные дела, столь же недоступно совершенство, как и униженным их соперникам. Очень важно, что поэт не довольствуется указанием на извечную порочность имущих власть. Ответственность за «окаянство мира» он возлагает и на людей, не стоящих на ступенях трона, в том числе на самого себя (по некоторым намекам можно заключить, что автор — человек почтенных лет, занимающий какой-то пост в московской администрации).

Совершенно лишенный ханжества, он пренебрежительно высказывается о внешней обрядности, считая пост и воздержание лишь показной добродетелью:

Постна есмь жития,
Хмелна, а богата,
Зле правим.

Не пием пития
Судом виновата

Лучше бы нам пити,
Не пост бы хранити,
В прящихся.

Да прав суд судити,
Но обиды мстити

Даров не приемлем,
Бисер, ризы златы,
Чюдно есть!

А откуду вземлем
И строим полаты?

Разве нам излише
Бог вся посылает,
Никто же.

Невидимо свыше
Богатеем — знает

Аще же не тако,
Яко притворствуем
Пред миром.

То знатно есть всяко,
И лицемерствуем

Только в условиях состязательной культуры мог возникнуть такой жанр, как эпиграмма. Когда в октябре 1681 г. на книжном рынке появился сборник проповедей Симеона Полоцкого «Обед душевный», кто-то откликнулся на него такой эпиграммой:

Новосоставленная книга сия «Обед»
подвлагает снедь, полну душетлительных бед.

[Цит. по: Шляпкин, *139*]

Ни для кого эпиграмма не имела никаких последствий, как не имели последствий стихотворные жалобы Симеона на «Зоила», т. е. Евфимия Чудовского, или прозаические пасквили последнего на Симеона. Правда, после переворота 1689 г. патриарху Иоакиму и тому же Евфимию удалось совершить и культурный, сугубо реакционный переворот. Сильвестр Медведев был казнен. Его сочинения, как и сочинения его учителя, подверглись официальному запрещению. Но это была запоздалая и обреченная на неудачу попытка, потому что состязательность вошла в плоть культуры «бунташного века».

Состязаются и авторы, и культурные аксиомы. Искусство становится проблемой, которая затрагивает прежде всего такие важнейшие понятия, как произведение и автор, как книга и писатель.

Книга. В Древней Руси была своя классификация и своя иерархия книг. На первом месте находились «душеполезные» книги — Писание, затем Предание (произведения отцов и учителей Церкви, постановления Семи Вселенских соборов), сочинения русских авторов, причисленных к лику святых, и т. д. Даже если не брать в расчет гибель книг от войн, пожаров и т. п., все-таки книжное наследие Древней Руси поражает своей огромностью. Это действительно колоссальное наследие.

Размышляя о нем, мы наталкиваемся на следующий парадокс: книг много, а больших личных библиотек мало. Состоящая из сотен и тысяч томов библиотека — это явление русского барокко. Такие собрания, равные по количеству вековым книгохранилищам крупнейших русских монастырей, были у Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Стефана Яворского и других «новых учителей». Библиофильство — непременная их черта. По европоцентристскому разумению разгадка парадокса напрашивается сама собою: покуда старозаветная Русь «шествовала во тме», там было мало грамотных, мало читателей. Кто и для какой надобности собирал бы большие библиотеки? Они закономерно появились вместе с барочными полигисторами, «новыми учителями» новой России. Но это банальное объяснение не выдерживает критики.

У нас есть достоверные и достаточные статистические данные о грамотности мужского населения Москвы в середине XVII в. [см. Соболевский, *5—12*; Очерки истории, *555 и след.*]. Когда составлялись переписные книги, хозяин каждого двора в них расписывался, за неграмотного «прилагал руку» сосед. Оказывается, белое духовенство было почти поголовно грамотным, черное духовенство — на три четверти. Среди купечества насчитывалось от 75 до 96 грамотных на сто душ мужеского пола. В дворянском сословии картина примерно та же, что и в монашеском. Что касается посадских мужиков, то здесь грамотных было от 23 до 52 процентов. То, что мы знаем о просветитель-

ской деятельности Московского печатного двора, поясняет и подтверждает эту картину. Так, во второй половине XVII в. эта единственная на Руси типография издала 300 тысяч букварей и 150 тысяч учительных Псалтырей и Часословов, причем буквари продавались по копейке за штуку. В Петровскую эпоху, когда европеизация достигла апогея, грамотность массы русского населения, напротив, понизилась: силы нации были отвлечены на флот, регулярную армию, постройку новой столицы и т. д. Таким образом, эволюционистское толкование неприемлемо. Отгадку нужно искать в сфере обиходной культуры. Обратимся к Аввакуму, самому яркому защитнику и выразителю идеалов старины.

Его Житие завершается несколькими самостоятельными в сюжетном плане рассказами, которые по функции подобны традиционным агиографическим «чудесам». В первом из этих рассказов Аввакум вспоминает, что некогда Стефан Вонифатьев, царский духовник, один из самых почтенных «боголюбцев», благословил Аввакума иконой и книгой. Это был сборник поучений Ефрема Сирина, выдержавший в середине XVII в. четыре издания. Поучения полны эсхатологических ожиданий, отчего они и пришлись по сердцу русским традиционалистам. Главная тема сборника — необходимость для каждого христианина быть готовым к Страшному суду, необходимость молитвы, поста и покаяния.

Эту душеполезную книгу Аввакум променял на лошадь, и Бог наказал его семью. «Лошедь ту по ночам и в день стали беси мучить, — всегда мокра, заезжена, и еле жива стала» [Аввакум, *110*]. Бесы терзали и Евфимия, брата Аввакума, который «лошедь сию поил и кормил и гораздо об ней прилежал, презирая правило многажды» (т. е. пренебрегая обязанностями христианина). Евфимий рассказал брату о своем «видении»: бесы его «водили и били, а сами говорят: „Нам де ты отдан за то, что брат твой Аввакум на лошедь променял книгу“». Пришлось Аввакуму взять книгу обратно, а за лошадь уплатить деньгами.

Если, так сказать, стереть с этого эпизода религиозную патину, то станет ясно, что древнерусский человек состоял

с книгой в особых отношениях. Книга — не вещь, это своего рода неотчуждаемое имущество (конечно, в идеале, потому что в житейской практике книги продавались и покупались). Не столько человек владеет книгой, сколько книга владеет человеком, «врачует» его (Аввакум ведь прямо написал, что Стефан Вонифатьев наделил его книгой, дабы «себя пользовать, прочитая, и люди»). Книга подобна иконе; это духовный авторитет и духовный руководитель.

В связи с этим любопытно разобрать одну из инвектив Димитрия Ростовского. Обличая старообрядцев, он пишет, что они «в веществе зримом и осязаемом Божества ищут, и в веществах зримых и осязаемых веру свою полагают. Старая икона — то их вера. Осмоконечный крест — то их вера. Седмь просфор в литургисании — то их вера. Сложение перстов по их нраву — то их вера. О пребезумнии, слепии, заблуждшии, черняе сажи умом вашим потемнении!.. Еда ли встхость книжная есть Бог?» [Димитрий Ростовский, *л. 5 — 5 об.*]. Эта инвектива могла возникнуть только в том случае, если автор ее сам относился к книге как к вещи и считал, что «обожение» ее — идолопоклонство. Димитрий Ростовский, барочный полонофил, не мог понять традиционалистов.

Для них чтение книги — не акт, но процесс. Лекарство надлежит употреблять многократно, иначе не выздороветь телесно. Так и книгу нужно читать постоянно раз за разом, чтобы сохранить духовное здоровье (недаром слово «чту» означает и «читаю», и «почитаю»). Так рекомендовали «боголюбцы». Иван Неронов писал Стефану Вонифатьеву из Вологды 13 июля 1654 г.: «Преподобнаго отца Феодора Исповедника, игумена Студийского, Житие к тебе послах, моля, *да часто почитаеши его* (здесь и ниже курсив мой. — *А. П.*) пред благочестивым царем, чтоб ему, государю, вестно было» [цит. по: Каптерев, т. 1, *16*]. Так поступали и духовные чада «боголюбцев».

Заботясь в тюрьме о своих осиротевших дочерях (князь Петр Урусов задумал жениться от живой жены), Евдокия Урусова назвала им четыре «душеполезных» книги: «Да еще молю у вас, светы мои, *чтите вы слово Божие почасту.* <...> Чтите Кирилу Еросалимского, и Ефрема, и Поколип-

сис, и а Вере Книгу; тут познаете сами все» [Высоцкий, *29*]. Все это — мрачные и настольные для традиционалистов книги: Апокалипсис, тот же Ефрем Сирин, «Кириллова книга» (1644) и «Книга о вере» (1648). В письмах Е. Урусовой чтение приравнивается к богоугодным делам, например к раздаче милостыни. Читать «почасту» не равнозначно зубрежке. Это не интеллектуальный акт. Это нравственная обязанность и одновременно нравственная заслуга.

Книга — духовный руководитель и вместилище вечных идей. Само собой разумеется, что вечные идеи не могут заполнять сотни и тысячи томов, ибо вечных идей немного. Следовательно, нужно не вообще читать книги и читать не всякие книги, а «пользовать себя» строго определенным кругом избранных текстов.

Эта мысль считалась одной из фундаментальных в средневековой обиходной культуре, и недаром с нее начинался «Измарагд» — сборник, который с XIV в. считался своего рода «книгой жизни». «Составитель его поместил в начале книги группу „слов" о „чтении божественнем", о том, как следует „не ленитися книг чести", „како подобает слушати книг", как „оставль дело, итти к церкви на послушание божественных словес". <...> Подписанные иногда именами Иоанна Златоуста, Григория папы Римского, Василия Великого, святого Ефрема, иногда анонимные, эти поучения развивают подробнее мысли „некоего калугера" (имеется в виду «слово», предпосланное Изборнику 1076 г. — *Л. П.*), утверждая также, что следует „не токмо написанная чести, но и творити я̀"» [Адрианова-Перетц, 1974, *7*]. Там сказано: «Воды бо часто капля каплющия и камень удолит, тако и книги, чтомы часто, наведут на истинный путь» [Измарагд, *л. 2 об. (второй пагинации)*][1].

Среди этих поучений есть «слово» под названием «О чтущих многая книги», надписанное именем константинопольского патриарха Геннадия. «О человече, что требуеши, многих ища книг?.. И си едины доволны ти на спасение, аще почитая твориши, еже в них глаголет. <...> Но

[1] В начальной части это издание совпадает с каноническими Измарагдами.

овогда сия теши книги... иногда же инех желаеши, толико мудрости научаешися... но не твориши добрых дел. Пред человеки мудрееши, а пред Богом в ненависти еси. <...> Кая таковому польза, аще и много имат разума и многи чтет книги?» [Измарагд, *л. 11 — 11 об. (второй пагинации)*].

Читающий книги, согласно наставлениям Измарагда, «обновляется, и просвещается, и спасается», становится причастным вечной истине. Его обязанность — делиться с другими, потому что человек не вправе претендовать на владение истиной. Истина — не частная собственность. Об этом идет речь в «Слове святаго Ивана Златаустаго о не дающих книг чести и преписати». Если ты богат и мудр, если у тебя есть книги, не хорони их от братьев, не собирай у себя в клети «на изъядание червем и плесни». «Аще ли ся еси дочел в которых книгах, еже хранити от братии своея, то поистинне достойни суть плесни, и червем, и огню на сожжение» [Измарагд, *л. 4 об. (второй пагинации)*].

Эти аксиомы делают понятными некоторые факты из литературного быта XVII в. — такой, например, как приобретение крестьянами книг вскладчину. А. И. Копанев показал, что книги покупались «коллективно на волостные деньги и были, следовательно, коллективной собственностью волостных крестьян» [Леонид, *395*]. Они хранились в приходской церкви, которая «была не только религиозным центром волости, но и центром политическим: здесь в трапезе при церкви собирались волостные сходы, хранился архив волости, находилась касса, здесь совершались многообразные акты и т. д. В трапезной заседали выборные должностные лица: земские дьячки, земские судьи, сотские. Словом, светская пристройка к церкви, иногда в 2—3 раза превосходившая по размерам церковное помещение, была оживленнейшим местом волости» [Леонид, *398—399*]. Это был прообраз публичных библиотек. Хотя книги запрещалось выносить из приходского храма, но они выносились, зачитывались и т. д.

Становится понятным и такой факт, как скромные количественно личные библиотеки. Когда низверженный патриарх Никон ехал в ссылку в Ферапонтов монастырь,

ему было позволено брать с собою все, что угодно. И он повез в северную обитель множество всяких вещей и припасов: шесть поваренных котлов, противни и сковороды, ендовы, братины и солонки, плотницкий и кузнечный набор, пищаль, бердыш и пару пистолей, шубы и кафтаны собольи, песцовые и тафтяные, бочки с пивом ячным и белым, с вином церковным, с медом малиновым, с ренским и романеею, неводы и верши, лодки и паруса, лошадей, коров и коз, — и даже подзорную («смотрительную») трубу [Дело о Никоне, *386—404*] (расписка от 9 июня 1676 г. в приеме в казну Кириллова монастыря имущества «монаха Никона»; о книгах — на с. 387—388). Что до книг, то их всего около четырех десятков (считая по названиям), и это в подавляющем большинстве книги, входящие в церковный круг, без которых нельзя служить в церкви.

Становится понятным и особое предпочтение, которое образованнейшие из «боголюбцев» отдавали *одной книге*. Иван Неронов всегда имел при себе «Маргарит» Иоанна Златоуста; выбранные места из «Маргарита» он читал народу в храмах, на площадях и на улицах. Один из поэтов «приказной школы» так прославлял Михаила Рогова, известного справщика Печатного двора и протопопа собора Черниговских чудотворцев, врага Никона в эпоху церковной реформы:

> Еще же твое честное любомудрие похваляю к сим,
> любиши бо от души книгу,
> юже списа премудрый грек Максим.
>
> [Цит. по: Панченко, 1973, *46*]

Итак, по средневековым понятиям, человек и книга составляли некое двуединство. При этом книга стояла выше, нежели человек.

Какую же культурную ценность противопоставили этой древнерусской аксиоматике «новые учители»? Слова, которые отмыкают двери барочного полигисторства, — это слова «наука» и «премудрость». Манифест этого литературного товарищества — вирши Сильвестра Медведева «Вручение... царевне... Софии Алексиевне Привилия на Академию». Этому произведению в качестве эпиграфов предпослан десяток цитат из Книги премудростей Соломона [Русская

силлабическая поэзия, *191*]. Среди них фраза «Взыщите премудрости, да живи будете» (Прем. 9: 6). Показательно, что Аввакум посвятил этой фразе особую статью в своей «Книге толкований»: «Кую премудрость, глаголет, взыщите? Ту ли, ея же любит Павел митрополит (Павел, с 22 августа 1664 г. митрополит Сарский и Подонский, знаток латыни и польского. — *Л. П.*) и прочии ево товарищи, зодийщики? Со мною он, Павел безумной, стязаяся, глаголющи: ведено де... научатися премудрости алманашной и звездочетию, писано де: взыщите премудрость, да поживете. Не знает Писания, дурак, ни малехонко!.. Писание глаголет: взыщите премудрость, да поживете, и исправите в ведении разум, еже есть Божия премудрость, — любы, милость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание, вся сия исправляти в ведении и разуме духовнем, и не примешивати блудень и похотей внешних к духовному жительству» [РИБ, т. 39, *стб. 492*].

Трудно выразиться яснее. Для традиционалиста Аввакума «премудрость» — это нравственное совершенство, а для его оппонентов — некий интеллектуальный феномен, «наука», знание как таковое. Интеллект ненасытен, он требует все новой и новой пищи. Для Аввакума книга — духовный наставник, а для новаторов — ученый собеседник. Чем меньше человек прочитал книг, тем меньше он знает и тем ниже ценится в среде интеллектуалов. Его кругозор прямым образом зависит от его библиотеки. Чем она больше, тем он почтеннее.

Стефан Яворский, замечательный библиофил, в ожидании смертного часа написал по-латыни блистательную элегию к своей библиотеке, попрощался со своими любимыми книгами. Вот как звучит это прощание в силлабическом переводе XVIII в.:

Книги, мною многажды носимы, грядите,
свет очию моею, от мене идите!
Идите благочастно, иных насыщайте,
сот ваш уже прочиим ныне искапайте!
Увы мне, око мое от вас устранено,
ниже вами может быть к тому насыщено.
Паче меда и сота вы мне сладши бесте,
с вами жить сладко бяше, горе, яко несте.

Вы богатство, вы слава бесте мне велика,
вы рай, любви радость и сладость колика.
Вы мене прославили, вы мене просветили,
вы мне у лиц высоких милость приобрели.
Но более жить с вами (ах, тяжкое горе!)
запрещает час смертный и горких слез море.

[Цит. по: Маслов, LXVI]

Ни один из древнерусских книжников не мог бы заявлять о скорбных своих чувствах по такому поводу: смерть освобождает от тягот и соблазнов бренной жизни и причисляет к вечности, к той вечности, отголоском которой и считается душеполезная книга. Что касается Стефана Яворского, то для этого монаха и первенствующего иерарха русской Церкви разделение веры и культуры уже совершилось, причем окончательно и бесповоротно. Его элегия — первое проявление писательского «прощания с книгами». Так поступил И. М. Опочинин [см. Трефолев, *224—226*], так поступил и Пушкин: «Потухающим взором обвел умирающий поэт шкапы своей библиотеки, чуть внятно прошептал: „Прощайте, прощайте", — и тихо уснул навсегда» [Пушкин, 1974, *333*][1].

В связи с тем, что в XVII в. столкнулись различные «аксиомы книги», можно, как кажется, понять, почему раскол Церкви и культуры начался из-за правки книг на Печатном дворе. Аналогичная правка осуществлялась на Руси и прежде, но такие предприятия не имели серьезных последствий. Теперь же традиционалисты твердят, что надо «опасаться стязаний», что они «не смеют... на отеческая писания состязанием надходити», «не дерзают коварствовати» [Поморские ответы, *л. 182 об. — 183*]. В чем тут дело? Обратимся снова к философии культуры тех соловецких иноков, которые предпочли смерть правленым книгам.

Ересь завелась в Московском государстве, писали они. Наши книги правят с новых греческих книг, которые «печатают у... латын, в Риме и в Виницеи, или хто хочет где»

[1] Так вспоминал К. К. Данзас в 1863 г.; В. А. Жуковский, который писал о прощании с книгами тотчас после кончины Пушкина, отнес эти слова к дню дуэли [Пушкин, 1974, *345*].

[цит. по: Барсков, *26*]. Как видим, соловчане были прекрасно осведомлены — «образцовые» книги действительно выпускались большею частью в Венеции. Но что тогда означает фраза «или хто хочет где»? Переведя эту фразу в нашу систему значений, мы получим формулу «свободного творчества» в постренессансном, просветительском смысле. Речь идет о книгах, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, соловчане протестуют против «свободного творчества»? Да, так как с их точки зрения «свободное творчество» не ценность и книга, акт свободного творчества, не может быть духовным наставником.

Когда с европоцентристских позиций оценивают древнерусское книгопечатание, то его помещают где-то посредине между Европой и Турцией (не географически, а культурологически). Ведь в начальный период существования печатного станка в Западной Европе типографское дело было вполне частным делом, в Турции оно было вообще запрещено, а на Руси существовала лишь одна, притом официальная, типография — Московский печатный двор. Между тем нелепо видеть в этом отсталость; это всего лишь иная культурная система. Коль скоро книга — духовный и всеобщий авторитет, она не должна отражать чье-либо личное мнение. Книга — «соборный» акт: «Аще ли кия и сумнительныя речи от преписующих в прописех внесошася, и таковая церковными соборы и премудрыми и святоподражательными преводники, каковы быша Киприан митрополит и преподобный Максим Святогорец, исправляхуся» [Поморские ответы, *л. 206 об. — 207*]. Никон же правил книги «суемудрием и самосмышлением».

Один из документов 1670 г., допрос соловецкого бельца Григория Черного, зафиксировал следующую антиниконовскую легенду: «И в нынешнем де... году Соловецкого монастыря старец Евлампей сказывал ему, Гришке, в Сумском остроге в тюрьме и иным тюремным сидельцом всем вслух: как де монах Никон был в Москве в патриархех, и он де из языка своего кровь точил и пускал в чернила, и те де чернила отсылал он на Печатный двор для печатанья книг, и хто де те книги учнет честь, и тот де на истинный

путь обратитца не сможет» [Барсков, *31*]. Легенда объясняет, отчего традиционалисты восстали — в прямом и переносном смысле — против правки богослужебных книг. Они трактовали ее как «свободное творчество», личное поползновение одного человека, презревшего «соборное свидетельствование». В их сознание не укладывалось, что книга потребна не для одной нравственной жизни, а и для познания мира, что познание безгранично и бесконечно.

Писатель. В XVII в. новая терминология писательского труда еще не установилась. В среде барочных полигисторов имели хождение разные самоназвания, но чаще всего, пожалуй, употреблялось слово «учитель» (наряду с сочетанием «трудник слова»). Для противников полигисторы, как мы видели, тоже были «новыми учителями», а также «философами», «риторами», «альманашниками», людьми «внешней мудрости».

Когда умер Симеон Полоцкий, его царственный питомец Федор Алексеевич заказал Сильвестру Медведеву эпитафию их общему наставнику. Несколько первоначальных вариантов царь похерил, так что окончательный, насчитывающий 12 четверостиший, можно считать суммой представлений и оценок, касающихся роли поэта. Приведу 5 четверостиший: 1, 2, 7, 8, 9-е.

Зряй, человече, сей гроб, сердцем умилися,
о смерти учителя славна прослезися.
Учитель бо зде токмо един таков бывый,
богослов правый, Церкве догмата хранивый.

Муж благоверный, Церкви и царству потребный,
проповедию слова народу полезный,
Семен Петровский от всех верных любимый,
за смиренномудрие преудивляемый.

Иже труды си многи книги написал есть,
и под разсуждение церковное дал есть.
С Церковию бо хоте согласен он быти
и ничто же противно Церкве мудрствовати.

Ибо тоя поборник и сын верный бяше,
учением правым то миру показаше.
В защищение Церкве книгу Жезл создал есть,
в ея же пользу Венец и Обед издал есть,

Вечерю, Псалтырь, стихи со Рифмословием,
Вертоград многоцветный с Беседословием.
Вся оны книги мудрый он муж сотворивый,
в научение роду российскому явивый.

[Русская силлабическая поэзия, *188—189*]

«Сие надгробное надписание государь указал на дву каменных таблицах вырезав позлатить и устроить над гробом иеромонаха Симеона своею государскою казною из Приказу каменных дел» [Русская силлабическая поэзия, *379*], что и было исполнено. Несколько поколений русских писателей так или иначе сообразовалось с этой «поэтической привилегией» — вплоть до Тредиаковского и Ломоносова, которые тоже учились в размещавшейся в Заиконоспасском монастыре Академии и каждый день рассматривали эту эпитафию[1]. Но она предназначалась не только для них.

Это была охранная грамота, в которой делались уступки традиционным воззрениям. Таковы оговорки касательно того, что Симеон Полоцкий не хотел мудрствовать противу Церкви, всегда был с нею согласен и ее защищал. Это вполне естественные оговорки: царь Федор и Сильвестр Медведев заранее пытались ублажить патриарха Иоакима, который терпеть не мог покойного поэта — в частности по той причине, что он устроил в царском дворце независимую от Печатного двора «верхнюю» типографию и выпускал книги на свой страх и риск, без ведома и контроля патриарха.

Очень важен стих, в котором идет речь о «смиренномудрии». Это, по древнерусским представлениям, непременное качество «учительного» человека. Ср. наставления инока Авраамия: «Молчи более и, аще прилучится о истинне глаголати, с великою христолюбивою кротостию глаголи. Ефрем Сирин... глаголет: иже смиренную мудрость стяжа, подобен есть Христу; не смиренномудруя же — Христа есть чюжд» [Барсков, *159—160*]. Стих о «смиренномудрии» Си-

[1] Ср. отголосок личных впечатлений Тредиаковского в статье «О древнем, среднем и новом стихотворении Российском»: «Огромный эпитафий Симеону Полоцкому, погребенному в Заиконоспасском монастыре в нижней церкви... вырезан на большом стоячем или, помнится, на двух стоячих камнях» [Тредиаковский, 1963, *437*].

меона должен очистить его от обвинений в автаркии поэта, или — если воспользоваться словами Ивана Неронова — в том, что он «лжу сшивает самосмышлением» [Материалы для истории раскола, т. 1, *67*].

Все эти оговорки свидетельствуют только об одном: для русской аудитории второй половины XVII в. барочный писатель был *проблемой*. Коль скоро он объявляет себя «учителем» — значит, претендует на духовные полномочия. Арестованного по делу Шакловитого Сильвестра Медведева обвиняли в том, что этот преемник Симеона Полоцкого хотел стать патриархом. Это маловероятно: барочные поэты не искали высоких церковных должностей, а если и получали их, то против воли (это были профессионалы, вполне удовлетворявшиеся литературной работой, и не случайно заслуги Симеона Полоцкого, как они представлены в эпитафии, сведены к заслугам творческим). В материалах розыска нет и малейшего повода для обвинения Медведева в посягательстве на патриаршество. И все-таки это не клевета, а результат культурного состязания: «учительствующий» поэт в глазах традиционалистов естественным образом ассоциируется с архипастырем.

Иначе говоря, «аксиоме поэта» еще предстояло сложиться и войти в обиходную культуру, в сознание среднего человека, которому заказан доступ во дворец и на Печатный двор, в «старомосковский» Чудов монастырь и в монастырь Заиконоспасский, ставший цитаделью «латинствующих». Средний человек «аксиоме поэта» учился по среднему чтению — по беллетристике, прежде всего по «Фацециям» (цитаты даются по кн.: [Державина, *104—185*]). Буквально с первого листа перед читателем ставится проблема поэта — сборник открывается анекдотом «О Августе кесаре и поэте Вергилии». Кесарь расспрашивает поэта о своем происхождении. Кесарь хочет знать, есть ли зерно истины в сплетнях о семейной жизни его родителей. После непременного для анекдота сюжетного торможения (Вергилий: «Ужасаюся рещи, ибо правда во очи колет. Боюся томления и вечнаго заключения, егда правду рещи ми пред тобою»), после императорских заверений, что кары за правду не воспоследует, Вергилий заявляет: «Хлебников сын еси». Кесарь

«изумився», и поэт продолжает: «Написах аз премногия книги о славе твоего величества, ты же, будучи всего света великим монархом, приказал еси мене токмо единем хлебом отправити, что или пекарь или сын пекарский обыче творити».

Это, конечно, посредственный анекдот; многие тексты «Фацеций» по художественному качеству гораздо выше. Чем же он интересен? Тем, что два его персонажа образуют культурологическую пару: монарх — поэт; тем, что эта пара устойчива, она раз за разом, меняя имена, эпохи и страны, является на анекдотических подмостках «Фацеций» — в обличьях Александра Македонского и Диогена, Сципиона Старшего и Квинта Энния, тирана Дионисия и Аристиппа и т. д.; тем, наконец, что в диалоге поэт берет верх над монархом. Такая победа — для «Фацеций» правило, но ведь это победа шута, который по должности говорит хозяину смешные колкости и зарабатывает насущный хлеб веселыми апофегмами.

Итак, из целой серии анекдотов и новелл явствует, что поэт есть некая разновидность царского шута, комический двойник монарха. Но искушенный читатель должен был понимать, что поэта из «Фацеций» нельзя воспринимать как всамделишного поэта, тем более что людям, олицетворявшим эту профессию, и в голову не приходило подражать анекдотическому Вергилию из «Фацеций».

К своему творчеству они относились чрезвычайно серьезно. Их образцом, их идеалом был другой Вергилий, мудрец и пророк. Каким он представлялся, ясно хотя бы из эстетических компиляций Николая Спафария, составленных за шесть-восемь лет до перевода «Фацеций». В «Книге о сивиллах» Спафарий конструирует ту же пару поэт — монарх (Вергилий стихи «ко похвале кесаря Августа написа») [Николай Спафарий, *71*], но здесь «славный творец латинский» одарен свыше: он якобы «возразуме Христово пришествие» [Николай Спафарий, *74*]. Имеется в виду, конечно, IV эклога.

Это старая традиция, восходящая к V в., к сочинению епископа Фульгенция «De continentia Vergiliana». Вслед за Фульгенцием схоластический Запад сделал нормой аллегорическое толкование Вергилия и на долгие столетия

утвердился в мнении, что в IV эклоге предсказано воплощение Христа и что «Энеида» — иносказание жизни человека, стремящегося к вершинам мудрости. Культ Вергилия расцветает в XII в. и затем получает ясное и блестящее выражение у Данте. Ренессанс, отвергший и высмеявший средневековые обвинения Вергилия в чернокнижии, вообще ставил его исключительно высоко и числил среди первых своих учителей. В маньеризме и в барокко Вергилий сохранил ореол непревзойденного мастера, причем в вергилиевской легенде снова зазвучали готические ноты, снова ожила и возобладала тенденция аллегорического толкования. Так, при открытии Тридентского собора епископ Корнелио Муссо вполне серьезно доказывал необходимость церковных соборов тем, что в «Энеиде» Юпитер созывает богов на совет. В иезуитских школах XVII в. прилежно изучали «Энеиду», но обязательно с христианскими комментариями Блаженного Августина в «De civitate Dei». Этот столь типичный для барокко вообще и для контрреформации в частности идеологический концепт, это совмещение текстов античных и христианских нашли отражение и у Спафария: «О вышереченном же Виргилии творце... Августин во книзе... о граде Божии... пишет и стихи того же Виргилия предлагает» [Николай Спафарий, *76*]. Следовательно, вергилиевская легенда в России кануна реформ была известна и в комической, и в серьезной версиях.

Из нее русское общество получало представление о различных ипостасях образцового поэта — от пророка до шута. (Вергилий избран мной потому, что его имя было именем мэтра и звучало особенно громко; рассматривать другие фигуры нет смысла, ибо мифы о поэтах конструировались тогда по одному стереотипу.) Пророк и шут — два полюса, две крайние точки легенды. Эти чрезмерные, последние ее степени в литературной практике встречаются лишь в качестве редчайшего исключения, скорее как возможности, потенции, нежели акты. Но коль скоро они встречаются, их необходимо разобрать.

Известно, что Симеон Полоцкий — скорее всего в соавторстве с Епифанием Славинецким — написал вирши на рождение царевича Петра Алексеевича [Голубев, 1969,

254–259][1]. Он декламировал их «на торжественном столе» в день крестин царевича, 29 июня 1672 г., предсказывая багрянородному младенцу великое будущее, а именно освобождение Константинополя от ига османов [см. Майков, *40*]. Уже после смерти Петра I, когда в его культе обозначились сакральные черты, об этом предсказании вспомнили, прибавив к нему много всяких нелепостей и не смущаясь тем, что оно не исполнилось. Причуды молвы отразились в известном «Сказании о зачатии и рождении государя императора Петра Первого и о прочем» П. Н. Крекшина. Здесь всерьез утверждалось, будто бы астрологические наблюдения позволили Симеону Полоцкому загодя вычислить день появления на свет Петра, установить, как долго он проживет, каким будет его царствование и т. п. С легкой руки П. Н. Крекшина астрологические темы перекочевали в ученые биографии Симеона. Стали писать о том, что он был астрологом и составил гороскоп Петра [см. Леонид, *398*; Татарский, *126*]. С точки зрения историко-культурной в этом нет ничего невероятного.

«Развитие науки... протекало в XVII в. в очень напряженных условиях. Существовал контраст.. между сознанием все еще очень узкой прослойки просвещенной гуманистической интеллигенции и мироощущением остального населения. Глубокие корни пустил и религиозный фанатизм, огромным было влияние всякого рода предрассудков. <...> Не только среди простого народа, но и в кругах буржуазии и дворянства широко распространена была вера в чудеса и знамения, в существование привидений и бесовского наваждения, в колдунов и ведьм» [Виппер, *26*]. Открытия Кеплера и Галилея лишь для немногих прозвучали как отходная астрологии. Европейский обыватель, даже сановный, богатый и чему-то учившийся (включая венценосцев), не желал расставаться с суевериями.

На фоне западных суеверий московский двор выглядел не так уж плохо — лучше, во всяком случае, чем двор британский: Карл II, современник царя Алексея, оборудовал в Уайтхолле алхимическую лабораторию, где проводил

[1] Здесь подробно изложена вся история вопроса, а также приведен текст самого стихотворения.

долгие часы. Что до Москвы, то в ней в 70-х гг. знали об астрологии, иногда включали ее — на последнем месте в перечни семи свободных наук, знали, что «разнствуется убо астрологиа от астрономии, яко астрологиа учит о совершенстве звезд и их ползе, астрономиа же учит о движении звезды» [Николай Спафарий, *45*]. В Москве были астрологи и астрологические сочинения.

Именно в 70-х гг. в репертуаре переводной беллетристики появилась «Повесть об астрологе Мустаеддыне» (исслед. и текст см. в кн.: [Малэк, *242—258*]). Ее герой предрек султану погибель от славян («полунощного народа») — и поплатился головою. Во дворце непременно читали эту повесть. Известно, что ее список был в библиотеке А. А. Матвеева. Афанасий Холмогорский велел «келейным иждивением» сделать копию этого списка. Оба — люди просвещенные, будущие сподвижники Петра. По-видимому, перевод повести был выполнен в Посольском приказе, причем не исключено, что по прямому монаршему заказу.

И все-таки астрологической практикой в Москве занимались куда меньше, чем в других европейских столицах: как-никак дело было сомнительное и богопротивное (еще Максим Грек обличал астрологию). С точки зрения православного воспитания его приравнивали к чернокнижию, а с точки зрения здравого смысла на него смотрели как на вздор. Последняя отразилась в интермедии «Астролог» [цит. по: Ранняя русская драматургия, *287—289*].

Заглавный персонаж является на сцене со зрительной трубкой и рассуждает о будущем:

> Наипаче буду на звезды глядати
> и будущая людем провещати.

(Вымет трубку и смотрит на звезды и глаголет:)

> Доброе лето имат ныне быти,
> жито, пшеницу хощет нам родити...
> Ученым людем мало будет чести,
> едва доволно дадут пити, ести...

Без смеха интермедия немыслима. В серьезном театре барокко она заменяет антракт, снимает напряжение, дает краткий отпуск высоким эмоциям. Смешон и астролог: он

узрел в небе, что будет жара и «благое вёдро», и разделся. Хлынул дождь, а одежду украли. Оканчивается интермедия появлением резонера. Это «мужик простый» — воплощение здравого смысла:

Впал еси в яму темную глубоко
за то, что в небо зрел еси высоко.
Лучше под ноги прилежно смотрети,
землю орати, неже в звезды зрети.

Возможно, что интермедия принадлежит уже петровскому времени (она дошла в списке 1737 г.). Однако русское общество 70-х гг. было знакомо с насмешками над астрологией — хотя бы по польским совизжальским «минуциям», пародийным календарям с абсурдными предсказаниями.

Вспышка серьезного интереса к астрологии отмечена в последние месяцы правления царевны Софьи, когда она сама и близкие к ней люди жили в большом страхе в ожидании дворцового переворота. Это естественно, ибо в трудные, кризисные моменты легко впасть в легковерие и в суеверие. Тогда толмач Посольского приказа перевел «Календарь течений небесных на лето Господне 1689» [см. Малэк, *251*]. Тогда в Москве появился подданный Речи Посполитой, звездочет и гадальщик Митька Силин. Его услугами пользовались Сильвестр Медведев, Ф. Л. Шакловитый и князь В. В. Голицын [см. Розыскные дела, *стб. 1237*][1]. Природные русаки, они в ворожбе по светилам ничего не смыслили. Так свидетельствует источник, и в данном случае ему можно верить. Это следственное дело: чинившим розыск людям выгодно было уличить врагов в отвлеченном и тем более практическом знании астрологии; коль скоро такое обвинение не предъявлялось — значит, для него не сыскалось и малейших оснований, даже на дыбе, даже под кнутом.

Важно, что профаном в астрологии выглядит Сильвестр Медведев — человек, которого научил «быть поэтом» Симеон Полоцкий. Каков ученик, таков и учитель.

[1] Кроме астролога Митьки Силина, жившего на хлебах в Заиконоспасской обители, царевну Софью в канун переворота окружали всякие знахари, юродивые, даже один замотай-сатанист, обещавший, что князь тьмы поможет Медведеву [см. Лихачев, Панченко, 1976, *168—174*].

Эта ходячая истина, это элементарное умозаключение заставляет сомневаться и в том, что Симеон Полоцкий составлял гороскопы[1]. Впрочем, какой материал дают на сей счет пресловутые вирши на рождение царевича Петра Алексеевича?

Для адекватной их оценки потребен небольшой жанровый экскурс. Они написаны в жанре genethliacon; тому, кто подвизался в этом жанре, находившемся на пограничье поэзии и красноречия, ренессансные и барочные теоретики вменяли в обязанность всячески восхвалять новорожденного и его родителей, предсказывать ему необыкновенную, завидную судьбу. Читатели, включая венценосных, все это воспринимали в качестве этикетных общих мест, в качестве благих пожеланий, за которые стихотворец не обязан нести ответственность. Шедеврами жанра, его образцами считались стихотворения Стация («Silvae», II, 7), что само собою разумелось, а также некоторые элегии Тибулла и Проперция. Любопытно, что к таким образцам авторы поэтик причисляли и IV эклогу. Как известно, в ней Вергилий предрек Октавиану и Скрибонии, что у них родится мальчик, которому суждено править миром и вернуть страждущей земле золотой век Сатурна. У супружеской четы родилась девочка Юлия. Прошли годы, и она ударилась в такое откровенное распутство, что отцу-императору пришлось отправить ее в ссылку. Но это нимало не скомпрометировало эклогу.

Что касается астрологической темы, то в стихотворении Симеона Полоцкого она действительно есть. Тут говорится о планетах Арес (Марс) и Зевес (Юпитер), говорится, что течение небесных светил

> Во четвероугольный аспект произыде,
> царевичь царствовати во своя прииде.

Но астрологическая тема не выходит за рамки жанрового стереотипа. Более того, она как бы предусмотрена

[1] Как поэт, он мог «писать гороскопы»: horoscopium (другое название — centaurinum) — это стихотворение, содержащее некое предсказание и предназначенное для изображения на скульптурах, чашах, щитах и иных предметах. См.: Michałowska, *140*, *162*, ср. также *70*, *100*, *131*, *145*, *173–174*.

самим названием жанра. Слово genethliacus означало, между прочим, звездочета, предсказателя судьбы по расположению звезд при рождении человека. Такое словоупотребление встречалось в «Аттических ночах» Авла Гелия. В XVII в. эта книга была знакома не только эрудитам и полигисторам, но и всякому, кто учился по-латыни: «Аттические ночи» входили в круг школьного чтения. Фрагменты этой книги, состоящей из бесчисленного множества анекдотов, пересказывались в разных компиляциях и энциклопедических лексиконах.

Барокко, включая провинциальное и неофитское, питало подлинную страсть к «алхимии слова», в частности к игре синонимами. В поэзии существовал соответствующий жанр, как раз именовавшийся «игрой», — ludus, или lusus. Еще один термин для жанра «игры» — «экивок» (aequivocum, «имеющее много значений, одинаково звучащее»). В своих виршах Симеон Полоцкий просто-напросто прибег к экивоку, использовал игру синонимами в целях сюжетообразования. Астрологическая тема возникла по той причине, что стихотворец в жанре genethliacon выступил как genethliacus-звездочет.

Впрочем, и без генологической аргументации ясно, что первый московский придворный поэт не мог, не хотел и не отважился бы в 1672 г. пророчить Мономахову шапку младшему царевичу. Его законная очередь наследования была третья, вслед за двумя единокровными его братьями Федором и Иваном. Старший из них, любимый питомец Симеона, относившийся к наставнику с большим почтением, четыре года спустя и взошел на престол. В «Гусли доброгласной», которую сочинил по этому случаю Симеон Полоцкий, в уста младенца Петра вложено такое скромное и вполне легитимное «желание» Федору:

Петр убо, брат твой, тверду тебе быти,
непозыблему на престоле жити
Радостно хощет, и да победиши
вся Голиафы, егда я́ узриши.

[Полоцкий, *115*]

Конечно, вопрос о занятиях астрологией — частный, академический вопрос. Сам по себе он маловажен; зато

очень важны его следствия. Одно из них состоит в том, что поэты-профессионалы эпохи московского барокко не претендовали на роль пророков, на обладание таким даром, как «furor divinus» («божественное безумие») или «furor poeticus» («поэтическое безумие»). Хотя они и дерзали сравнивать себя с апостолами, но имели при этом в виду лишь культуртрегерство, лишь просвещение «шествующих во тьме».

Легко заметить, что это не соответствует расхожему представлению о типе барочного художника, о его непременных пророческих интенциях. Чем объясняется такое несоответствие? Прежде всего тем, что стиль барокко — не униформа. Художнику он дает право и возможность выбора различных позиций — от экзальтации в духе Терезы Авильской до неостоицизма. Далее, тем, что «барокко в России приняло на себя функции Ренессанса» [Лихачев, 1973 б, *207*] и для Симеона Полоцкого объектом культурного отталкивания было средневековье, а не Возрождение. Отсюда жизнерадостность московского барокко и его умеренность [Панченко, 1973, *199—203, 207—208*]. Отсюда ренессансные черты в творчестве наших барочных стихотворцев. Отсюда, наконец, та поразительная легкость, с которой совершился в России переход к классицизму: ренессансная функция барокко естественным образом смягчила обычно столь резкую конфронтацию «вторичного» и «первичного» стилей.

Если московским «трудникам слова» чужды были профетические поползновения, то тем более чуждой и, добавлю, позорной казалась им роль царского забавника. До поры до времени мысль о такой роли и не приходила никому в голову, включая власть имущих. Подобно доспехам, поэтов охранял иноческий сан, а в двух первых поколениях практически все они были иноками. Люди, носившие клобук и черные ризы, подлежали только духовному суду, и чтобы казнить на Лобном месте Сильвестра Медведева (это первый русский поэт, погибший от руки палача), его пришлось расстричь и обратить снова в Медведева Сеньку. Поэтов незримо, но прочно охраняло и общественное мнение — не важно, сочувственное или враждебное, ибо почитатели и враги согласно

воспринимали их как преемников пастырей и как новых пастырей. Много воды утекло, многое переменилось в русской жизни, прежде чем монарх дерзнул низвести поэта до шута.

Это случилось в феврале 1740 г., при императрице Анне Иоанновне, когда в Петербурге строили знаменитый Ледяной дом — брачный чертог для шута князя Голицына-Кваснина и шутихи калмычки Буженинòвой. К шутовской свадьбе этих стариков понадобились шутовские же стихи. Сочинить их приказали Тредиаковскому, который считался тогда лучшим мастером поэтического цеха, причем наперед приготовили «краткую материю», программку будущего стихотворения. При ее вручении кабинет-министр Артемий Волынский публично прибил Тредиаковского. «Правое мое ухо оглушил, а левый глаз подбил, что он изволил чинить в три или четыре приема» — так несколько дней спустя жаловался Академии наук униженный поэт [Тредиаковский, 1845, *43—46*]. Посаженный под караул и снова избитый, Тредиаковский сочинил там требуемые стихи и затем, ряженый и в маске, прочел их на дурацкой свадьбе в потешной зале, куда его доставила стража.

Русские поэты долго помнили об унижении своего собрата. Наверное, помнил об этом Ломоносов, когда 19 января 1761 г. писал знаменитое письмо И. И. Шувалову: «Не токмо у стола знатных господ или у каких земных владетелей дураком быть не хочу, но ниже у самого Господа Бога, который мне дал смысл, пока разве отнимет» [Ломоносов, *229*]. Помнил об этом и Пушкин, сказавший о Тредиаковском, что «в деле... Волынского играет он лицо мученика» [Пушкин. Собр. соч., т. 16, *62*], — Пушкин, который в 30-х гг. любил повторять горделивые слова Ломоносова, потому что тяготился навязанной ему царской опекой и глядел на свой камер-юнкерский мундир как на шутовской наряд.

Между полюсами мифа о поэте, между пророком и шутом возвышается фигура мастера, «умного человека». Это и есть вожделенный для «латинствующих» XVII в. тип, о чем можно судить по одному из стихотворений «Вертограда многоцветного»:

Дионисий мучитель некогда ярися.
Аристипп им философ ниско посадися
С досадою. Обаче мудрый осклабися,
рек: «О царю, то место днесь мною почтися».
Тако есть воистинну от начала века:
место есть ради умна честно человека.

[Русская силлабическая поэзия, *137*]

Здесь есть обидный для тирана меткий словесный выпад, есть, как и в «Фацециях», комическая нота. Однако шутовской диспут Симеона Полоцкого нимало не соблазняет. Что же его интересует? «Честь и место» придворного философа (XVII век не делал различий между философом и поэтом), его отношения с монархом. Для Симеона это была не отвлеченная, а живая и житейская проблема: ведь сам он — первый в истории Москвы придворный стихотворец.

Близ царя еси; честь ти сотворися,
но тощно вины всякия блюдися:
Ибо тяжко есть оттуду падати
и неудобно есть паки востати.

[Русская силлабическая поэзия, *120*]

Анекдот о Дионисии и Аристиппе разыгрывается в античных кулисах. Но изложен он чисто по-московски: когда Симеон Полоцкий писал эти стихи, тема «чести и места» была едва ли не главной темой столичных разговоров. Близилась отмена местничества; однако русскому поэту-профессионалу этот акт не мог ни повредить, ни в чем-либо поспособствовать.

Новая в московском обществе фигура, он стоял «вне мест». Он принимал постриг, но не соблюдал иноческую субординацию. Он, как мы помним, дерзал пренебрегать самим патриархом, ибо хотел творить свободно, без «свидетельствования» церковной власти. Но высшая степень свободы для лояльного московского подданного XVII в. — прямая, без посредников зависимость от государя. Это, конечно, касается того, кто не намеревался рвать связи с обществом. В противном случае были и другие пути: открытая борьба с официальной культурой — путь Аввакума; уход в «прекрасную пустыню», к лесным старцам, в юродство, в гулящие люди или даже в бунт; наконец, бегство из

России — путь Гришки Отрепьева, Тимофея Акундинова и Котошихина. Но профессиональный поэт таких поползновений не обнаруживал: он жил в обществе и для общества, ибо ощущал себя просветителем. Конечно, в России XVII в. встречается и герметизм, но лишь как исключение; просветительство же бесспорно господствует.

Итак, освободившись от вериг, налагаемых церковной властью, «трудник слова» попал в зависимость от власти светской и от самого царя. Наивно, конечно, рисовать отношения поэта и монарха в идиллических или патрональ-но-сервильных тонах. Наивно представлять дело так, будто первый воспевает второго, а тот благосклонно внимает звукам лиры, осыпая певца высочайшими милостями. Хотя в литературной жизни абсолютистской Европы (включая Россию) раболепие перед монархом никого и не шокировало, тем более что его узаконили авторы первого ряда — Джон Барклай в «Аргениде» и Бальтасар Грасиан в «Герое», все же в паре поэт — монарх с самого ее появления в официальной культуре Москвы ощущался драматизм. Панегирическая поэзия Симеона Полоцкого проблемна. Наряду с проблемой поэта она ставит и проблему царя. Эту традицию продолжал и XVIII век (оды Ломоносова и Державина). Покончил с нею лишь Пушкин: в 30-х гг. XIX в. поэт наконец сбросил путы высочайшей опеки.

Два этапа русского барокко. Состязательность русской культуры кануна реформ обусловлена не только тем, что столкнулись аксиомы средневековые и постренессансные. Состязательность и «дуализм» — это своего рода «закон барокко», поскольку в этом стиле причудливо сочетаются гуманистические и неоготические элементы. Барокко противоречиво по самой природе, что отчетливо проявляется на разных уровнях — от мировоззренческого (состязание глубочайшего пессимизма и самого радужного оптимизма) до стилистического (консептизм). Противоречивость охватывает и сферу поведения. Люди барокко пытаются примирить аскетические порывы и гедонизм и выдвигают особый принцип «двойной жизни». В афористическом двустишии его сформулировал магнат и поэт Ст. Х. Любомирский, чьи сочинения русские читатели знали в оригинале и в переводах:

Żyłem źle, żyłem dobrze, dałem przykład z siebie.
To sztuka. zażyć świata — a przecie być w niebie.
[Цит по: Sajkowski, *18*]

(Я жил дурно, жил и благонравно, берите с меня пример.
Вот в чем искусство: вкусить мира —
и все же не утратить неба.)

Эта противоречивость предопределила неуспех и неубедительность различных «парадигм» барокко [см. Чернов, *62 и след.*]. В самом деле, как отыскать доминанту стилистической формации, для искусства которой одинаково репрезентативны и рыцари без страха и упрека, и плуты? Как синтетически описать сферу литературного быта, где на одном полюсе находим необычайную плодовитость, даже графоманию, а на другом — «писательство для себя»? Поэт (он же единственный читатель) упорно работает над текстом, потому что творчество совершенствует душу. Есть ли в барокко сквозная идея?

Быть может, такой идеей была идея движения, и отнюдь не случайно движением и пустотой занимаются крупнейшие умы эпохи. Законы «соударения тел», которые пытался вычислить Декарт, — это не только задача из области физики. Это некий общий принцип: мир осознается как «соударение» людей, находящихся в хаотическом движении. Жизнь — путничество и странствие, модель мира — лабиринт, а человек — пилигрим, осужденный плутать в поисках истины. Эта идея чрезвычайно важна для России XVII в.

После Смуты, несмотря на официальные апологии «тишины и покоя», динамизм становится государственной практикой. Все группировки русской интеллигенции так или иначе ориентируются на динамизм, так или иначе «соударяются» с европейским барокко (на первых порах — с польским и украино-белорусским). Патриарх Филарет, официальный идеолог по должности и глава государства de facto, которому его слабый сын добровольно уступает власть, провозгласил откровенную реакцию. Он запретил ввозить, хранить и читать европейские книги, в том числе издания единоверных белорусских и украинских типографов. Но заметим, что программа изоляциониста Филарета

кроилась по барочному образцу: патриарх опирался на опыт контрреформации, с которым познакомился в польском плену.

По времени отъезд Филарета в Москву почти совпал с польским индексом запрещенных книг епископа Мартина Шишковского (1617). От контрреформации Филарет перенял и уважение к просвещению и гуманитарному знанию (разумеется, если оно не оппозиционно официальной доктрине). Та группа русских поэтов, которая в 20—30-х гг. составила «приказную школу», не могла обойтись без поддержки патриарха: ведь эту группу возглавляли непосредственно ему подчинявшиеся справщики Печатного двора, в основном белые и черные попы. Филарет и его преемники на патриаршем престоле не просто терпели, но и поощряли стихотворство — дело для русской письменности новое. При этом всем были очевидны украино-белорусские и польские истоки московского стихотворства.

Динамизм стал лозунгом западников, которым в конечном счете суждено было победить. Как и Филарет, они в первую очередь учитывали европейский опыт. Но если Филарет отождествлял динамизм культуры прежде всего с количественным ее приращением, то западники стремились к качественной ее перестройке. Их не удовлетворял катехизический механизм средневековья (ставится вопрос — следует ответ; иногда вопрос остается без ответа, потому что считается суетным).

Но сказать «западническая ориентация» — значит еще ничего не сказать. Важно понять, как она отозвалась в русской культуре кануна реформ. С этой ориентацией связаны такие новые феномены, как писательский профессионализм и писательская элитарность. В последней трети XVII в. писатели, бесспорно, были элитой московской интеллигенции. Они осознавали и подчеркивали это — и не без оснований, потому что в культуре тогда безраздельно преобладал вербальный аспект. Образцом для западников была Польша с ее ораторской прозой, с ее блестящей польской и латинской поэзией. Не случайно наряду с латынью в России XVII в. посредническую функцию стал выполнять и польский язык. Польская речь проникла в придворный обиход, почти все поэты сочиняли по-польски. Поэтому барочный макаро-

низм приобрел в России специфический оттенок: и макароническом стихотворстве и макаронической эпистолографии латынь имела меньший удельный вес, чем польский.

Апофеоз Слова — главный пункт эстетической программы московских писателей-профессионалов западнического толка. Вслед за Скалигером и Сарбевским они считают поэта «вторым богом», уподобляют Слово, как первоэлемент литературы, Логосу. Мир для них — книга или алфавит, а элементы мира — части книги, ее листы, строки, слова, литеры.

Динамизм в их представлении — нечто вроде словесной процессии, парада слов. Конечно, и вещи участвуют в этой процессии. На первый взгляд, и ораторская проза, и поэзия Симеона Полоцкого и его последователей прямотаки перенасыщены вещами. Симеон Полоцкий предлагает читателю экзотическую картину пестрого мира, где соседствуют сфинкс и саламандра, феникс и крокодил, сирена, пеликан и кентавр, драгоценные камни, магнит и янтарь. Но это — иллюзорная вещность, потому что вещи как таковые для «второго бога» не представляют интереса. Интересна только их умопостигаемая сущность, только скрытое в них Слово, только их пригодность для дидактических рассуждений. На словесной ткани вещи — лишь «аппликация» (термин Иоанникия Галятовского, теоретика той школы, к которой принадлежал Симеон Полоцкий).

Пестрый мир Симеона Полоцкого отражает несколько основополагающих идей барокко — прежде всего вариабилизм, идею о переменчивости сущего, а также сенсационность: барокко тяготело не к обиходным, а к экстремальным ситуациям. Одновременно картины пестрого мира связаны с мыслью о равноправии его элементов, их «многоцветности» и равновеликости. Это — прямая оппозиция изоляционизму.

В эпоху реформ Петр I отверг апологетов Слова. Впрочем, без колебаний не обошлось. В 1689 г., после свержения царевны Софьи, Петр вынужден был отдать руководство культурой «старомосковской» группировке патриарха Иоакима и Евфимия Чудовского. Десять лет спустя, после возвращения из первого заграничного путешествия, Петр выдвинул на передний план полонофилов и латинистов

Стефана Яворского и Димитрия Ростовского, т. е. отдал предпочтение барочным полигисторам. Это решение нуждается в комментарии. Почему царь оказал доверие людям толка князя В. В. Голицына и Сильвестра Медведева, клевретов ненавистной ему единокровной соперницы-сестры? Почему Петр, в Голландии и Англии оценивший удобство иметь подчиненную государству Церковь, поставил местоблюстителем вакантного патриаршего престола Стефана Яворского, выученика польских иезуитов, ратовавшего за церковный приоритет?

Может быть, здесь играл роль военный союз с Польшей, но вряд ли эта роль была заметной. Просто у Петра не было выбора. Нуждаясь в европейски образованных сотрудниках, царь на первых порах должен был опереться на полонофилов: другой опоры в России не нашлось. Ведь это случилось за много лет до того, как царь открыл для себя Феофана Прокоповича, тоже прошедшего школу католического барокко, но отвергшего ее.

Альянс с латинистами был недолгим. Что обусловило его крах? В «латинствующих» Петру претили элитарность, чувство культурной непогрешимости, творческая автаркия. Они разделяли католическую идею оправдания «делами», творчество было для них «делом», от которого зависело вечное блаженство или адские муки. Царь искал резвых и ретивых исполнителей, а Стефан Яворский, заслоняясь авторитетом апостольских писаний, возражал, что доброе дело, если оно результат приказа, а не свободной воли, не засчитывается в качестве нравственной заслуги. Когда Петр порвал с этой группировкой, она тотчас примирилась с прежним злейшим своим врагом — группировкой «старомосковской». Обе сплотились вокруг царевича Алексея.

Для культуры следствия этого разрыва были очень значительны. Профессионалам старого, еще Симеоном Полоцким сформированного типа Петр противопоставил «служилого» писателя, который переводит и сочиняет по заказу. Одновременно наметилась депрофессионализация литературы. Если при царях Алексее Михайловиче и Федоре Алексеевиче писательство было прерогативой и привилегией людей с правильным гуманитарным образованием, то при Петре быстро размножилось племя дилетантов. Конеч-

но, дилетантизм — это симптом упадка. Но в дилетантизме был и плодотворный элемент: писателем становился частный человек, не скованный жесткими запретами школьного барокко.

Но не только статут писателя вызвал разногласия между Петром и «латинствующими». Царь был против толкования идеи динамизма как производства слов. Отношение к слову как единственному инструменту преобразования России, способу создания новой реальности и новой, европеизированной культуры казалось царю-реформатору верхом нелепости. Словесный этикет Петр отождествлял с косностью, с шаблонным мышлением. Поэтому он ополчился против инерции слова, против тех стереотипов, которые были унаследованы от русского средневековья или заимствованы в католическом барокко. Петр объявил себя врагом «красоты» в словесном искусстве.

Сам царь, несмотря на его неряшливые и часто не слишком грамотные писания, был недюжинным стилистом. Когда Петр ослаблял самоконтроль, он писал очень хорошо (об этом говорит хотя бы первая часть письма Ф. А. Апраксину, где осиротевший сын скорбит о только что умершей матери, Наталье Кирилловне Нарышкиной). «Латинствующие» щеголяли хорошим стилем, Петр же его презирал. Рубленые, неуклюжие фразы царских текстов — это поза человека, который объявил войну словесному этикету. Находившуюся в состоянии перестройки Россию надлежало описывать «новым языком» — тоже динамичным и даже конвульсивным.

Только этой установкой можно объяснить тот факт, что Петр добровольно руководил литературной политикой, добросовестно выполнял хлопотные обязанности редактора оригинальных и переводных произведений, подготовлявшихся по высочайшему заказу. Когда в 1717 г. питомец Славяно-греко-латинской академии Федор Поликарпов послал венчанному редактору свой перевод «Географии генеральной» Б. Варения, царь был разочарован этим переводом. Исследовавшая рукопись Федора Поликарпова Э. В. Лукичева показала, что причиной разочарования было неумение переводчика отрешиться от словесного этикета [XVIII век, *289—296*]. И. А. Мусин-Пушкин объявил

Поликарпову высочайшее неудовольствие, объяснив, что царь требует не «высоких слов славенских», но «простого русского языка». Ссылаясь на Петра, И. А. Мусин-Пушкин приказал: «Посольского приказу употреби слова». «Слова Посольского приказу» — это стиль канцелярского делопроизводства, именно стиль «дела», а не набор словесных стереотипов, стиль, в котором нет места самодовлеющему изяществу и красоте.

Восемью годами ранее Феофилакту Лопатинскому, сподвижнику и единомышленнику Стефана Яворского, было поручено составить «Службу благодарственную о великой победе под Полтавой» [см. XVIII век, *139—148*]. Как известно, в литургических текстах этикет и инерция проявляются особенно сильно. Служба Феофилакта Лопатинского в этом смысле не составляет исключения. Шведов автор изобразил как врагов Христианства (именно Христианства, а не Православия), которые побеждены «Крестом Господним». В таком виде эта служба и была включена в июньскую Минею. Годы спустя, когда готовилось новое издание месячных Миней, Петр наконец выбрал время для редактуры текста. Он убирал синонимы и длинноты, устранял стилистическую симметрию, которой русские авторы учились по славянской Псалтыри, по возможности превращая текст из этикетного в «деловой», отражающий реальные обстоятельства Северной войны. Что до «Креста Господня», то Петр пометил, что война была «не о вере, но о мере (о границах. — *А. П.*), тако ж и у них крест... есть во употреблении».

Борьба с инерцией слова не приводила к немедленному успеху. Петр понимал, что преодолеть эту инерцию в богослужебных и вообще церковных текстах трудно, да вряд ли и нужно. Но он всячески стремился ограничить влияние церковнославянской стилистики на светскую продукцию, уберечь последнюю от шаблонных слов — значит, и от шаблонных мыслей. Гражданский шрифт служил своего рода перегородкой между церковной и светской книжностью.

Достигнуть уровня европейской цивилизации, по мнению Петра, надлежало не производством слов, а производством вещей. При Петре Россия произвела множество новых для нее вещей — флот, библиотеки и общедоступный

театр, Кунсткамеру и Академию наук, парки и парковую скульптуру; она произвела новые одежды, новые манеры, новый стиль общения; она произвела даже новую столицу, притом на западном своем рубеже. В культурной иерархии слово уступило место вещи. Если раньше вещь была аппликацией на словесной ткани, то теперь слово сопровождает вещь, играет роль пояснения, узора, орнамента, своеобразной арабески. Иначе говоря, если прежде весь мир, все элементы мироздания, включая человека, воспринимались как слово, то теперь и слово стало вещью. Таковы стихи в «Арифметике» Магницкого, таковы надписи на триумфальных вратах и названия кораблей российского флота. Каждое название — это девиз эмблемы [см. XVIII век, *184—226*].

Слово было знаменем московского периода русского барокко, вещь стала знаменем барокко петербургского. От словесного «музея раритетов» Симеона Полоцкого [см. Еремин, *125*] к петербургской Кунсткамере, реальному музею монстров и курьезных вещей, — такова стремительная эволюция русской культуры. На первом этапе барокко динамизм трактовался как производство слов, на втором — как производство вещей. Так состязательный принцип воплощался в диахронический плоскости, соответствуя культурной переориентации России на протестантское барокко, прежде всего на Голландию.

Однако эта эволюция протекает в рамках одной стилистической формации. Раритеты стихотворных сборников Симеона Полоцкого и курьезы петровской Кунсткамеры — явления одного плана. Это барочная сенсационность, но толкуемая принципиально различным образом. Симеон Полоцкий чаще ищет сенсации в прошлом; он историк по преимуществу. Петра интересует только настоящее. В сенсационных мотивах Симеона Полоцкого был свойственный как русскому средневековью, так и католическому барокко элемент чуда (в XVII в. слово monstrum переводили как «чудо») [Лексикони, *272*]. Сенсация ниспосылается Богом, она запрограммирована свыше, и «приклады» Симеона Полоцкого почти всегда содержат мотивы чудесного. Для Петра сенсационность — это отклонение от нормы, от приевшегося и надоевшего, от шаблона. Это —

событие, неожиданность, т. е. своего рода новаторство, как природное, так и рукотворное.

Старая «чудесная» сенсационность не сразу сдала свои позиции. В росписи предметов, которые были присланы в Кунсткамеру из провинции 8 марта 1725 г., значатся две заурядные собачки, поступившие от князя М. Голицына из Ахтырок. Отчего же они показались занимательными? Оказывается, как следует из росписи, они «родились от девки 60-ти лет»! [См. Пекарский, т. 1, *57*.] Вот как понимали знаменитый петровский указ от 13 февраля 1718 г о доставлении в Кунсткамеру уродов и редкостей: Петр требовал сенсации, а ему предъявляли вещественные доказательства «чуда».

Ничего удивительного в этом нет. И в России, и в Западной Европе ходило немало вздорных слухов как о чудесах, так и о сенсациях, причем средняя публика не умела и не хотела отличать одно от другого. Слухи попадали на страницы ярмарочных брошюр, газет и летучих листов, легко преодолевали государственные рубежи и языковые барьеры. В XVII в. они отражались в русских рукописных «курантах», а при Петре — в печатных «ведомостях». Отсюда литературно оформленные слухи переходили в сборники для той же средней публики, соседствуя с псевдорыцарскими романами и авантюрными повестями, которые, судя по заглавиям, тоже считались «изумления достойными».

При царе Алексее Михайловиче была переведена немецкая брошюра, сообщавшая о появлении Агасфера в Гданьске и в других европейских городах. Возрождение перехожей легенды о человеке, который оскорбил Христа на Крестном пути и за это был осужден на телесное бессмертие и вечные скитания, кажется естественным в обстановке церковного раскола, когда апологеты «святой Руси» ждали конца мира и пришествия антихриста. Однако писатели-старообрядцы с немецкого не переводили; легенда появилась в «верхнем этаже» русской барочной прозы. Значит, верхи были не менее легковерны, нежели низы.

Популярными в России были западные сенсации о каком-то жителе Праги, которого Господь «за нечестие» пре-

вратил в собаку, и о «княгине Алтдорфской, кая единым чревоношением дванадесять сынов породи» (эта «гистория» встречается в сборниках начала XVIII в.; см., например, рукопись ГИМ, Музейское собр., № 1388). Оба сюжета аналогичны ахтырскому «куриозу» 1725 г. В московских «ведомостях» (октябрь 1712 г.), которые, согласно заглавию, «присланы чрез почту», наряду с информацией о пребывании Петра за границей и о военных действиях напечатано парижское известие о поимке волка, «пожравшего» пятьдесят три человека.

Эпоха жаждала чудес и сенсаций. Где спрос, там и предложение, — и тотчас появились подделки «куриозов». 10 июня 1711 г. в Петербурге вышел нумер «ведомости, полученной с Москвы». Это однотемная «ведомость»: иноземец Сенеберг явился в сенатскую канцелярию и предъявил там будто бы найденный им черный камень с надписью. Она содержала пророчество о победе Петра над турками, в частности об овладении Босфором. Предсказание поспело вовремя (турецкая кампания уже началась) и было принято благосклонно. Неудача Прутского похода, казалось бы, скомпрометировала его. Тем не менее еще в прошлом веке, во времена Чернышевского и Писарева, крестьянской реформы и официального либерализма, пресловутый камень сохранялся в Императорской Публичной библиотеке.

Иноземец Сенеберг поступил в соответствии с указом от 13 февраля 1718 г., где речь шла и о «старых надписях на каменьях». Неважно, что явка в сенатскую канцелярию состоялась за шесть с половиной лет до указа: Петр начал собирать редкости еще в первое свое путешествие по Европе, и государево к ним пристрастие сделалось широко известным. Традиционалисты его не одобряли.

Дело в том, что монстров по старинной привычке (и православной, и католической) считали сатанинским отродьем. Указ учитывает эту традицию и стремится ее опровергнуть, приводя аргументы богословского и медицинского свойства и просто взывая к здравому смыслу: только невежды могут полагать, что «уроды родятся от действа дьявольского»: творец всей твари — Бог, а не дьявол; уродство — это физиологическая аномалия.

Эти рассуждения для многих были гласом вопиющего в пустыне, и на первых порах Кунсткамера была «пустынным» музеем, в котором монстров было больше, чем «нормальных» посетителей. Людям древнерусского воспитания уроды казались «страшилищами». Поэтому Петр отверг предложение генерал-прокурора Сената С. П. Ягужинского, который советовал назначить плату за посещение Кунсткамеры. Петр не только сделал свой музей бесплатным, но и выделил деньги для угощения тех, кто сумеет преодолеть страх перед «страшилищами». Шумахеру отпускалось на это четыреста рублей в год. Угощения посетителей Кунсткамеры продолжались и в царствования Екатерины I и Анны Иоанновны. Так реформатор приучал традиционную аудиторию к новизне, к раритетам, к небывалым вещам.

Итак, при Петре производство вещей потеснило производство слов. В известном смысле это означало упадок литературы. Естественным было ухудшение стиля, макаронизм, изобилие варваризмов. Все это связано с необходимостью называть все новые и новые вещи. Но апофеоз вещи и борьба со словесным этикетом связаны с упразднением многих запретов как в бытовом поведении, так и в искусстве. Апофеоз вещи имеет прямую связь со свободой сюжетной конструкции. Это был продуктивный феномен, поскольку он позволял культуре осваивать новые, прежде заповедные области.

О ТОПИКЕ КУЛЬТУРЫ

(вместо заключения)

Описанная в предшествующих главах ситуация — это ситуация культурного переворота. В эпохи скачков старина и новизна демонстрируют взаимную враждебность и настаивают на несовместимости. Иногда победители доходят до крайностей, как те христиане, которые сожгли Александрийскую библиотеку или уничтожили письменность майя. В других случаях имеет место забвение (именно об этом сокрушался Никита Добрынин: «На всех забвение пришло») [Румянцев, *226*]. Но ставить на него опасно не только для выморочной, но и для молодой культуры: новизна перестает быть новизной и тоже подвергается забвению. Как сказал Симеон Полоцкий,

> Слава яко ветр скоро прелетает,
> яко дым, в гору идущь, исчезает.
> [Русская силлабическая поэзия, *152*]

Ему и его ученикам силлабические стихи казались музыкой. Для Симеона его вирши — «гусль доброгласная... усердием устроенная, бряцалом пера биенная» [Полоцкий, *108*]. Слово carmen он переводил как «рифм» (т. е. ритм), стихи, вирши — и песнь[1]. Карион Истомин предлагал царевне Софье читать его сочинения как партитуру:

---

[1] Ср. жанровое обозначение «приветства» по случаю второй женитьбы царя Алексея (РНБ. F. XVII.83. Л. 103). По-латыни автор дает дихотомическую формулу «oratio vel carmen», т. е. «речь или стихи-песнь».

Изволи милость сотворити мнейшу
рабу вашему монаху худейшу,
Не положите своего ми гневу,
послушающе немаго напеву.
[Цит по: Браиловский, *431*]

Полвека спустя Кантемир, тоже силлабик, нашел такое сравнение для поэтов-предшественников, которые «песнь пели»:

Как немазаны двери скрипели
Ветчиною.
[Кантемир, *261*]

Для Кантемира силлабики первых поколений — такая же «старина», как протопоп Аввакум, «самая безмозгая, буйная и упрямая голова» (это сказано в «изъяснениях» к сатире IX) [Кантемир, *188*]. Всем суждено кануть в Лету, потому что забвение Кантемир считал неким правилом петровской и послепетровской культуры с ее установкой на обязательную новизну. Этому правилу поэт подчинял и свои стихи:

Когда уж исчисленным время ваше пройдет,
Под пылью, мольям на корм кинуты, забыты
Гнусно лежать станете, в один сверток свиты
Иль с Бовою, иль с Ершом; и наконец дойдет
(Буде пророчества дух служит мне хоть мало)
Вам рок обвертеть собой иль икру, иль сало.
Узнаете вы тогда, что поздно уж сети
Боится рыбка, когда в сеть уж попалась...
[Кантемир, *217*]

Таков просветительский взгляд: всякое новое поколение просвещеннее ушедшего — и, следовательно, его творчество *лучше*. Но это явное упрощение. Между цивилизацией и искусством нельзя ставить знак равенства. У них разные судьбы. Цивилизация стареет, искусство же (если это подлинное искусство) — никогда. «История культуры есть не только история изменений, но и история накопле-

---

Дихотомия естественна, ибо «приветство» принадлежит к разряду «сильвий», которые рассматривались и в риториках, и в поэтиках. В данном случае это эпиталама, carmen thalami, или carmen nuptiale [см. Michałowska, *70, 79–80, 100, 131, 171*].

ния ценностей, остающихся живыми и действенными элементами культуры в последующем развитии» [Лихачев, 1973б, *5*]. Соответственно эпохи забвения сменяются эпохами воскрешения. Уже в XVIII в. стали «воскрешать» древнерусское искусство, и этот процесс продолжается до сих пор. Он охватил Аввакума и Симеона Полоцкого, «Бову» и «Ерша Ершовича», средневековую монодию и партесное пение, иконопись и «неподобную» живопись Симона Ушакова. Культура — это единый процесс, все отрезки которого равноправны.

На чем покоится единство культуры? В чем воплощается? Культура располагает запасом устойчивых форм, которые актуальны на всем ее протяжении. Эта тема основательнее всего разработана на материале сюжетов и мотивов [см. Tubach]. Но один и тот же сюжет в разных эстетических системах обретает специфический культурный смысл. Возьмем для примера некую религиозную легенду, отразившуюся в прозе Льва Толстого и протопопа Аввакума — у первого в «Отце Сергии», у второго в Житии.

В повести Толстого есть три идеологически и художественно маркированные сюжетные вехи. Во всех этих эпизодах наряду с героем участвует женщина: сначала Мэри, потом «разводная жена, красавица, богачка и чудачка» Маковкина, наконец — слабоумная купеческая дочка. Центральный эпизод приурочен к масленице, когда Маковкина на пари пытается соблазнить затворника Сергия и когда Сергий, чтобы справиться с вожделением, отрубает себе палец. Тот же мотив находим у Аввакума.

«Егда еще был в попех, — вспоминает он о своих молодых годах, — прииде ко мне исповедатися девица, многими грехми обремененна, блудному делу... повинна. <...> Аз же, треокаянный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час: зажег три свещи и прилепил к налою, и возложил руку правую на пламя, и держал, дондеже во мне угасло злое разжение» [Аввакум, *60*]. Этот жест, всем памятный по рассказу о Муции Сцеволе, в сходной ситуации описан в «Слове о черноризце», вошедшем в Пролог (под 27 декабря) [Пролог, *л. 146—147*] и в другие учительные книги, с которыми понаслышке или воочию был знаком буквально каждый

православный житель Древней Руси. Содержание «Слова» таково.

Блудница, побившись об заклад с веселой компанией, отправилась в пустыню соблазнять отшельника (кстати говоря, древнерусская «пустыня» — это вовсе не обязательно жаркое и безводное место; как правило, это дремучий лес: «С града гряду во пустыню, Любя зело в ней густыню») [Русская силлабическая поэзия, *112*] (из «Молитвы святаго Иоасафа, в пустыню входяща» Симеона Полоцкого). Плача, она сказала, что заблудилась. Отшельник пустил ее во двор, а сам затворился в келье. «Окаянная возопи: „Отче, зверие мя снедают!“ Он же... отверз двери и введе ю внутрь», и тотчас началась в нем «брань вражия». «И востав, возже светилник и, разжизаем быть похотию, глаголаше, яко „творящи таковая в муку имут итти; искушю убо себе зде, аще могу понести огнь вечный“. И положи перст свой на светилнице и созже, и не учюяша горяща за преумножение разжения плоти. И тако творя до вечера и до света, сожже персты своя».

В Прологе, у Аввакума и у Толстого телеологический сюжет использован в одинаковых дидактических целях. Однако разница есть, и весьма существенная. «Отец Сергий» — плод художественного вымысла. Что до Жития Аввакума, то можно не сомневаться, что жест Муция Сцеволы воспроизвел не только рассказчик, но и автор в бытность приходским попом «в нижегородских пределех». Я писал о том, что в Древней Руси поведенческая установка на повторение и подражание была общепринятой, что каждый откровенно — в отличие от ренессансной и постренессансной эпохи — стремился повторить чей-то уже пройденный путь, сознательно играл уже сыгранную роль. Всему находились достойные примеры, «приклады» — в том числе и жестам.

Иначе говоря, два литературных воплощения одного сюжета, принадлежа к разным системам, приобретают разный культурный ореол. Чтобы правильно его очертить, надлежит сообразоваться с эстетическим кодом той или иной системы, ввести в инструментарий культурологии ценностный подход. Он помогает избежать плоского эволюционизма и связанных с ним ошибок, помогает прибли-

зиться к исторической адекватности. Обратимся в этой связи к судьбам русской рифмы.

Схематически их представляют следующим образом: рифма возникла из синтаксического параллелизма; в XVII в., когда родилась силлабическая поэзия, преобладали синтаксические (суффиксально-флексивные), больше всего глагольные рифмы (*отбивает — отгоняет*) допускались и рифмы тавтологические; «с конца 17 в. <...> постепенно устанавливается требование точной рифмы — совпадение ударных гласных и всех следующих за ними звуков»; «в 18 в. начинает цениться рифма разнородная, образованная разными частями речи или грамматическими формами (*ночь — прочь*)», «с середины 19 в. <...> все чаще встречаются нарушения точности рифмы. Начинают входить в употребление так называемые приблизительные рифмы, в которых заударные гласные не совпадают. <...> С начала 20 в. поэты все чаще употребляют неточные рифмы разных типов: ассонанс... усеченные рифмы... составные... консонансы, или диссонансы, в которых различны ударные гласные (*та́ющая — ве́ющая*)... наиболее редкий тип неточной рифмы; неравносложные рифмы, в которых мужские окончания рифмуются с женскими и дактиллическими. <...> В современной поэзии... встречаются так называемые корневые рифмы (*поток — потоп*)»[1]. В статье есть «ценностная» оговорка («оценка рифмы вне контекста стихотворения, без учета его композиции и стиля, невозможна»), но она не меняет эволюционной схемы, картины развития от худшего к лучшему, от неумения к мастерству. Учет меняющегося эстетического кода внес бы в эту картину немаловажные коррективы.

Неточные рифмы разных типов были известны русской словесности испокон веков. Они «прорывались» в письменные памятники из фольклора еще в домонгольские времена: Богол*ю́*биво — горе л*ю́*тое; Л*а́*че — пла́чь (Даниил Заточник). В Смуту и после нее они изобилуют в смеховой литературе, особенно в раешной поэзии:

[1] Пересказываю и цитирую соответствующую статью «Краткой литературной энциклопедии» [КЛЭ, *306—309*], написанную таким знатоком предмета, как В. Е. Холшевников.

неде́ль — гляде́л; монастырю́ — ми́лостину; ба́бу — бо́бу; Богда́н — Бог да́л; Спи́ря — сты́рил; Бо́га — бла́га и т. д. (примеры взяты из кн.: Русская демократическая сатира, 2-е изд., а также: ТОДРЛ, *77—79, 92—93*). В посадском стихотворстве XVII в., в тех «смеховых укоризнах», которыми торговали в Москве на Спасском мосту, можно отыскать практически весь флорилегий созвучий, считающихся прерогативой нашего столетия, — ассонансы, составные рифмы, консонансы и др. И тем не менее очерченная схема имеет резон, если не выходить за пределы «верхнего этажа» литературы.

Высокая поэзия — предшественники Симеона Полоцкого, он сам, его ученики, затем Феофан Прокопович и Кантемир, Тредиаковский и Ломоносов и далее — довольствовалась достаточной рифмой. Исключения наблюдаются прежде всего в «младших» жанрах — в дружеском послании, в эпиграмме, в имитациях раешного стиха в интермедиях и интерлюдиях (включая пушкинского сказочно-сатирического «Балду»), вплоть до шуточных стихотворений Щербины и Минаева. Ясно, что на протяжении многих десятилетий игра замысловатыми созвучиями в иерархии художественных ценностей стояла очень низко. Почему? Именно потому, что это была игра, что раешная рифма была принадлежностью скоморошьего корпоративного языка, что и после исчезновения скоморохов она сохраняла оттенок шутовства, а русские поэты больше всего боялись прослыть шутами.

Задача стихотворцев XVII в., возделывавших новую для русской культуры ниву книжной поэзии, состояла в том, чтобы создать эстетическую дистанцию между собственным творчеством и творчеством скоморохов. Такая дистанция и была тотчас создана — за счет «плохой» рифмы и за счет переноса читательского внимания с конца стихотворной строки на ее начало: имею в виду «краеграмесие», акростих, который в XVII в. стал художественной доминантой (а в некоторых литературных товариществах, например в «приказной школе», — и константой) и достиг наивысшего расцвета, какого ему никогда после уже не довелось пережить. Эта дистанция стала своего рода эстетической привычкой и определила некоторые тенденции в развитии техники со-

звучий до начала XX в. Новации этого периода — не столько открытия, сколько воскрешение, потому что «простонародное» искусство, включая балаган, наконец получило полные права гражданства.

История рифмы приводит нас к тому же национальному запасу устойчивых форм. Он подвержен, если воспользоваться стиховедческим термином, ценностной «переакцентуации», т. е. иерархической перестройке. Младшие, факультативные формы вытесняют формы главенствующие и оказываются на вершине иерархии. Это явление хорошо известно; из него вытекает самый распространенный принцип литературоведческого механизма — принцип дихотомии, когда литературный процесс интерпретируется посредством оппозиций, посредством борьбы течений, школ, жанров и т. д. Это, бесспорно, верный принцип. Но быть может, национальная культура в основах своих не дихотомична, а единообразна?

«Жизнь — не алогизм, но ловушка для логиков». Этот свой парадокс Г. К. Честертон пояснил с помощью примера. Предположим, что на Землю попал некий инопланетянин, строгий логик и безупречный математик. Он задался целью изучить организм человека. Что ему прежде всего бросится в глаза? То, что человек состоит как бы из двух симметричных половин, из «правого» и «левого» человека. Космический гость увидит, что у объекта исследования два глаза, два уха, две руки, а на каждой из них по пяти пальцев. Затем инопланетянин откроет два легких, две почки и т. д. И когда этот аналитик услышит в груди человека, с левой ее стороны, биение сердца, он в полном соответствии с логикой и математикой сделает вывод, что справа должно быть еще одно сердце. Но тут-то он и попадет в ловушку, ибо сердце у человека одно [Chesterton, ch. 6].

Конечно, этот парадокс нельзя равнять с научной аргументацией. Тем не менее: существует ли «сердце культуры», некая неотчуждаемая топика, хотя бы то, что принято называть национальным характером? Относительно Древней Руси сомнений нет: ее топику, ее художественные и нравственные аксиомы реставрировали и А. С. Орлов («устойчивые формулы»), и В. П. Адрианова-Перетц

[Адрианова-Перетц, 1947][1], и Д. С. Лихачев («литературный этикет»). Проблема в том, не стала ли эта средневековая топика выморочной в канун и в период Петровских реформ. Чтобы решить эту проблему, необходимы систематические исследования — сначала таксономия, т. е. конструирование комплекса loci communes, а затем проверка таксономии на всем пространстве русской культуры. Это дело будущего, а пока я отваживаюсь предложить предварительные наметки по теме топики.

Обратимся к тому фрагменту «Сказания о Мамаевом побоище», который касается «испытания примет» в ночь перед Куликовской битвой. Дмитрий Донской и Дмитрий Боброк выехали на Куликово поле. Боброк «сниде с коня и приниче к земли десным ухом на долг час. Въстав и пониче и въздохну от сердца. И рече князь великий: „Что есть, брате Дмитрей?“ Он же млъчаше и не хотя сказати ему. Князь же великий много нуди его. Он же рече: „Едина бо ти на плъзу, а другая же — скърбна. Слышах землю плачущуся надвое: едина бо ся страна, аки некая жена, напрасно плачущися о чадех своихь еллиньскым гласом, другаа же страна, аки некаа девица, единою възопи вельми плачевным гласом, аки в свирель некую, жалостно слышати вельми“». Боброк толкует это предзнаменование как счастливое для русских: «А твоего христолюбиваго въинства много падеть, нъ обаче твой връх, твоа слава будеть». Так повествует Основная редакция [Повести о Куликовской битве, *64—65*).

Летописная редакция дает вариацию первой части формулы: «Слышах землю плачющюся надвое: едина страна, аки жена некая вдовица, а другая страна, аки некая девица, аки свирель просопе плачевным гласом» [Повести о Куликовской битве, *98*]. Остальные редакции принципиальных изменений в текст не вносят.

О врагах («еллинство» здесь тождественно язычеству, «поганству»: Мамай «еллин сы верою») земля плачет, как мать о детях или вдова о погибшем муже. Эта часть формулы ясна и затруднений не вызывает. В «Очерках поэтичес-

[1] Интересно, что эта книга о древнерусской топике на год опередила известный труд Э. Р. Курциуса по топике западноевропейской [Curtius, 1948].

кого стиля Древней Руси» В. П. Адрианова-Перетц привела многочисленные образцы вдовьих плачей — княгини Евдокии в «Слове о житии и преставлении Дмитрия Донского», вдов Михаила Черниговского и Михаила Тверского. Известны и плачи земли-вдовы — например, по Житию Меркурия Смоленского, где рыдает «общая наша мати земля».

Это вполне соответствует языческому представлению о «матери сырой земле». Для наших предков эта мифологема была живой реалией, а не художественной идеей. В покаянной дисциплине это отразилось вполне наглядно: «Грех есть легши на чреве на землю, епитимии 15 дней сухо ясти, а поклонов 30 вечер»; «Аще отцу или матери лаял или бил или, на земле лежа ниц, как на жене играл, 15 дни» [Смирнов, т. 2, *273—274, примеч. 4, 6*]. «Ни о каком... „олицетворении", измышленном абстрактном уподоблении, — пишет В. Л. Комарович, — и речи тут быть не может: земля для древнерусского народно-языческого сознания, как и для древнеэллинского, была доподлинной матерью, без всяких аллегорических натяжек» [Комарович, *99*]. Это видно из покаянных правил, где «лежать ниц на земле» — такой же тяжкий грех, как оскорбление матери и кровосмешение.

Тем более требует истолкования вторая часть формулы. Земля плачет, как девица, как невеста, и параллель находим в популярном в средние века «Слове святаго пророка Исайи о последних летех»: «Тогда будет в вас горко рыдание и стенание, от кричания гласа вашего потрясется земля, и солнце померкнет, и луна в кровь преложится, тогда восплачется земля яко девица красная за погибель человеческую» [Измарагд, *л. 35 (третьей пагинации)*]. Эта аналогия объясняет, почему Боброк «въздохну от сердца»: сражение предстояло кровавое, с большими потерями. Но отчего плач девицы-земли предвещает победу и одоление, отчего, как сказано в Псалтыри, «сеющи слезами, радостию пожнут» (Пс. 125: 6)? Такой ход мысли связан со сложным комплексом народно-церковных представлений. Прежде всего это брачная символика[1].

[1] О брачных мотивах в произведениях разного времени на куликовскую тему см.: Левинтон, Смирнов, *72—95* (здесь же и основная литература вопроса).

В «Новой повести о преславном Российском царстве» растерзанная Смутой Русь уподобляется невесте, а король Сигизмунд Ваза — жениху-насильнику. «Некий же злый и силный безбожник, яко же он, не по своему достоянию и данию... хощет пояти за ся невесту, красну и благородну, богату же и славну и всячески изрядну, паче же и благоверну. И нехотения ради невестня и ея сродников и доброхотов, кроме ся злодеев, не можаше ю вскоре взяти и за ся пояти. Дондеже сродников и доброхотов невестних силою и некоим ухищрением их победит и под ся покорит, тогда и невесту за ся и со всем ея богатством получит» [Дробленкова, *193*].

Исконная связь (в сфере топики) брачного венчания и венчания на царство не раз подчеркнута в «Сказании о Мамаевом побоище». Мамай бежит в «лукоморие, скрегча зубы своими, плачущи грько, глаголя: „Уже нам, братие, в земли своей не бывати, а катун своих не трепати, а детей своих не видати, трепати нам сыраа земля, целовати нам зеленаа мурова"» [Повести о Куликовской битве, *71*]. Значит, он ложный жених: не сужено ему обладание ни русской землей, ни татарской, ему сужен брак с сырой землей.

Этот мотив есть и в «Слове о полку Игореве»: «На седьмом веце Трояни връже Всеслав жребий о девицю себе любу», т. е. попытался добиться обладания Киевом, «матерью городов русских». Кстати, свадебный обряд позволяет прояснить тот фрагмент «Слова», в котором говорится, что Всеслав «утръже вазни, с три кусы отвори врата Новуграду»[1], — «урвал (захватил) счастье (удачу), в три попытки (или «с трех попыток») отворил врата Новгороду (т. е. занял город)». Такая разбивка текста и такой перевод подтверждаются, если учесть, во-первых, тему брачного обладания Киевом и, во-вторых, обрядовые величания новобрачному. В них как раз и изображаются «три попытки» и «три жребия» (опускаю рефрен «да и за Дунай»):

[1] Такая разбивка вместо невразумительных «утръ же воззни стрикусы» (первое издание «Слова») и «утръже вазнистри кусы» (екатерининская копия), с переводом «урвал удачи с три клока», была в свое время предложена Р. О. Якобсоном [см. Якобсон, *104*]. Эта разбивка принята в медиевистике с поправкой Д. С. Лихачева, чей перевод я и цитирую.

Выходило, вылетало тридцать три корабля,
Тридцать три корабля да со единым кораблем,
Со единым кораблем, со удалым молодцом.
Что един-от кораб наперед выбегал,
Наперед выбегал, как сокол вылетал,
Еще нос, корма да по-туриному,
А бока-то сведены да по-звериному.
Что на этом корабле удалой молодец,
Удалой молодец да первобрачный князь.
Он строгал стружку кипарис-дерева́,
Уронил молодец свой злачен перстень,
Свой злачен перстень, позолоченный.
Он зычал, крычал зычным голосом,
Зычным голосом да во всю голову:
«Уж вы слуги, слуги верные мои,
Повяжите как вы, слуги, шелковые невода,
Вы ловите-ка, слуги, мой злачен перстень,
Мой злачен перстень да позолоченый».
Они первый раз ловили — да не выловили,
Они другой раз ловили — да все нет, как нет,
Они третий раз ловили — повыловили...

[Лирика рус. свадьбы, *148*]

Стружка «кипарис-дерева́» — это искомый Всеславов жребий, как подсказывает и былина о Садке. В величаниях новобрачному встречается мотив обладания тремя городами (ср. Киев, Белгород и Новгород во фрагменте о Всеславе). В свою очередь, в причитаниях невесты возникает фигура жениха-насильника, грозного наездника и завоевателя, изоморфная Мамаю из «Сказания». Все это символы из сферы топики, связывающие воедино брак, пир, битву, смерть, судьбу. Но предзнаменующий русское одоление плач девицы-земли́ или земли-девицы остается неразъясненным.

В «испытании примет» звучит свирель, а свирель указывает на временную смерть и новое рождение. Источник — рассказ о воскрешении дочери Иаира (Мф. 9: 18 и след.). В его доме тоже звучали свирели (по покойнице). Иисус «сказал им: выйдите вон; ибо не умерла девица, но спит. <...> Он вошед взял ее за руку́, и девица встала». Свирель, кроме того, — пастырский атрибут (ср. службы Кириллу Философу). Звук свирели — это перенесенная на землю небесная гармония, это нравственная чистота. В ее

голосе есть жертвенность, ибо тема невесты-земли тождественна теме невинной жертвы. В древнерусских апокрифах погребение Авеля, первого мертвеца и первого мученика, объясняется как брачная его ночь с девой-землей [Смирнов, т. 2, *271, примеч. 5*]. Фольклору тоже известна эта трактовка. Вот смертельно раненный казак велит своему коню передать весть о гибели:

Ты скажи молодой жене,
Что женился я на другой жене,
На другой жене мать сырой земле,
Что за ней я взял поле чистое,
Нас сосватала сабля острая,
Положила спать калена стрела.

[Смирнов, т. 2, *271, примеч. 5*]

Эта тема подхвачена Блоком — во второй строфе цикла «На поле Куликовом»:

О, Русь моя! Жена моя! До боли
Нам ясен долгий путь!
Наш путь — стрелой татарской древней воли
Пронзил нам грудь.

[Блок, *249*]

Как видим, общие для «старины» и «новизны» loci communes все же намечаются. Чрезвычайно важно, что в них нераздельно слиты аспект поэтический и аспект нравственный. Возможно, это принцип топики — по крайней мере, такой вывод подсказывает дальнейший анализ Куликовского цикла.

В памяти нации есть люди-символы и есть события-символы. Сколько бы нация за свою историю ни породила героев, сколько бы ни совершила подвигов, — это всегда считанные люди и считанные события. Они наперечет именно потому, что имеют символическое значение: ведь символов не может быть много, как не может быть много гениев и нравственных заповедей. Иначе они обесценятся.

Куликовская битва как символ стоит в одном ряду с Полтавской баталией и Бородинским сражением, а Дмитрий Донской, который бился с врагами «в лице», «наперед всех», — рядом с Петром и с Кутузовым. У этих собы-

тий есть нечто общее. «Таким событиям суждено возвращение» [Блок, *587*].

В самом деле: нация запомнила и сделала символами победы на грани поражений, победы с громадными потерями. После Мамаева побоища еще не раз горела Москва, и Русь окончательно сбросила ордынское иго лишь сто лет спустя; от Полтавы до Ништадтского мира был путь длиною в двенадцать лет; после Бородина, которое Наполеон считал своей победой, пришлось оставить первопрестольную столицу. Но это как бы окончательные победы. Россия, если можно реставрировать ее символическое мышление по литературе, ставит героизм выше одоления, а самопожертвование и самоотречение выше силы.

Размышляя дальше о связи Куликова поля, Полтавы и Бородина, мы увидим, что все это вынужденные сражения. Россия защищалась, следовательно, была безусловно права. Это сражения на родной земле или на ее рубеже, как Мамаево побоище на Дону. Россия не посягала на чужое, она опять-таки была права. Для нации эти битвы были нравственной заслугой. Без нее символ невозможен. Именно поэтому в качестве символов избирались не легкие, а тяжелые, жертвенные победы: подвиг и жертва неразделимы.

В связи с двумя юбилеями, 150-летия Толстого и 600-летия Куликовской битвы, на устойчивость национальной топики (обойдясь без этого термина) обратил внимание Д. С. Лихачев. Он отметил, что и в русских воинских повестях XIII—XVII вв., и в «Войне и мире» сходно, с помощью одинаковых литературных средств воплощается народный нравственный кодекс: «Все значительнейшие воинские повести посвящены оборонительным сражениям в пределах Русской земли. <...> Историческая сторона романа в ее нравственно-победной части вся оканчивается в России, и ни одно событие в конце романа не переходит за пределы Русской земли. Нет в „Войне и мире“ ни Лейпцигской битвы народов, ни взятия Парижа. Это подчеркивается смертью у самых границ России Кутузова. Дальше этот народный герой „не нужен“. Толстой в фактической стороне событий усматривает ту же народную концепцию оборонительной войны» [Лихачев, 1981, *134—135*].

Книжники допетровской Руси одобрили бы Толстого. В Наполеоне из «Войны и мира» они тотчас опознали бы типичную для воинских повестей фигуру захватчика, предводителя вражьей силы. Он горд, т. е. грешен первым из семи главнейших грехов, он самоуверен, он фразер, краснобай — совсем как Батый, Биргер, Мамай, Тохтамыш, Едигей, с которыми сопоставляет Наполеона Д. С. Лихачев. Книжники допетровской Руси согласились бы с Кутузовым и Толстым, что Бородино — победа, решительная и бесспорная, хотя после нее пришлось отдать французам Москву. Это было сражение на своей земле; враг был сильнее, наших полегло больше, но мы не дрогнули. «Мертвые срама не имут», и «не в силе Бог, но в правде».

Нравственно-художественная топика, общая для Древней Руси и для России нового и новейшего времени, проявляется не только в принципах и оценках, но также в художественных деталях, а совпадение деталей всегда красноречиво, особенно если исключено прямое заимствование. Вернемся еще раз к «испытанию примет» в «Сказании о Мамаевом побоище»: «И обратився на плък татарский, слышить стук велик и кличь и вопль, аки тръги снимаются, аки град зиждуще и аки гром великий гремить. <...> И обратився на плък русский, — и бысть тихость велика». О такой же ночи вспоминает старый солдат из лермонтовского «Бородина»:

...И вот на поле грозной сечи
Ночная пала тень.

Прилег вздремнуть я у лафета,
И слышно было до рассвета,
Как ликовал француз.
Но тих был наш бивак открытый...

[Лермонтов, *370*]

В действительности это невероятно: громадные русские армии и на Куликовом, и на Бородинском поле не могли пребывать «в тихости великой». Эти поразительно похожие сцены порождены национальной топикой, равно обязательной для автора «Сказания» XV в. и автора «Бородина» XIX в.

Конечно, национальная топика ни в коей мере не противоречит эволюционному принципу. Эволюция культу-

ры — явление не только неизбежное, но и благотворное, потому что культура не может пребывать в застывшем, окостенелом состоянии. Но эволюция эта протекает все же в пределах «вечного града» культуры. Даже в периоды скачков — об одном из них шла речь в предлагаемой книге — старые ценности, выработанные многовековым народным опытом, только оттесняются на задний план, но не покидают «вечного града». Об этом стоит помнить. Стоит помнить, что слова конец и начало — одного корня.

ЛИТЕРАТУРА

ААЭ. ААЭ: 4 т. СПб., 1836. Т. 1.

Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

Аверинцев. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Адрианова-Перетц, 1934. *Адрианова-Перетц В. П.* «Праздник кабацких ярыжек». Пародия-сатира второй половины XVII века // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1.

Адрианова-Перетц, 1947. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

Адрианова-Перетц, 1972. *Адрианова-Перетц В. П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27.

Адрианова-Перетц, 1974. *Адрианова-Перетц В. П.* К вопросу о круге чтения древнерусского писателя // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28.

Алексеев, 1932. *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Введ., тексты и коммент. Иркутск, 1932. Т. 1. XIII—XVII вв.

Алексеев, 1983. *Алексеев М. П.* Юрий Крижанич и фольклор московской иноземной слободы // Алексеев М. П. Сравнительное литературоведение. Л., 1983.

Алмазов. *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Одесса, 1894. Т. 3.

Архив Куракина. Архив князя Ф. А. Куракина. СПб., 1890. Кн. 1.

Барсков. *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.

Баткин. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

Бахтин. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Белкин. *Белкин А.А.* Русские скоморохи. М., 1975.

Беляев. *Беляев И.* О скоморохах // Временник ОИДР. М., 1854. Кн. 20.

Берхгольц. *Берхгольц Ф.-В.* Дневник камер-юнкера. М., 1858. Ч. 2.

Блок. *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960. Т. 3.

Богатырев. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богоявленский, 1914. *Богоявленский С.К.* Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914.

Богоявленский, 1947. *Богоявленский С.К.* Московская Немецкая слобода // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. 1947. Т. 4. № 3.

Богоявленский, 1980. *Богоявленский С.К.* Научное наследие. О Москве XVII века. М., 1980.

Борисов. *Борисов В.М.* О «нефире» и «нафире». *(В рукописи.)*

Браиловский. *Браиловский С.Н.* Один из «пестрых» XVII-го столетия. СПб., 1902.

Буганов. *Буганов В.И.* Московские восстания конца XVII века. М., 1969.

Буганов, Корецкий, Станиславский. *Буганов В.И., Корецкий В.И., Станиславский А.Л.* «Повесть како отомсти» — памятник ранней публицистики Смутного времени // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28.

Буслаев, 1888. *Буслаев Ф.И.* Русская христоматия. М., 1888.

Буслаев, 1930. *Буслаев Ф.И.* Соч. Л., 1930. Т. 3.

Бычков. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977.

Вальденберг. *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916.

Веселовский, 1883. *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха, VI—X // СОРЯС. 1883. Т. 32. № 4.

Веселовский, 1969. *Веселовский С.Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.

Веселовский, 1974. *Веселовский С.Б.* Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974.

Виппер. *Виппер Ю.Б.* О «семнадцатом веке» как особой эпохе в истории западноевропейских литератур // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969.

XVIII век. XVIII век. Л., 1974. Сб. 9.

Высоцкий. *Высоцкий Н.Г.* Переписка княгини Е. П. Урусовой со своими детьми // Старина и новизна. М., 1916. Кн. 20.

Гальковский. *Гальковский Н.М.* Борьба Христианства с остатком язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.

Голиков, 1788. *Голиков И.* Деяния Петра Великого. М., 1788. Ч. 1; Ч. 2; Ч. 8.

Голиков, 1794. *Голиков И.* Дополнения к «Деяниям Петра Великого». М., 1794. Т. 12.

Голикова. *Голикова Н.Б.* Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Голубев, 1969. *Голубев И.Ф.* Забытые вирши Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24.

Голубев, 1971. *Голубев И.Ф.* Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26.

Горелов. *Горелов А.А.* Кем был автор сборника «Древние российские стихотворения» // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1962. Вып. 7.

Горский, Невоструев. *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. М., 1917. Отд. 3. Ч. 2.

Горфункель, 1962а. *Горфункель А.Х.* Андрей Белобоцкий — поэт и философ конца XVII — начала XVIII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18.

Горфункель, 1962б. *Горфункель А.Х.* «Великая наука Раймунда Люллия» и ее читатели // XVIII век. Л., 1962. Сб. 5.

Горфункель, 1965. *Горфункель А.Х.* «Пентатеугум» Андрея Белобоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.

Горфункель, 1977. *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.

Григорьев. *Григорьев А.Д.* Архангельские былины. М., 1904. Т. 1.

Гурьянова. *Гурьянова Н.С.* Старообрядческие сочинения XIX в. о Петре I — антихристе // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980.

Даль, I—IV, 1955. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.

Даль, 1974. *Даль В.И.* Воспоминания о Пушкине // А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974. Т. 2.

Даничић. *Даничић Ђ.* Живот св. Савве. Београд, 1860.

Даркевич. *Даркевич В.П.* Пародийные музыканты в миниатюрах готических рукописей // Художественный язык Средневековья. М., 1982.

Дело о Никоне. Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897.

Демин, 1977. *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977.

Демин, 1981. *Демин А. С.* Русская старопечатная литература. XVI — первая четверть XVIII в. Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М., 1981.

Державина. *Державина О. А.* Фацеции. Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962.

Деяния... *Деяния собора* 1649 г. // ЧОИДР. 1894. Кн. 4.

Джурова. *Джурова А.* Орнаменталните стилове в ръкописната книга на Втората българска държава // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980.

Димитрий Ростовский. *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере. Киев, 1877.

Дмитриев, 1957. *Дмитриев Ю. Н.* Об истолковании древнерусского искусства // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13.

Дмитриев, 1972. *Дмитриев Л. А.* Отрывок сборника пословиц XVII в. // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л., 1972.

Дмитриев, Лотман. *Дмитриев Л. А., Лотман Ю. М.* Новонайденная повесть XVIII в. «История о португальской королевне Анне и о гишпанском королевиче Александре» // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16.

Добиаш-Рождественская. *Добиаш-Рождественская О. А.* Культ св. Михаила в латинском Средневековье V—XIII века. Пг., 1917 (гектографированное издание).

Достоевский. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972. Т. 1; 1974. Т. 10.

ДРВ. Древняя Российская вивлиофика / Изд. Николаем Новиковым. 2-е изд. М., 1788. Ч. 6.

Дробленкова. *Дробленкова Н. Ф.* «Новая повесть о преславном Российском царстве» и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л., 1960.

Еремин. *Еремин И. П.* Поэтический стиль Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6.

Ефросин. *Ефросин.* Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Сообщение Хр. Лопарева // ПДП. СПб., 1895. Вып. 108.

Жмакин. *Жмакин В. А.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.

Забелин. *Забелин И. Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. 3-е изд. М., 1895. Ч. 1.

Записки РАО. Записки отд-ния рус. и слав. филологии Рус. археол. о-ва. СПб., 1861. Т. 2.

Зеньковский. *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Мюнхен, 1970.

Зимин. *Зимин А.А.* Скоморохи в памятниках публицистики и народного творчества XVI века // Из истории русских литературных отношений XVIII—XX веков. М.; Л., 1959.

Изборник. Изборник: Сб. произведений литературы Древней Руси. М., 1969.

Измарагд. Измарагд. М., 1912.

Иоанникий Галятовский. *Иоанникий Галятовский.* Ключ разумения. Львов, 1665.

Иосиф Волоцкий, 1857. *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1857.

Иосиф Волоцкий, 1959. Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959.

ИРЛ. История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1.

Истрин. *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893.

Казакова, 1961. *Казакова Н.А.* Книгописная деятельность и общественно-политические взгляды Гурия Тушина // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17.

Казакова, 1980. *Казакова Н.А.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Л., 1980.

Кантемир. *Кантемир А.* Собрание стихотворений. Л., 1956.

Каптерев. *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. Т. 1; 1912. Т. 2.

Карамзин. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. 3-е изд. СПб., 1831. Т. 9.

Кеведо. *Кеведо Ф.* Избранное. Л., 1971.

Кирша Данилов. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. М., 1977.

КЛЭ. Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. Т. 6.

Ключевский. *Ключевский В.О.* Соч.: В 8 т. М., 1957. Т. 2; Т. 3; 1958. Т. 4.

Ковтун. *Ковтун Л.С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.

Комарович. *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16.

Копанев. *Копанев А.И.* Книжность северной волости XVI—XVII вв. // Культура Древней Руси. М., 1976.

Котошихин. *Котошихин Г.* О России в царствование Алексея Михайловича. 2-е изд. СПб., 1859.

Левинтон, Смирнов. *Левинтон Г.А., Смирнов И.П.* «На поле Куликовом» Блока и памятники Куликовского цикла // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34.

Лексикони... Лексикони [Є]. Славинецького та А. Корецького-Сатановського / Підгот. до вид. В. В. Німчук. Київ, 1973.

Леонид. Леонид, архимандрит. К биографии Симеона Полоцкого // Древняя и новая Россия. СПб., 1876. Т. 1. № 4.

Лермонтов. *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: В 4 т. Л., 1979. Т. 1.

Лесков. *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1957. Т. 6.

Лет. рус. лит. Летописи русской литературы и древности / Изд. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 4; Т. 5.

Лирика рус. свадьбы. Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973.

Лихачев, 1962. *Лихачев Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X–XVII вв. М.; Л., 1962.

Лихачев, 1970. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. 2-е изд. М., 1970.

Лихачев, 1972. *Лихачев Д. С.* Канон и молитва Ангелу Грозному Воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкин. дома. Л., 1972.

Лихачев, 1973а. *Лихачев Д. С.* Древнерусский смех // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973 (Сб. статей в честь 75-летия М. М. Бахтина).

Лихачев, 1973б. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

Лихачев, 1978. *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.

Лихачев, 1979. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979.

Лихачев, 1981. *Лихачев Д. С.* Литература — Реальность — Литература. Л., 1981.

Лихачев, Панченко, 1976. *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Ломоносов. *Ломоносов М. В.* Собр. соч. М.; Л., 1948. Т. 8.

Лосев. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974.

Лотман, 1976. *Лотман Ю. М.* Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII в. // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Лотман, Успенский, 1973. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1973. 6.

Лотман, Успенский, 1977. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977 № 3.

Майков. *Майков Л. Н.* Очерки по истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889.

Майоров. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

Максим Грек. *Максим Грек.* Соч. Казань. 1860. Ч. 2.

Малышев, 1965а. *Малышев В. И.* Древнерусские рукописи Пушкинского дома: (Обзор фондов). Л., 1965.

Малышев, 1965б. *Малышев В. И.* Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.

Малэк. *Малэк Э.* «Повесть об астрологе Мустаеддыне» — неизученный памятник переводной литературы XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25.

Маслов. *Маслов С. И.* Библиотека Стефана Яворского. Киев, 1914.

Материалы, 1955. Материалы по истории СССР. М., 1955. Т. 2.

Материалы для истории раскола... Материалы для истории раскола за первое время его существования / Изд. под ред. Н. Субботина. М., 1874. Т. 1; 1881. Т. 6.

Матхаузерова, 1976а. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

Матхаузерова, 1976б. *Матхаузерова С.* «Слагати» или «ткати»? (Спор о поэзии в XVIII в.) // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Миркович. *Миркович Г.* О времени пресуществления Св. Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века: (Опыт исторического исследования). Вильна, 1886.

Морозов. *Морозов А. А.* Скоморохи на Севере // Север: Альманах. Архангельск, 1946.

Мошин. *Мошин В. А.* Из переписки самозванца Тимошки Акундинова // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24.

Некрасов. *Некрасов А.* Очерки из славянского орнамента. Человеческая фигура в русском тератологическом рукописном орнаменте XIV века. М., 1913.

Николаев, 1980. *Николаев С. И.* «Посмеятельные слова» В. Коховского в русском стихотворном переводе 1677 г. // Рус. лит. 1980. № 1.

Николаев, 1983. *Николаев С. И.* Польская поэзия в русских библиотеках второй половины XVII — первой трети XVIII в. // XVIII век. Л., 1983. Сб. 14.

Николай Спафарий. *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / Подгот. текстов и вступ. ст. О. А. Белобровой. Л., 1978.

Новгородские летописи. Новгородские летописи. СПб., 1879.

Новомбергский. *Новомбергский Н.* Слово и дело государевы: (Процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 года). М., 1911. Т. 1.

Овчинников, 1960. *Овчинников Р.В.* Автографы Пугачева // Вопросы архивоведения. 1960. № 6 (16).

Овчинников, 1981. *Овчинников Р.В.* Над «пугачевскими» страницами Пушкина. М., 1981.

Онежские былины. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1951. Т. 3.

О писменехъ. *Черноризец Храбръ.* О писменехъ: Критическо издание /Изгот. Алда Джамбелука-Коссова. София, 1980.

Остен. Остен: Памятник русской духовной письменности XVIII века. Казань, 1865.

Очерки истории... Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII век. М., 1955.

Павел Алепский. *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. / Пер. с арабского Г. Муркоса. М., 1898. Вып. 3.

Память... Память Сыскного приказа в Оружейный приказ об отписке на государя в Бронной слободе двора, принадлежавшего раскольнику и церковному противнику Оське Сабельнику, 1681 года, июля 30 // ЧОИДР. 1848. № 5.

Панегирическая литература... Панегирическая литература петровского времени / Изд. подгот. В. П. Гребенюк; Под ред. О. А. Державиной. М., 1979.

Панченко, 1965. *Панченко А.М.* Придворные вирши 80-х годов XVII столетия // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.

Панченко, 1973. *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Панченко, 1975. *Панченко А.М.* Стихотворный отклик на свержение царевны Софьи // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974. М., 1975.

Панченко, 1976а. *Панченко А.М.* «Дудино племя» в послании Ивана Грозного князю Александру Полубенскому // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Панченко, 1976б. *Панченко А.М.* Материалы по древнерусской поэзии. IV: (Стихотворная параллель к «Сказанию о роскошном житии и веселии») // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30.

Панченко, 1976в. *Панченко А.М.* Некоторые эстетические постулаты в «Шестодневе» Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. Л., 1976. Т. 1.

Панченко, 1979а. *Панченко А.М.* История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34.

Панченко, 1979б. *Панченко А. М.* «Народная модель» истории в набросках Толстого о Петровской эпохе // Л. Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979.

Панченко, Успенский, 1983. *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. Статья первая // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37.

Пекарский. *Пекарский П. П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 1; Т. 2.

Переписка Грозного. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.

Переписная книга. Переписная книга города Москвы 1638 г. М., 1881.

Перетц. *Перетц В. Н.* К истории польского и русского народного театра. XV—XX. СПб., 1912.

Петрей де Ерлезунда. *Петрей де Ерлезунда, Петр.* История о Великом княжестве Московском / Пер. А. И. Шемякина. М., 1867.

Петухов. *Петухов В. И.* Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI—XVII вв. // Тр. Моск. гос. историко-архивного ин-та. 1961. Т. 16.

Письма... Письма русских государей и других особ царского семейства. М., 1848. Т. 1.

Платонов. *Платонов С. Ф.* Из бытовой истории Петровской эпохи. 1. Бенго-Коллегия или Великобританский монастырь в С.-Петербурге при Петре Великом // Изв. АН СССР. Сер 6. Л., 1926. Т. 20. № 7—8.

ПЛДР, XI—XII вв. Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века М., 1978.

ПЛДР, XII в. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

ПЛДР, XIII в. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.

ПЛДР, XIV—XV вв. Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981.

Плюханова. *Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Повести о Куликовской битве. Повести о Куликовской битве / Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М., 1959.

Повесть о боярыне Морозовой. Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исслед. А. И. Мазунина. Л., 1979.

Позднеев. *Позднеев А. В.* Рукописные песенники XVII — XVIII веков: (Из истории песенной силлабической поэзии) // Учен. зап. Моск. гос. заочного пед. ин-та. 1958. Т. 1.

Покровский, 1916. *Покровский А. А.* Древнее псковско-новгородское письменное наследие // Тр. пятнадцатого археол. съезда в Новгороде 1911 года. М., 1916. Т. 2.

Покровский, 1974. *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

Покровский, 1977. *Покровский Н. Н.* Новый документ по идеологии Тарского протеста // Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977.

Покровский, 1979. *Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1978 г., Л., 1979.

Полосин. *Полосин И. И.* Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. М., 1963.

Поморские ответы. Поморские ответы. М., 1911.

Понырко, 1976. *Понырко Н. В.* Дьякон Федор — соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31.

Понырко, 1977а. *Понырко Н. В.* Русские святки XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.

Понырко, 1977б. *Понырко Н. В.* Стихиры Феодосию Васильеву // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32.

Попов. *Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в Хронографы русской редакции. М., 1869.

Послания Грозного. Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье; Пер. и коммент. Я. С. Лурье. М.; Л., 1951.

Поэзия крест. праздн. Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970.

Прение... Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Катихизиса // Летописи русской литературы и древности, изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1859. Т. 2.

Пролог. Пролог на декабрь — февраль. М., 1886.

Пропп, 1939. *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре: (По поводу сказки о Несмеяне) // Учен. зап. ЛГУ. Сер. филолог. наук. 1939. № 46. Вып. 3.

Пропп, 1969. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969.

Прыжов. *Прыжов И.* История кабаков в России. СПб., 1868.

ПСЗак. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830 Т. 2; Т. 5.

ПСРЛ. ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1.

Пустозерский сб. Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975.

Путилов. *Путилов Б. Н.* Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии» // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12.

Пушкин. Собр. соч. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 8; 1949. Т. 16.

Пушкин, 1974. А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. М., 1974. Т. 2.

Радищев. *Радищев А. Н.* Избранные произведения. М.; Л., 1952.

Райков. *Райков Б.* Украсата на българските ръкописи от 15—18 век // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980.

Ранняя русская драматургия I. Ранняя русская драматургия. XVII — первая половина XVIII в.: Первые пьесы русского театра / Изд. подгот. О. А. Державина, А. С. Демин, Е. К. Ромодановская; Под ред. А. Н. Робинсона. М., 1972.

Ранняя русская драматургия II. Ранняя русская драматургия. XVII — первая половина XVIII в.: Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. / Изд. подгот. О. А. Державина, А. С. Демин, В. П. Гребенюк; Под ред. О. А. Державиной. М., 1972.

Ржига. *Ржига В. Ф.* Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. Praha, 1935—1936. Т. 6.

РИБ. РИБ. СПб., 1909. Т. 13; 1914. Т. 31; 1927. Т. 39.

Робинсон. *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

Розыскные дела... Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1884. Т. 1; 1888. Т. 3.

Ромодановская. *Ромодановская Е. К.* Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973.

Ротар. *Ротар Ив.* Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в. // Киевская старина. 1900. № 12.

Рукописи БАН. Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР: Описание русских и славянских рукописей XI—XVI веков / Сост. Н. Ю. Бубнов, О. П. Лихачева, В. Ф. Покровская. Л., 1976.

Румянцев. *Румянцев И.* Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Сергиев Посад, 1916.

Русская демократическая сатира... Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текста, ст. и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1954; 2-е изд. М., 1977.

Русская силлабическая поэзия. Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970.

Русская старопечатная литература. Русская старопечатная литература. XVI — первая четверть XVIII в. Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.

Садиков. *Садиков П.* Царь и опричник: (Иван Грозный, В. Гр. Грязной и их переписка 1574—1576 гг.) // Века: Исторический сб. Пг., 1924. Т. 1.

Салтыков-Щедрин. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 8.

Сарафанова (Демкова). *Сарафанова (Демкова) Н. С.* Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.: Л., 1958. Т. 14.

Сб. Кирши Данилова. Сборник Кирши Данилова / Изд. Имп. Публичной библиотеки по рукописи, пожертвованной в библиотеку кн. М. Р. Долгоруковым; Под ред. П. Н. Шеффера. СПб., 1901.

Сб. РИО. Сб. РИО. СПб., 1883. Т. 38.

Свиньин. *Свиньин П. П.* Картина Оренбурга и его окрестностей. Из живописного путешествия по России издателя «Отечественных записок» в 1824 году // Отеч. зап. 1828. Ч. 35. № 99.

Симеон Полоцкий. *Симеон Полоцкий.* Избранные соч. / Подгот. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1953.

Синаксарь. Синаксарь. Чернигов, 1710.

Сказания... Сказания современников о Димитрии Самозванце. СПб., 1834. Ч. 5.

Скрынников, 1969. *Скрынников Р. Г.* Опричный террор. Л., 1969.

Скрынников, 1978. *Скрынников Р. Г.* Борис Годунов. М., 1978.

Смирнов. *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1912; 1914. Т. 2.

Соболевский. *Соболевский А. И.* Образованность Московской Руси в XV—XVII веках. СПб., 1894.

Созонович. *Созонович И.* К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Варшава, 1898.

Соловьев. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1962. Т. 7; Т. 8.

Софронова, 1979. *Софронова Л. А.* Некоторые черты художественной природы польского и русского театров XVII—XVIII вв. // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979.

Софронова, 1982. *Софронова Л. А.* Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. М., 1982.

Стасов. *Стасов В. В.* Славянский и восточный орнамент. СПб., 1886.

Стефан Яворский. *Стефан Яворский.* Риторическая рука / Пер. с латин. Федора Поликарпова. СПб., 1878.

Стоглав. Стоглав / Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863.

Таможенные книги. Таможенные книги Московского государства XVII в. М., 1950. Т. 1.

Татарский. *Татарский И. А.* Симеон Полоцкий: Его жизнь и деятельность. М., 1886.

Таубе. Послание Иоганна Таубе и Элерта Крузе // Рус. ист. журн. Пг., 1922. Кн. 8.

Творогов, 1970. *Творогов О. В.* О Хронографе редакции 1617 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25.

Творогов, 1975. *Творогов О. В.* Древнерусские Хронографы. Л., 1975.

Тихомиров. *Тихомиров М. Н.* Записки приказных людей конца XVII века // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12.

Тихонравов. *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2.

ТОДРЛ. ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.

Толстой. *Толстой А. К.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1964. Т. 3.

Тредиаковский, 1845. *Тредиаковский В. К.* Доношение в Академию наук // Москвитянин. М., 1845. № 2.

Тредиаковский, 1963. *Тредиаковский В. К.* Избранные произведения. Л., 1963.

Трефолев. *Трефолев Л. Н.* Предсмертное завещание русского атеиста // Ист. вестн. 1883. № 1.

Туляков. *Туляков Ю. Е.* Социально-эстетическое значение народного театра Древней Руси // Проблемы социальной природы искусства в истории русской эстетики. М., 1982.

Успенский, 1976. *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Успенский, 1979. *Успенский Б. А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры: (На материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.

Успенский, 1982а. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Успенский, 1982б. *Успенский Б. А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Фаминцын. *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

Фауст. Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В. М. Жирмунский. М., 1978.

Федор Поликарпов. *Поликарпов Федор.* Лексикон треязычный. М., 1703.

Феофан Прокопович. *Феофан Прокопович.* Сочинения / Под ред. И. П. Еремина М.; Л., 1961.

Финдейзен. *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1928. Т. 1. Вып. 2.

Флетчер. *Флетчер Дж.* О государстве Русском. СПб., 1911.

Флоровский. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

Франко. *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1906. Т. 4.

Хант. *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1977. Т. 32.

Хомяков. *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы / Вступит. ст., подгот. текста и примеч. Б. Ф. Егорова. Л., 1969.

Чернов. *Чернов И. А.* Из лекций по теоретическому литературоведению. 1. Барокко: литература / литературоведение (специальный курс). Тарту, 1976.

Чистов. *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

ЧОИДР. ЧОИДР. 1868. Кн. 1.

Шепелевич. *Шепелевич Л.* Этюды о Данте. Апокрифическое «Видение св. Павла». Харьков, 1891. Ч. 1.

Шептаев. *Шептаев Л. С.* Русское скоморошество в XVII веке // Учен. зап. Уральск. гос. ун-та. Свердловск, 1944. Вып. 6.

Шервин. *Шервин О.* Шеридан / Пер. с англ. В. Воронина. М., 1978.

Шестодневъ. Шестодневъ, составленный Иоанном, ексархом болгарским, по харатейному списку Московской синодальной библиотеки 1263 года. М., 1879.

Шляпкин. *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709). СПб., 1891.

Штаден. *Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника. М., 1925.

Щербачев. *Щербачев Ю. Н.* Копенгагенские акты, относящиеся к русской истории // ЧОИДР. 1916. Кн. 2.

Эстетика Ренессанса. Эстетика Ренессанса / Сост. В. П. Шестаков. М., 1981. Т. 2.

Ягич. *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896.

Якобсон. *Якобсон Р. О.* Изучение «Слова о полку Игореве» в Соединенных Штатах Америки //ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14.

Arens. *Arens H.* Sprachwissenschaft: Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg; München, 1955.

Bernheimer. *Bernheimer E.* Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment and Demonology. Cambridge, 1952.

Boerst. *Boerst A.* Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Stuttgart, 1957. Bd. 1; Bd. 4.

Brunot. *Brunot F.* Histoire de la langue française des origines à 1900. Paris, 1947. Vol. 2. Le seizeme siècle.

Chesterton. *Chesterton G.K.* Orthodoxy. London, 1963.

Curtius, 1948. *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.

Curtius, 1969. *Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 7. Aufl. Bern; München, 1969.

Čizevskij. *Čizevskij D.* Aus zwei Welten. s'-Gravenhage, 1956.

Daniil Zatočnik. *Daniil Zatočnik.* Slovo e Molenie / ed. critica a cura di Michele Colucci e Angiolo Danti. Firenze, 1977.

Delumeau. *Delumeau J.* La Peur en Occident (XIV—XVIII siècles). Paris, 1978.

Domański. *Domański J.* Erazm i filozofia: Studium koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu. Wrocław, 1974.

Grzeszczuk. *Grzeszczuk St.* Błazeńskie zwierciadło. Kraków, 1970.

Gutowski. *Gutowski M.* Komizm w polskiej sztuce gotyckiej. Warszawa, 1973.

Henning. *Henning S.* Lifflendische Churlendische Chronica // Scriptores rerum livonicarum. Riga; Leipzig, 1848. Bd. 2.

Huizinga. *Huizinga J.* The Waning of the Middle Ages. Garden City (N.Y.), 1954.

Janson. *Janson H.W.* Apes and Ape Lore. London, 1952.

Jones. *Jones R.F.* The Triumph of the English Language. A Survey of Opinions Concerning the Vernacular from the Introduction of Printing of the Restoration. Stanford, 1953.

Kolár, 1959. *Kolár J.* Frantové a grobiáni. Z mravokárných satir 16. věku v Čechách. Praha, 1959.

Kolár, 1974. *Kolár J.* Rozmlouvání Šalomouna s Markoltem a lidová smíchová kultura v českých zemích // Ceská literatura, Praha, 1974. Č. 2.

Lausberg. *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. 2. Aufl. München, 1973. Bd. 1.

Literatura... Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku / Oprac. K. Budzuk, H. Budzykowa, J. Lewański. Warszawa, 1954. T. 2.

Lueken. *Lueken W.* Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradizion vom Erzengel Michael. Göttingen, 1898.

Mathauserová, 1967. *Mathauserová S.* Umělá poezie v Rusku XVII. století // Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Praha, 1967. № 1—3.

Mathauserová, 1968. *Mathauserová S.* Baroko v ruské literatuře XVII. století // Československé přednášky pro VI. Mezinár. Sjezd slavistů. Praha, 1968.

Michałowska. *Michałowska T.* Staropolska teoria genologiczna. Wrocław, 1974.

Moczałowa. *Moczałowa W.* Miejsce anonimowej prozy plebejskiej w rosyjsko-polskich związkach literackich XVII w. («Сказание о роскошном житии и веселии» i «Nowy Świat»)// Tradycja i Współczesność: Powinowactwa literackie polsko-rosyjskie. Wrocław, 1978.

Oderborn. *Oderborn P.* Wunderbare, erschreckliche, unerhörte Geschichte und warhaffte Historien... Görlitz, 1588

Otwinowska. *Otwinowska B.* Język-Naród-Kultura. Wrocław, 1974.

Picchio. *Picchio R.* Questione della lingua e Slavia Cirillometodiana // Studi sulla questione della presso gli Slavi. Roma, 1972.

Polska satyra... Polska satyra mieszczańska / Wyd K. Badecki. Kraków, 1950.

Sajkowski. *Sajkowski A.* Barok. Warszawa, 1972.

Sarbiewski. *Sarbiewski M. K.* Wykłady poetyki. Wrocław, 1958.

Shopenhauer. *Shopenhauer A.* Die handschriftliche Nachlass: Teilsammlung / Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt a. M., 1970. Bd. 3. Berliner Manuskripte (1818—1830).

Sullivan, Drage. *Sullivan J., Drage C. L.* Poems in an Unpublished Manuscript of the *Vinograd rossiiskii* // Oxford Slavonic Papers. New Ser. 1968. Vol. 1.

Tatarkiewicz, 1967. *Tatarkiewicz W.* Historia estetyki. Wrocław, 1967. T. 3: (Estetyka nowożytna).

Tatarkiewicz, 1972. *Tatarkiewicz W.* Droga przez estetykę. Warszawa, 1972.

Tubach. *Tubach F.* Index exemplorum. Helsinki, 1969.

Wiek XVIII. Wiek XVIII — Kontrreformacja — Barok. Wrocław, 1970.

О русской литературе

РАННИЙ ПУШКИН И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Тема «Пушкин и Православие» затрагивалась в отечественной пушкинистике XX в. нечасто[1]. Причина этого ясна: долгое время считалось, что Пушкин был плохим христианином и, соответственно, плохим православным; значит, о его религиозности и толковать нечего. Таков «общий глас», и нельзя не признать за ним известных резонов. Это и кощунственная «Гавриилиада», и масонство (ложа «Овидий»), притом радикальное[2], это (в первую очередь) пресловутые «уроки чистого афеизма» (XIII, 92), за что Пушкин и пострадал. Хотя впоследствии он «Гавриилиады» стыдился, в масонах не состоял, атеизма не обнаруживал, — грехи юности и молодости ему никогда не были отпущены. «Мы насилу довели его до смерти христианской», — изрек Николай I [см. Щеголев, *147*], и эти слова определяли конфессиональную репутацию Пушкина в со-

---

[1] См. доклад С. С. Давыдова «Puškin and Christianity», прочитанный в июне 1988 года в Беркли (Калифорния) на конференции, посвященной 1000-летию крещения Руси (в печати). У С. С. Давыдова указана и скудная «литература предмета», в частности работы Вл. Соловьева («Судьба Пушкина»), С. Франка, Е. Кисильцыной, Вл. Гиппиуса, о. Сергия Булгакова, о. Иоанна Чернявина, митрополита Анастасия и др. К этому перечню следует прибавить книгу Ариадны Тырковой-Вильямс «Жизнь Пушкина» (Париж, 1948. Т. 2. С. 392–397).

[2] «Я был масон в Киш.<иневской> ложе, т. е. в той, за которую уничтожены в России все ложи» (XIII, 257). (Цитаты даются по: *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. М., 1937–1959; номера томов и страниц указываются в тексте в скобках.)

ветское время, когда атеизм стал вменяться в заслугу. Императору угодно было подозревать Пушкина в безбожии; П. Е. Щеголев постарался эти подозрения всячески подкрепить, уличая в разноречиях и неточностях людей, присутствовавших у смертного одра поэта и описавших его кончину.

Вся эта схема так или иначе действенна до сих пор. Теперь, впрочем, признают, что царский посмертный приговор — на деле оговор, что Пушкин послал за священником вскоре после того, как его привезли с Черной речки, — до получения высочайшей записки с советом «умереть по-христиански», исповедавшись и причастившись. Несовпадения, которые есть у мемуаристов, Я. Л. Левкович объясняет так: «Неточность показаний свидетельствует только об одном — христианскому обряду они не придавали того значения, которое вложил в него Щеголев. В пушкинскую пору исповедь и причащение умирающего так же обязательны, как крещение или венчание, и, независимо от религиозных чувств Пушкина, он должен был обряд исполнить...» [Чистович, *17*].

Это верно, и аналогий сколько угодно. Ограничимся одной. Когда через девять лет в Москве умирал закоренелый вольтерьянец И. А. Яковлев, отец Герцена, ни в грош не ставивший православную обрядность, он все же допустил к себе священника, хотя и не преминул предварить «церемонию» капризными, неблагочестивыми речами. И похороны этого вольнодумца были торжественными, с участием архимандритов и архиерея, словно праведник упокоился [см. Герцен, т. 9, *174—176*].

Итак, схема изменилась, но изменилась незначительно. Поведение Пушкина православно, однако это дань обычаю, «независимо от религиозных чувств». Прежде Пушкин считался *плохим* христианином, теперь он считается *никаким* христианином. Православие Пушкину, так сказать, нерелевантно.

Что до Николая I, его действия заслуживают дополнительного комментария. Если в словах его звучит личное предубеждение и раздражение, то в записке ничего подобного нет. По-человечески это понятно — она послана умирающему. Но необходимо учесть, что автор записки — не только монарх, это и глава русской Церкви. Так повелось с 1721 г., с упразднения патриаршества и учреждения Синода, члены

которого вплоть до начала нашего столетия приносили присягу императору, «крайнему Судии Духовной коллегии». Синодское «окормление», т. е. руководство душами пасомых, — это лишь императорская «делегация», поручение, что в пушкинское время наглядно выразилось в усилении роли статского обер-прокурора, которая из наблюдательной стала распорядительной: в 1824 г. он был уравнен с министрами, а двенадцать лет спустя введен в кабинет и в Государственный совет [см. Милюков, *158*]. Архипастырские претензии монарха были четко, даже барабанно закреплены в николаевском законодательстве: «Император яко христианский государь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния» (статьи 42–43 «Основных законов Российской Империи»).

Сообщая Пушкину о прощении, Николай имел в виду не только нарушение закона (дуэли в России были запрещены со времен «Воинского регламента» Петра I), не только нарушение честного слова, данного 23 ноября 1836 г. в Аничковом дворце, — обязательства не стреляться с Дантесом [см. Абрамович, *164*]. «Блюститель правоверия» тем самым закрыл глаза на смертный грех, санкционировал его отпущение, — ибо дуэлянты с церковной точки зрения приравнивались к самоубийцам, которые заведомо губили душу и которых запрещалось погребать в освященной земле. Сходная судьба вскоре постигла Лермонтова. Следственная комиссия по его делу ссылалась именно на погребение Пушкина (!): «...в подобном случае камер-юнкер Александр Сергеев Пушкин отпет был в церкви конюшен Императорского двора в присутствии всего города» [Лермонтовская энциклопедия, *153*].

Из пушкинских героев традиционная посмертная участь самоубийцы постигла Ленского:

Есть место: влево от селенья,
Где жил питомец вдохновенья,
Две сосны корнями срослись;
Под ними струйки извились
Ручья соседственной долины.
Там пахарь любит отдыхать,
И жницы в волны погружать

Приходят звонкие кувшины;
Там у ручья в тени густой
Поставлен памятник простой.
(VI, 143)

Правда, в шестой и седьмой главах «Евгения Онегина» по этому поводу рефлексии нет. Но тогда автор был молод, а теперь — теперь он уже выбрал место последнего своего приюта (страшная предусмотрительность для *никакого* христианина!). Получив высочайшее помилование, Пушкин мог быть уверен, что чаша сия его минует и что он будет почивать в Святогорском монастыре.

Любой вере, как и безбожию, присущи национальные и эпохальные черты. Это не только мировоззрение, доктрина, догматика — это еще и культура. Пушкинский атеизм, например, уживался с суеверностью. Обычно в этой связи вспоминают о предсказаниях гадалки Кирхгоф, но есть и другие факты, когда Пушкин воспринимал какие-то события как проявления злых сил. Так, петербургское наводнение он трактовал в качестве «потопа», зловещего знамения (XIII, 127). Все это признаки «отрицательного религиозного мировоззрения» [Флоренский, *252*]. Наука им пренебрегает, Церковь его не одобряет. Но это, во всяком случае, не религиозное безразличие, т. е. не «чистый афеизм».

Весьма важно отметить, что одесские уроки не вызвали у Пушкина энтузиазма: «Система не столь утешительная, как обыкновенно думают, но к несчастию более всего правдоподобная» (XIII, 92). Почему «к несчастию»? Психологические следствия атеизма двояки. Нигилистам, отрицателям и разрушителям он придает силы, поскольку избавляет их от страха загробного воздаяния. О таких атеистах сказал Достоевский: «Бога нет, все позволено». Их всегда боялись самые толерантные мыслители, начиная с Джона Локка. Пушкин принадлежит к другому типу. Когда его собеседник англичанин (Гутчинсон) «мимоходом уничтожил слабые доказательства бессмертия души», это нисколько не поколебало нравственные правила ученика. Он опечалился оттого, что приходилось расставаться с обетованием вечной жизни, приходилось смириться с тем, что смерть — не рубеж, не веха, означающая конец земного

странствия и переход в иной, быть может лучший, мир, а конец абсолютный и бесповоротный. В такой перспективе действительно мало радости, особенно для молодого человека, который еще не устал от жизни и не знает, что есть вещи похуже смерти. Если бы все это сообразили власти и родные Пушкина, вряд ли их испугал бы его атеизм. Но им почудился в нем бунт и потрясение основ, поскольку традиция предписывала отождествлять его с безнравственностью и вседозволенностью.

В псковской ссылке Пушкин рассудил, что необходимо соблюдать лояльность, хотя бы внешне, что в этом нет бесчестья. 7 марта 1826 г. он писал из Михайловского своему ходатаю Жуковскому (конечно, в расчете на то, что новому царю это будет сообщено): «Каков бы ни был мой образ мыслей, политический и религиозный, я храню его про самого себя и не намерен безумно противоречить общепринятому порядку и необходимости» (XIII, 265—266). В этом же он письменно обязался перед императором.

Такие заверения — не ренегатство и даже не благоразумие. Их подоплекой была мизантропия, то и дело охватывавшая Пушкина [см. об этом: Скатов, *205 и след.*].

На всех стихиях человек
Тиран, предатель или узник.
(XIII, 290)

«Не мечите бисер перед свиньями» — вот что имел в виду поэт.

Однако попытаемся описать и общепринятый порядок, и образ мыслей Пушкина, имея в виду церковно-религиозную ситуацию александровского и николаевского царствований.

* * *

При Николае она резко меняется. Когда мы судим о людях, подвизавшихся в русской культуре в годы его правления, то очень часто в этих суждениях присутствует конфессиональный аспект. Он особенно отчетлив, если дело касается тех, кто оставил отчетливые же свидетельства собственной религиозной активности, словесные или поведенческие. Таковы Чаадаев, поздний Гоголь, Александр Иванов, епископ Игнатий (Брянчанинов), Хомяков, князь Иван

Гагарин. Притом интерес к религиозно-ангажированным деятелям мало зависит от их вероисповедания. Они как бы уравниваются в том, что *слишком* озабочены конфессиональными проблемами. Объявили сумасшедшим Чаадаева — за историософский пессимизм в оценке русского пути, за прокатолические симпатии. Но вызывал недовольство и православнейший из православных Хомяков — его высылали из первопрестольной. В этом, разумеется, повинно самодержавие, но и свободолюбивые борцы с самодержавием поступали сходным образом: вспомним, как резко и запальчиво обрушился Белинский на Гоголя, стоило тому обратиться к Богу и выпустить «Выбранные места».

Значит, такая ангажированность исключала человека из общего ряда, расценивалась как дерзость или как иступление ума. Герцен был прав, назвав православие Николая показным (царь оканчивал свои реескрипты словами «С нами Бог»), «холодным, ледяным, как петербургский климат» [Герцен, т. 12, *196*]. При Николае и от священников требовали не служения, а службы, для чего надлежало затвердить катехизис, церковный устав, нотное пение — и довольно. Что уж говорить о мирянах... «Веротерпимость составляла одну из славных основ империи, созданной Петром I; Николай издал суровый закон *против лиц, переменивших религию*» [Герцен, т. 12, *196*]. В этом духовном холоде дорога́ была хоть толика тепла, и вера становилась для многих прибежищем и укрытием.

Духовная физиономия Александровской эпохи иная. Бывало, конечно, что и тогда кого-нибудь объявляли повредившимся в уме, но за вольнодумство «гражданское». Так в 1817 г. Александр поступил с графом М. А. Дмитриевым-Мамоновым, участником первых тайных обществ (в пользу царя говорит то, что у Дмитриева-Мамонова помрачение рассудка действительно воспоследовало: страдая манией величия, он вообразил себя Владимиром Мономахом). Что до вольнодумства религиозного, им во времена «сугубого» министерства, в 1817—1824 гг., считалась как раз твердость в Православии, национально-православный консерватизм. Это удостоверяется одной громкой историей, случившейся в северной столице в конце 1818 г., когда здесь блистал «возмутительными» стихами Пушкин.

Канва этого дела проста [см. Надеждин; Лапенков, Станевич; Флоровский, *150—152*]: архимандрит Иннокентий (Смирнов), ректор Петербургской семинарии, в качестве духовного цензора допустил к печати книжку, об уровне и содержании которой можно судить по заглавию: «Разговор о бессмертии души над гробом младенца». Князь А. Н. Голицын, уже год исполнявший должность министра духовных дел и народного просвещения, отреагировал без промедления. Было испрошено высочайшее повеление, книга арестована, автор выслан в двадцать четыре часа. Пострадал также Иннокентий. Его перевели в Пензу. Потрясенный случившимся, он вскоре умер.

Суть конфликта заключается в том, что и духовный цензор, и автор, Евстафий Станевич, отважились заступиться за русскую Церковь. Оба они — люди консервативные. Иннокентий, например, ценил старинный православный обиход, понимал толк в юродстве и странничестве. Станевич был шишковистом и членом «Беседы». Обоим казалось, что «наружная» Церковь в опасности, что князь Голицын и царь жертвуют ею ради Церкви «внутренней». Этот конфликт возник не на пустом месте.

Известные «странности» Александра I, его побратимство с прусским королем у гроба Фридриха Великого, склонность к мистицизму, дружба с баронессой Крюднер — не только личные его прихоти. Это эпохальные страхи: просветительские чаяния оказались иллюзией, их развеяла революция, окончательный приговор им вынес Наполеон; коль скоро на разум положиться нельзя, надлежит обратиться к душе. Это эпохальные надежды: все-таки Наполеона удалось сокрушить и появилась возможность создать новую Европу. Чаяния о ней воплотились в идее Священного союза. Он потому и Священный, что представляет собою не только межгосударственное установление, не только альянс решивших воздвигнуть преграду революциям монархов, но и некую теократическую утопию.

«Акт „Братского Христианского Союза“» подписан был «в лето Благодати 1815-е», 14/26 сентября. И конечно, вряд ли случайно был для этого избран день Воздвижения, по восточному календарю. Акт Священного союза от Синода было предложено выставить всюду на стенах, в храмах

градских и сельских. И ежегодно в день Воздвижения надлежало его вновь перечитывать с амвона, вместе с данным тогда же манифестом, «дабы всем и каждому исполнить обет служения Единому Господу Спасителю, изреченный в лице Государеве за весь народ»... Именно во исполнение этого обета и было устроено особое соединенное министерство... — «„величайший государственный акт, какой только от самого введения Христианской веры был постановлен" (Сперанский). Строго говоря, это было министерство религиозно-утопической пропаганды» [Флоровский, *131—132*]. Кстати, указом Александра победу над Наполеоном было предписано праздновать в день Рождества Христова. Апокалиптический Зверь повержен, и теперь можно уповать на тем же Апокалипсисом предсказанное тысячелетнее царство Христово на земле.

Утопия, конечно, притом наивная... Но Александровская эпоха — вообще эпоха мечтаний и мечтателей. Не зря же Лев Толстой ее эпонимом сделал Пьера Безухова, который из масонства и мистики, из расшифровки «числа Зверя» пришел к республиканизму, т. е. к утопии гражданской. Людям же того национально-консервативного типа, который был воплощен в адмирале Шишкове или в архимандрите Иннокентии, эта утопия казалась ересью. Попробуем их понять.

Идее Священного союза прямо-таки противопоказано национальное либо конфессиональное самодовольство. Без толеранции, без терпимости в самом широком смысле эта идея пуста и нелепа (она и стала такой при Николае, «отставившем» толеранцию). Веротерпимость — принцип и девиз «сугубого» министерства. Это, конечно, касается только христианских конфессий, но в их круге принцип выдерживался строжайшим образом. В цензурном уставе решительно запрещалось порицать какую-либо из христианских церквей: в противном случае инославные могли бы обидеться, счесть «главу царей» лицемером, а Священный союз — троянским конем. Именно поэтому Витберг в проект храма Христа Спасителя *архитектурно* заложил мысль о толеранции. Храм предполагалось выстроить трехчастным, дабы в каждой из частей, но под одним сводом возносили бы молитвы и православные, и католики, и те, кто исповедует евангелическое учение.

Между тем основополагающий признак «высоких», т. е. монотеистических, религий, включая иудаизм и мусульманство, заключается в том, что каждая из них считает и провозглашает себя единственно истинной. Православие — не исключение; потому-то и восстали архимандрит Иннокентий со Станевичем против князя Голицына, что не хотели согласиться и смириться с его «всеобщей» религией, с неслыханным отсечением от Православия части истины, которая будто бы (также частично) принадлежит тем католикам и протестантам, тем «двунадесяти языкам», каковые сожгли Москву.

Отразилась ли эта исключительная в истории новой русской культуры толерантная ситуация на Пушкине? Нет никакого сомнения, что отразилась. Его «всемирная отзывчивость» — не только свойство его гения, но и плод воспитания. Пушкин был (и остался после 1825 г.) человеком Александровской эпохи, которая на знамени своем начертала лозунг веротерпимости, в каких бы крайних и даже насильственных формах она ни проявлялась. Впрочем, и сам Пушкин к таким формам прибегал.

7 апреля 1825 г. он писал князю П. А. Вяземскому из Михайловского: «Нынче день смерти Байрона — я заказал с вечера обедню за упокой его души. Мой поп удивился моей набожности и вручил мне просвиру, вынутую за упокой раба Божия боярина Георгия. Отсылаю ее тебе» (XIII, 160). Пушкин, разумеется, понимал, что с канонической точки зрения его поступок сомнителен, отчего и сопоставил его с мессой Фридриха II (протестанта) за упокой души Вольтера (безбожника) (XIII, 162). Но поступок этот — в духе времени, и не случайно А. Н. Вульф последовала примеру своего соседа, так что «в обеих церквах Триг.<орского> и Вор.<онича> происходили молебствия». Это сделано прямо-таки «по Голицыну».

Однако Пушкин всегда стоял вне и выше групповых пристрастий. Он и вышучивал «Беседу», и отдавал ей должное, он не жаловал «сугубое» министерство и в 1824 г. радовался его падению. «С переменою министерства, ожидаю и перемены цензуры... На каком основании начал свои действия дедушка Шишков?.. Шутки в сторону, ожидаю добра для литературы вообще и посылаю ему лобзание не

яко Иуда-Арзамасец, но яко Разбойник-Романтик» (XIII, 97—98, из письма брату). Почему перемена министерства Пушкина «обрадовала» (XIII, 103), почему он приветствовал удаление Голицына? Дело, конечно, не в крушении «всеобщей» религии, а в том, что потерпело крах официальное ханжество, которое всегда вызывало у Пушкина отвращение. Правда, на смену ему шло новое ханжество, но человеку свойственно надеяться на лучшее.

Отважимся на культурологическое допущение; сочтем Пушкина неким эталоном интеллектуальной и духовной оппозиции, прежде всего Голицыну, потому что в его руках долгое время была власть по духовной части, а потом и Шишкову, в чьи руки эта власть перешла. Быть может, такое допущение корректно, ибо сказано поэтом: «Оппозиция русская, составившаяся, благодаря русского бога, из наших писателей, каких бы то ни было...» (XIII, 99). «Русский бог», «русская оппозиция»... Каков же этот русский оппозиционер в плане религиозном? Поищем ответ у Пушкина, в его стихотворениях.

* * *

Естественно, первой в череде должна стоять «Гавриилиада», поскольку она написана на сюжет Благовещения и религиозная ее ангажированность очевидна. Сочинение это безусловно богопротивное. Но это прискорбное обстоятельство не препятствует поискам импульсов искушения. Пушкин сочинял «Гавриилиаду» в южной ссылке, будучи до крайности раздражен против царя. Это оппозиция монарху [Скатов, *201—202*], что самим поэтом удостоверено в письме Вяземскому: «Посылаю тебе поэму в мистическом роде — я стал придворным» (XIII, 44). Этот постскриптум ироничен: мистики при дворе, Пушкин в Кишиневе — и Пушкин не мистик. Но кто же он?

Обращение к «Войне богов» Парни в данном случае не поможет. Это источник — и не более того. Смысл «Гавриилиады» проясняет национально-культурный контекст, та же церковная и богословская ситуация рубежа 1810—1820-х гг. «Гавриилиада» принадлежит не только эротическому вольнодумству. Поэму, в прямом соответствии с ее темой, можно ввести в рамки русской библеистики,

а в ту пору Библия действительно была проблемой, притом насущной и животрепещущей.

Как известно, русское средневековье обходилось без полного текста Писания. Свод библейских книг был составлен иждивением новгородского архиепископа Геннадия только в 1499 г. Что до печатной Библии, она появилась в 1581 г. в Остроге; ее издал Иван Федоров. На Московском печатном дворе она вышла в 1663 г. При императрице Елизавете было подготовлено новое издание, которое и стало образцом для дальнейших перепечаток. Такова в самом кратком изложении скудная история Библии в России, но это история *церковнославянской* Библии. Мысль о русском переводе возникла только при Александре I, когда в Петербурге обосновалось Библейское общество (президентом его стал все тот же Голицын) [см. об этом: Чистович], Новый Завет по-русски вышел в 1820 г.

Это было поистине грандиозное событие. На протяжении многих столетий христианство разделяло языки на сакральные и профанные, находя формальную опору в той же Библии. До вавилонского столпотворения существовал один язык; Господь «размесил» языки за грех гордыни; значит, множество языков — не благо, а Божье наказание. Хвалить Господа позволительно только на трех наречиях — древнееврейском, греческом и латыни, т. е. на тех языках, на которых Понтий Пилат повелел сделать надпись на крестном древе. К IX в., когда Кирилл и Мефодий создали славянскую грамоту, древнееврейский в качестве сакрального языка уже отошел в область предания, как иудео-христиане апостольских времен. Но триада сохранилась, пополнившись за счет церковнославянского, и господствовала в культуре Европы вплоть до Реформации, открывшей эру богослужения на национальных языках. Ни католицизма, ни русского Православия этот переворот, естественно, не коснулся и коснуться не мог: Рим остался при латыни, мы же — при «своей латыни», т. е. церковнославянском. И вот настал февраль 1816 г., когда князь Голицын сообщил Синоду «искреннее и точное желание Его Величества доставить и россиянам способ читать Слово Божие на природном своем российском языке, яко вразумительнейшем для них славянского наречия, на коем книги Священного Писания у нас издаются» [Чистович, *25*].

В России спорить с самодержцем отучились еще при Петре Великом, отменившем старую формулу «царь указал, и бояре приговорили». В данном случае Синод тоже спорить не стал, хотя и уклонился от участия в переводческих трудах, возложив их на Библейское общество и Комиссию духовных училищ. Однако оппозиция этому новшеству была очень сильной, хотя русский текст не предназначался для церковного употребления. До 1824 г. главе «сугубого» министерства удавалось ее обуздывать, но в конце концов архимандрит Фотий, Шишков и Аракчеев победили. К этому времени уже был готов том Пятокнижия Моисеева; тираж его был сожжен в печах кирпичных заводов Александро-Невской лавры. Понадобились «великие реформы» Александра II, чтобы русские получили Библию на родном языке. В полном виде она вышла из печати только в 1876 г.

В интриге против Голицына, а значит, и против русской Библии была обыкновенная карьерная корысть, прежде всего у Аракчеева. Для нашей темы важны мнения Шишкова, от корысти свободные. Его, конечно, не устраивало само разделение языков на славянский и «природный». Но в переводе он видел и «умаление» Церкви, низведение веры до уровня театра. Аргументы Шишкова сводятся к следующему: простонародье, получив для домашнего чтения русскую Библию, наверное, унизит ее; она будет измарана, изодрана, будет валяться под лавками. Простонародье не сумеет понять смысла Писания без надлежащих толкований. От перевода не приходится ждать ничего иного, кроме как ересей и расколов.

Это, в сущности, боязнь непрофессионального богословствования, а также и боязнь богословствования вообще. Это тоже связано с некоторыми александровскими нововведениями — по части просвещения. Стоит напомнить, что учреждение Лицея было предварено учреждением Петербургской духовной академии (ее первый выпуск обучался в 1809—1814 гг.). Новой фигурой в столице был не один лицеист, но и студент академии.

«Гавриилиада» — это и есть простонародное, «похабное» богословствование, наглядное подтверждение резонности опасений Шишкова. Евангельский сюжет изложен

здесь по-русски, на «природном» языке. «Искренее и точное желание» царя исполнено, а результат плачевен.

Царю Небес и Господу Христу
Пою стихи на лире богомольной.
(IV, 121)

Два эти стиха проясняют авторские интенции. Лира не «вдохновенная», а «богомольная». Ясно, что имеется в виду не языческий бард, но лирик из народа, бродячий певец, — из тех, кто на паперти «тянет Лазаря». В их репертуар входят духовные стихи на ветхозаветные и евангельские темы (разумеется, стихи благочестивые). По жанру это апокрифы, дополненные собственными измышлениями сочинения о библейских персонажах. Лирники были известны не одной Малороссии, но и Петербургу; здесь они носили прозвище «рыльники» [см. Даль, *254*]. Пушкин и надел маску «рыльника», «харю», которая, как он сам впоследствии признал, отнюдь его не украсила. Прошло время, и он стал разыскивать и жечь списки богопротивной своей поэмы. Таким образом, по капризу судьбы «Гавриилиада» разделила участь русского перевода Пятокнижия Моисеева.

Современники Пушкина при чтении «Гавриилиады» не могли не видеть, что автор метит прямо в царя. Древний спор александрийской и антиохийской школ по поводу того, как правильно толковать Писание — аллегорически либо исторически, был решен Александром (разумеется, и наперсником его Голицыным) в пользу аллегорического толкования. Для царя богодухновенный текст — таинственный знак, гиероглиф, который познаваем лишь сердцем, лишь посредством мистического общения с Всевышним. Свидетельств более чем достаточно; например, в составленной императором записке «О мистической словесности» есть такое рассуждение: «И ныне, как некогда, есть Церковь внешняя и есть Церковь внутренняя. Основание учения в обеих Церквах есть одно и то же: Библия, но в первой известна одна *буква*, а во второй преподносится ее *разум*» [Николай Михайлович, *286—290*]. Пушкин же — в пику царю и рекомендациям «сугубого» министерства — читает Евангелие как историю, переводя ее во фривольный и даже скабрезный план.

Этот исторический взгляд Пушкин никогда не переменял. «Библия для христианина то же, что история для народа, — пишет он сестре и брату в 1824 г. — Этой фразой (наоборот) начиналось прежде предисловие Ист.<ории> Кар.<амзина>. При мне он ее и переменил» (XIII, 127).

В скрытой никировке с царем есть еще один немаловажный нюанс. Он также остался «за текстом», но был ясен каждому, кто принадлежал петербургскому свету. «Гавриилиадой» Пушкин упрекал и уличал Александра в лицемерии. Поэма — это изложенный русскими стихами ветхозаветный апокриф, притом она открыто ориентирована на француза Парни. Что до царя, ратовавшего за русский перевод Писания, — ему этот перевод, в сущности, не был нужен. В обществе знали, что Александр всегда читал Новый Завет во французской версии де Саси, не переменив этого обыкновения и после выхода издания 1820 г.[1].

Итак, «Гавриилиада» направлена не против Царя Небесного, а против царя земного (что, повторяю, поэта не оправдывает). Судить по ней о религиозных чувствах Пушкина было бы опрометчиво. Для этой цели гораздо больше подходят те его сочинения, в которых он специально о предметах веры не задумывается. Это, например, «Евгений Онегин», свободный от конфессиональной ангажированности. Быть может, Белинский выразился слишком сильно, назвав его энциклопедией русской жизни. Но уж во всяком случае это «карманное зеркало петербургской молодежи» (XIII, 133), как сказал о заглавном герое романа П. А. Плетнев. Мы вправе полагать, что в зеркале этом отразился и Пушкин, и вообще люди его поколения, его состояния и воспитания.

* * *

Евгений Онегин в первой главе гуляет в Летнем саду, учится, влюбляется, становится театральным завсегдатаем, ездит к Talon, танцует на балах, вообще делает разные разности, — но ни разу не заглядывает в церковь и лба не крестит. Между тем «в жизни» он с детства твердил молитвы,

[1] Пушкин и сам пользовался французским текстом («Библию, Библию! и французскую непременно». — XIII, 123), хотя и славянский знал превосходно.

бывал у причастия, а повзрослев, каждый год говел, исповедовался и причащался (это мы знаем твердо: так было принято, так поступал и Пушкин, хотя бы для удостоверения лояльности).

Потом Онегиным овладела хандра, он заперся, но ему и в голову не пришло отправиться в Божий храм за духовным утешением, дабы избыть смертный грех отчаяния.

Со строфы LIII герой в деревне, и здесь впервые звучит церковная тема:

Покойника похоронили,
Попы и гости ели, пили,
И после важно разошлись,
Как будто делом занялись.
(VI, 27)

Но это всего лишь бытовая, обрядовая деталь. На похоронах, крестинах, при венчании (ср. в седьмой главе сцену, где Ольга стоит с уланом «пред алтарем») без священника не обойтись. Но в романе он — всего лишь статист.

Обозревая поэтические ландшафты и поэтические интерьеры романа, петербургские или деревенские, мы не найдем ни храма, ни иконы. Вот дом дяди, где покойник прожил сорок лет и где поселился Евгений:

Везде высокие покои,
В гостиной штофные обои,
Царей портреты на стенах,
И печи в пестрых изразцах...
Все было просто: пол дубовый,
Два шкафа. Стол, диван пуховый,
Нигде ни пятнышка чернил.
(VI, 31–32)

Но где образа и где лампады? Разумеется, и образа в доме висели, и лампады теплились (тем более что после похорон прошло мало времени), но взгляд Онегина (и Пушкина) скользит мимо них. У Лариных тоже нет икон, хотя это семейство изображено в старосветских тонах:

Они хранили в жизни мирной
Привычки милой старины;

У них на масленице жирной
Водились русские блины;
Два раза в год они говели...
В день Троицын, когда народ
Зевая слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три...
(VI, 47)

Здесь и ирония, и почтительность — почтительность человека, который говеет раз в Великом посту, и то без всякого «умиления души». Об этом говорит хотя бы деепричастие «зевая», которое характеризует не столько крестьян, сколько Онегина.

Нет в романе ни теплой веры, ни даже православной церковности. Мечтательный Ленский, посетив кладбище и прослезившись над прахом родителей и несостоявшегося тестя, в церковь — ни ногой (по крайней мере, от Пушкина мы об этом ничего не узнаем), хотя «в жизни» он ее обязан был посетить и, конечно, посетил, подал поминание и заказал положенную службу. Когда Ленский думает о браке с Ольгой, он рисует «храм Киприды», а не православный храм. Если к нему равнодушен Ленский, то тем более равнодушен Онегин; в его времяпрепровождении церкви места нет:

Его вседневные занятья
Я вам подробно опишу.
Онегин жил анахоретом;
В седьмом часу вставал он летом
И отправлялся налегке
К бегущей под горой реке;
Певцу Гюльнары подражая,
Сей Геллеспонт переплывал,
Потом свой кофе выпивал,
Плохой журнал перебирая,
И одевался...

Прогулки, чтенье, сон глубокой,
Лесная тень, журчанье струй,
Порой белянки черноокой
Младой и свежий поцелуй,
Узде послушный конь ретивый,
Обед довольно прихотливый,

Бутылка светлого вина,
Уединенье, тишина;
Вот жизнь Онегина святая...
(VI, 88–89)

Впрочем, довольно. Все они одинаковы — и Ленский, и Онегин, и даже Татьяна: прощаясь с родиной, она с церковью (где ее крестили и где отпевали ее отца) проститься не удосужилась; точнее говоря, Пушкин это прощание не удосужился описать. Только в седьмой главе, у ворот Москвы, в поэтическом ландшафте наконец-то появляются маковки, обители и кресты:

Но вот уж близко. Перед нами
Уж белокаменной Москвы,
Как жар, крестами золотыми
Горят старинные главы.
Ах, братцы! Как я был доволен,
Когда церквей и колоколен,
Садов, чертогов полукруг
Открылся предо мною вдруг!..

Мелькают мимо будки, бабы,
Мальчишки, лавки, фонари,
Дворцы, сады, монастыри,
Бухарцы, сани, огороды,
Купцы, лачужки, мужики,
Бульвары, башни, казаки,
Аптеки, магазины моды,
Балконы, львы на воротах
И стаи галок на крестах.
(IV, 154–156)

Но все это — топика первопрестольной, где «сорок сороков», где твердыня Православия — Успенский собор, в котором венчаются на царство русские цари... Даже акустическая, так сказать, примета Москвы православна: это колокольный звон. Для Петербурга же характерны гром пушек и цокот копыт по торцам, «тяжелозвонкое скаканье по потрясенной мостовой». Только попав в Москву, мы узнаем, что русский человек кроме всего прочего еще и прихожанин («У Харитонья в переулке», «живет у Симеона»). Впрочем, это и адресный принцип старой столицы,

скорее всего только его имеет в виду Пушкин, ибо героиня и родня ее в храме не показаны. В Петербурге иная, регулярная организация городского пространства, соответственно иной адресный принцип, поэтому в восьмой главе петербуржцы уже не выглядят прихожанами.

Итак, судя по «Евгению Онегину», человек пушкинского круга предстает перед нами в плаценте религиозного и церковного равнодушия. Нелояльности к Православию он не выказывает, усердия не выказывает тоже. Это характерно и для других сочинений поэта, если их персонажи принадлежат к тому же кругу. Вот героиня «Графа Нулина» сидит у окна с сентиментальным романом в руках:

Наталья Павловна сначала
Его внимательно читала,
Но скоро как-то развлеклась
Перед окном возникшей дракой
Козла с дворовою собакой
И сю тихо занялась...
Казалось, снег идти хотел...
Вдруг колокольчик зазвенел...

Наталья Павловна к балкону
Бежит, обрадована звону,
Глядит и видит: за рекой
У мельницы коляска скачет,
Вот на мосту — к нам точно... нет,
Поворотила влево. Вслед
Она глядит и чуть не плачет.

(V, 5)

Выходит, барский дом стоял на горе — иначе с балкона не видно было бы так далеко. Но церкви нет в этом просторе, хотя на Руси храмы испокон веку ставили на высоких местах.

Этот обедненный ландшафт не для одного Пушкина характерен. Ни один из героев «Мертвых душ» тоже порога храма не переступил. Это было уже при Николае, лет через семь-восемь после Адрианопольского мира (судя по именам детей Манилова), в другой церковно-религиозной ситуации, когда набожность, пусть показная, пригодилась бы для житейских успехов. Если даже лицемерный Чичи-

ков ею не воспользовался, то, надо полагать, потому, что не рассчитывал на нее в неправедном стяжании. Чичиков — дворянин, хоть и плохонький, коллежский советник, и он ведет себя в соответствии с русской эпической традицией, подобно Онегину, Ленскому, Сильвио и героям «Пиковой дамы», которые никогда не ходят в церковь.

Таково литературное правило. Но из него есть исключения. Они возникают, когда Пушкин выходит за пределы своего круга и оказывается на заметном от него расстоянии. Это может быть дистанция временна́я, как в «Борисе Годунове», а может быть и социальная, как в «Домике в Коломне».

...Жила-была вдова,
Тому лет восемь, бедная старушка,
С одною дочерью. У Покрова
Стояла их смиренная лачужка
За самой будкой. Вижу как теперь
Светелку, три окна, крыльцо и дверь.
(V, 85)

Оказывается, и петербургское пространство можно членить «по-московски», но только на окраине, в сонном царстве вдов и отставных чиновников, влачащих утлое существование. «У Покрова» — не адрес, а приход.

По воскресеньям, летом и зимою,
Вдова ходила с нею к Покрову
И становилася перед толпою
У крылоса налево. Я живу
Теперь не там, но верною мечтою
Люблю летать, заснувши наяву,
В Коломну, к Покрову — и в воскресенье
Там слушать русское богослуженье.
(V, 88)

Конечно, Пушкина с рассказчиком отождествлять не обязательно, однако нет сомнения, что оба они — из того же самого круга, что и Онегин. Стоило им очутиться в храме, и тотчас выяснилось, что они все знают, все умеют и все понимают по-православному, разбираются и в церковной службе, и в церковно-народном календаре. Пушкин приурочил действие поэмы к святкам, и как искусно приурочил! [См. Фомичев, *213*].

Кухарка отдала Богу душу «в ночь пред Рождеством»; назавтра гроб свезли на Охту. Параша привела новую кухарку два-три дня спустя, и в ближайшее воскресенье мать и дочь пошли к обедне. В воскресенье все и кончилось. Значит, все действие поэмы укладывается, притом с лихвой, в двенадцатидневье между Рождеством и Богоявлением, в промежутке от 25 декабря до 6 января (по юлианскому календарю). Это радостное, игровое время, особенно до 1 января, дня Василия Великого, когда заканчиваются «святые вечера» и начинаются «страшные вечера» (они «страшные» из-за гаданий, которые не обходятся без нечистой силы; о гаданиях мы знаем от пушкинской Татьяны). На святках в храме не преклоняют колена. На святках рядятся и маскируются, устраивают эротические забавы, инсценируют жениханье [см. Понырко, *154 и след.*], — иначе говоря, ведут себя так, как персонажи «Домика в Коломнѣ». Это уже сложившаяся литературная традиция. Пушкин мог знать ее по рассказу «Новгородских девушек святочный вечер, сыгранный в Москве свадебным» [Новиков], который в свою очередь восходит к «Повести о Фроле Скобееве», первой русской святочной новелле. События, в ней описанные, датированы 1680-ми гг. О том, что автор новеллы верно передавал действительность, свидетельствует указ патриарха Иоакима 1684 г.: «Мужи с женами и девками ходят по улицам и переулкам, к беснованным и бесовским песням, сложенным ими, многия сквернословия присовокупляют и плясания творят на разжение блудных нечистот и прочих грехопадений» [ПСЗак, *647*].

Грехопадение, «девству растление» произошло и на страницах «Домика в Коломне». Но автор по этому поводу не сетует:

Параша закраснелась или нет,
Сказать вам не умею; но Маврушки
С тех пор как не было, — простыл и след!
Ушла, не взяв в уплату ни полушки
И не успев наделать важных бед.
У красной девушки и у старушки
Кто заступил Маврушку? признаюсь,
Не ведаю и кончить тороплюсь.

(V, 93)

Веселость и шутливость этой октавы тоже, так сказать, святочны. На святках позволялось очень многое. Во-первых, это все же игра, а играющие люди не подлежат суду. Во-вторых, по народно-православным представлениям, в календаре бывают дни, когда грехи как бы не вменяются. Главные из таких дней — Богоявление и Рождество. В эти (и только эти) дни даже грешников в аду не мучают; черти устраивают им что-то вроде каникул.

Итак, в дворянском окружении, особенно столичном и светском, Пушкин и его герои являются религиозно-равнодушными и нецерковными. В простонародной среде, в мещанской и крестьянской, они преображаются и выглядят вполне православными. Из этого ясно, что предметом анализа должно стать сословие священнослужителей, его статус, его взаимоотношения с другими сословиями, прежде всего с дворянством.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович. *Абрамович С. Л.* Пушкин в 1836 году: (Предыстория последней дуэли). Л., 1984.

Герцен. *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956.

Даль. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.

Лащенков, Станевич. *Лащенков П. Е., Станевич И.* // Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва. 1897. Т. 9.

Лермонтовская энциклопедия. Лермонтовская энциклопедия. М., 1981.

Милюков. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. 5-е изд. Пг., 1916. Ч. 2.

Надеждин. *Надеждин А.* История С.-Петербургской православной духовной семинарии. 1801—1884. СПб., 1885.

Николай Михайлович. *Николай Михайлович, вел. кн.* Переписка императора Александра I с сестрой, вел. кн. Екатериной Павловной. СПб., 1910. Приложение 5.

Новиков. *Новиков Ив.* Похождения Ивана Гостинного сына и другие повести и сказки. СПб., 1785. Ч. 1.

Понырко. *Понырко Н. В.* Святочный смех // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

ПСЗак. Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1830. Т. 2 (1676–1698). № 1101.

Пушкин. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. М., 1937–1959.

Скатов. *Скатов Н. Н.* Русский гений. М., 1988.

Флоренский. *Флоренский П. А.* О суеверии // Символ. Париж, 1988. Декабрь. № 20.

Флоровский. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983.

Фомичев. *Фомичев С. А.* Поэзия Пушкина: Творческая эволюция. Л., 1986.

Чистович. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899.

Щеголев. *Щеголев П. Е.* Дуэль и смерть Пушкина: Исследования и материалы. М., 1987.

РУССКИЙ ПОЭТ, ИЛИ МИРСКАЯ СВЯТОСТЬ КАК РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА

Поэт (независимо от того, пишет он стихами или прозой) — вечная русская проблема. Нигде так не мучают поэтов при жизни и так не чтут после смерти, как в России. Мы прибегаем к ним с сегодняшними заботами, уповая на помощь Пушкина и Гоголя, Достоевского и Толстого — людей, которые давно скончались и у которых была другая жизнь и другой опыт. Ясно, что мы числим их не по разряду истории, но по разряду вечности. «У мертвого лет не бывает», — сказал Достоевский, который в уповании на поэтов всецело нам подобен (вспомним его Пушкинскую речь). На рациональном Западе — и католическом, и протестантском — сейчас дела обстоят иначе. При всем уважении к Руссо, Шекспиру, Гете французы, англичане, немцы не станут отягощать их насущными своими вопросами.

Попробуем в этой русской особенности разобраться.

Обстоятельства дуэли Пушкина с Дантесом (самого поединка, а не его предыстории) известны до мельчайших подробностей, однако народное мнение с этим не согласно. Народ подозревает, что от него утаено нечто крайне важное, народ тщится снять покров с тайны, кажущейся ему роковой.

Не желая смириться с тем, что Пушкин пал в равноправном поединке, народ ищет доказательства убийства. Не дуэлянт ему нужен, а мученик, святой. Прижизненные его грехи мученику как бы не вменяются, ибо по

православному (и католическому) канону все грешны, все без исключения, — святые праотцы, пророки, апостолы, равноапостольные, святители, отцы и учители Церкви, великомученики и священномученики, страстотерпцы и исповедники, преподобные, плотоубийцы, скитальцы, верижники, столпники, юродивые и блаженные, великопостники, бессребреники, затворники и молчальники... — все вообще угодники Божии. Один Иисус Христос, обладавший полнотою Божеской и полнотою человеческой, — без греха.

Наши предки говаривали: «Праведным посылает Бог грешных смерть, а грешным — праведных смерть». Эту пословицу можно было бы и к Пушкину применить, если, конечно, смотреть на вещи с позиции здравого смысла. По-христиански, дуэль — дело богопротивное, потому что дуэлянт — убийца и самоубийца (независимо от того, уцелел он или нет). Однако нации чрезвычайно хотелось обелить Пушкина, и она кончину его оценила как сугубо, дважды праведную. Это мучение, гибель от рук палачей — «свободы, гения и славы палачей», как сформулировал Лермонтов. Это и «успение», которое описал Жуковский, всматривавшийся в лицо усопшего друга:

> ...Какою-то мыслью, глубокой, высокою мыслью
> Было объято оно, мнилося мне, что ему
> В этот миг предстояло как будто какое виденье,
> Что-то сбывалось над ним, и спросить мне хотелось:
> что видишь?

Предсмертное видение часто описывается в Житиях святых. Умирающий кого-то видит, с кем-то беседует — и преображается, как преобразился Пушкин: «В жизни такого мы не видали на этом лице...»

Пристальное, даже болезненное внимание к смерти поэтов — нечто вроде русской культурной привычки. Показательны, например, вспышки неверия в самоубийства Есенина и Маяковского, хотя, казалось бы, для XX в. это дело обыкновенное. И Мандельштам в Чердыни бросался из окна, и Цветаева на себя руки наложила... Откуда же сомнения? Все оттуда, оттуда — от подспудного желания обелить поэтов. Ибо самоубийца заведомо губит душу,

для него уготована вечная мука в преисподней. Впрочем, Господне милосердие безгранично, и в русском месяцеслове есть один святой-самоубийца. Это северный подвижник Кирилл Вельский. Не стерпев воеводских притеснений, он принародно, на глазах потрясенного мучителя, утопился.

Старообрядчество чтит сотни и тысячи предавших себя огненной смерти. Вот стихотворный пример из «Винограда Российского», сочиненного на Выгу старообрядческого мартиролога:

Тако отец Варлаам огнем испечеся
И яко хлеб сладчайший Богу принесеся...

Старообрядцы, точнее, часть из них оправдывают добровольно скончавшихся в гарях: в никонианском мире иссякла благодать, им ничего не оставалось, кроме как покинуть его, принести себя в жертву Христу. Но это — чрезвычайная ситуация, это одна из самых мощных за всю нашу историю вспышек национального пессимизма, перешедшего в эсхатологическое отчаяние. А чем оправдать Кирилла Вельского, наложившего на себя руки задолго до раскола? Если исходить из буквы Православия — нечем, если же из духа его — любовью, по-русски жалостью. Блаженный Кирилл — раннее воплощение того типа, который литературно канонизован в «несчастненьких» Достоевского. Мы жалеем Кирилла Вельского, читая житие, как жалеем художника Пискарева из «Невского проспекта», как жалеем Марину Ивановну Цветаеву. Она была верующая, знала, на что шла, но она безмерно страдала, и кто бросит в нее камень? Что до Есенина и Маяковского, они были сравнительно благополучны, им недостало терпения, их вина очевидна, оттого и хочется их «оправдать».

* * *

Впрочем, вернемся на грешную землю и попытаемся сделать обзор писательских типов. Древняя наша словесность большей частью анонимна. Ее история — история «памятников», т. е. текстов и книг и в гораздо меньшей степени творцов. Писатели «самоустраняются» из своих

сочинений, потому что боятся «самосмышления», боятся впасть в гордыню, первый из семи грехов смертных. Они страшатся личной точки зрения. Их цель — выразить общее, земское, соборное мнение.

Культ соборности — характернейшая черта великорусского Православия. Следствия этого культа многообразны, они и сейчас дают о себе знать, притом с большой силой, они — и во благо, и во зло. Из знаменитой триады «свобода, равенство и братство» Русь превыше всего ценила второй и третий члены — и с подозрением относилась к свободе, воле. «Вольному воля, а спасенному рай». Это пословица, это глас народа, самооценка и установка, мировоззренческая и поведенческая. Свобода трактуется как некая пустота и бездна (а в бездне пребывает дьявол), а на нынешнем жаргоне «беспредел», как непричастность христианской полноте, искажение благообразия и благочиния. Если свобода не умеряется слезами, молитвой, покаянием, т. е. смирением и страхом Божиим, — она порождает зло. О том, что эта национальная подозрительность обоснованна, свидетельствует чрезвычайная затрудненность перехода к эпохе личностей (такой переход — в специфических, конечно, формах — закономерен для всей Европы, его знаки — Ренессанс и Реформация). В XVI в. наступила осень русского средневековья. Началось размножение личностей — и на вершине социальной пирамиды, и у ее подножия. Многие из них суетятся и дергаются, будто в них вселился бес (чего, впрочем, исключить нельзя).

Вспомним первого венчанного царя, Ивана Грозного. Царь занимался сочинительством. Подчиняясь одному из архаических монарших запретов, он собственноручно не писал. Надиктованное им — в основном «поток сознания», мутный, но в художественном отношении блестящий, ибо автор был талантлив.

А самозванцы, эти «выдвиженцы», алчущие власти? Первый из них (и единственный, кто посидел на троне) — тоже русский писатель. Хотя время от времени высказываются сомнения относительно тождества его с Гришкой Отрепьевым и вообще относительно отечественного его происхождения, но это зряшные сомнения. Самозванец в

дипломатических бумагах именовал себя «императором» и подписывался латиницей, через «n» и в два слова: in perator. Ну о чем тут толковать? Лжедмитрий — лжеписатель, ему верить нельзя. В канонах святым, сочиненных в Москве, в Чудовом монастыре, он был православен, потом стал расстригой, переходил и в арианство, и в католичество. Ему поется анафема, и он ее заслужил.

Нет веры и человеку, которого самозванец приблизил и с которым состоял в предосудительных отношениях, — князю Ивану Хворостинину. Его в либеральной историографии окрестили первым западником, называли даже «Чаадаевым XVII века» (!). Верно, он бранил Московское царство, жаловался, что здесь жить нельзя, «люд глупой», попирал нормы православного поведения и даже разуверился в воскресении мертвых (это было уже в 1620-х гг., после того как из польского плена вернулся патриарх Филарет). Князь Иван также был одним из первых москвичей, приучившихся сочинять, как тогда говорили, «на вирш», рифмованными строчками. При обыске у него нашли несколько стихотворных тетрадок, а в них сплошная хула и ругань:

> Московские люди сеют землю рожью,
> А живут все ложью.

За все это Филарет отправил первого западника в Кирилло-Белозерский монастырь, где к вольнодумцу для вразумления приставили «крепкого житием» инока. И князь Иван исправился (заметим, что его не били и голодом не морили). Взяв за образец один украинский трактат, он скомпилировал пространное и громоздкое стихотворение «Изложение на еретиков-злохульников». Он вознес хвалу Православию и осудил инославие, тем более ереси (отрицать воскресение мертвых — ересь). Нет смысла задаваться вопросом, когда Хворостинин высказывался искренне. Ясно, что «наполовину» он был трус и лжец.

Таковы непочтенные личности (о почтенных речь впереди). Их достаточно всегда и повсюду. На Западе старшими и младшими современниками Грозного были Генрих VIII английский, Филипп II, Екатерина Медичи, и это тираны ничем не лучше московского царя.

Дело, впрочем, не только в порочности человеческой натуры, но и в специфике эпохи. Европа переживала религиозный кризис, и Россия не осталась в стороне от этого мучительного процесса, хотя у нас он начался позже и, возможно, заканчивается только теперь. Суть процесса в том, что культура обособляется от веры, становится секуляризованной и автономной. Для многих это драма и даже трагедия. Одни в обособлении видят вероотступничество, попрание святынь — и впадают в отчаяние. Другие радостно прощаются со «страхом Божиим». Раньше они полагались на Бога, теперь — на самих себя. Но человек слаб, его на каждом шагу подстерегают соблазны, причем это касается не только заурядных обывателей, но и людей недюжинных, одаренных. Не всем же дано прожить жизнь так достойно, как прожил ее казненный Генрихом VIII лорд-канцлер Томас Мор или задушенный Малютой Скуратовым святой митрополит Филипп (Колычев). «Обратная сторона титанизма» (выражение А. Ф. Лосева), или упование на себя, воплощается и в творческих подвигах, и в преступных деяниях. Кризис — это нарушение органического сознания, его раздвоение, культурная шизофрения (вспомним описанное Гоголем и Достоевским русское двойничество). Равновесие раз за разом восстанавливается, но для этого надобно время.

* * *

Литератор-профессионал появился на московском «феатре» при царе Алексее Михайловиче (тоже, кстати говоря, писателе: его перу, в частности, принадлежит «Урядник сокольничьего пути», замечательное по словесному изяществу наставление по соколиной охоте). Возглавил цех «трудников слова» Симеон Полоцкий, переселившийся в Москву в 1664 г. Он работал с усердием и производительностью почти графоманскими: исписывал за день восемь страниц нынешнего тетрадного формата, все больше стихами, и почерк его «зело бе мелок и ум писист» (из свидетельства жившего с ним в одних покоях Заиконоспасского монастыря Сильвестра Медведева). Это и проповеди, и вирши «на случай», по поводу церковных и светских

праздников, рождений, именин, новоселий, бракосочетаний, кончин многочисленных членов царского семейства, это и стихотворение просветительское, из античной, раннехристианской, западноевропейской (но не русской) истории, — они собраны в монументальной поэтической энциклопедии с заглавием «Вертоград (т. е. сад) многоцветный».

Симеон Полоцкий в Москве учредил (и занял) должность придворного поэта, и все шестнадцать отпущенных ему судьбою зрелых лет жил припеваючи. Государи Алексей Михайлович и Федор Алексеевич щедро его жаловали. У нищего белоруса завелись слуги, собственный выезд (сено получалось с лугов села Коломенского), столько всякого добра, что Симеону отвели погреб в стене Китай-города. И денег у него было в достатке, несколько мешков в монастырском подвале, он их и не трогал, так что мешки погнили. Умер Симеон в славе и в почете, удостоился пышного погребения. Хорошо быть поэтом?

Как сказать... Западник Симеон Полоцкий благоденствовал в стольном граде, «близ царя», а его знакомец и оппонент протопоп Аввакум, вождь старообрядчества, томился в земляной тюрьме в далеком Пустозерске на Печоре, «в месте тундряном и безлесном». Аввакум тоже профессионал, хотя и стал им в силу обстоятельств. Прирожденный бунтарь и борец за «светлую Русь», защитник простецов, он в Пустозерске располагал единственным оружием — пером. «Попризнавшись со стражниками», Аввакум и его соузники наводнили Россию возмутительными сочинениями. Пустозерцам удавались предприятия поистине фантастические. Во время Крещенского водосвятия 1681 г., когда на кремлевском холме и по берегам Москвы-реки собрались сотни тысяч людей, один старообрядец с колокольни Ивана Великого «метал» в толпу политические карикатуры с «хульными надписями», порочащими царя, светские и духовные власти. Оригиналы изготовил протопоп Аввакум! За этот бунт пустозерская четверица была приговорена к смертной казни. 14 апреля 1682 г., через полтора года после кончины Симеона Полоцкого, Аввакум и его сподвижники взошли на костер. Плохо быть писателем!

Впрочем, Аввакум сам виноват: ведь он знал, что за оскорбление величества по головке не погладят. Ему бы не бунтовать, не настаивать, что сатана выкупил светлую Русь, очервлснив ее кровью мучеников за древлее благочестие, что царя Алексея бесы терзают в аду, что патриарх Никон и его преемники продали Христа... Взять бы ему пример с Симсона Полоцкого, и прожил бы он в благоденствии.

Так, да не так. Место придворного поэта после Симеона занял Сильвестр Медведев, природный русак, сын курского подьячего. Близость к царевне Софье дорого ему обошлась. Его расстригли, долго держали в застенке, пытали, заставили подписать покаянное исповедание с отказом от «латинских мудрствований» и 11 февраля 1691 г. отрубили голову на Красной площади, а тело похоронили в яме у Покровского Убогого монастыря, вместе с бродягами и родства не помнящими. За что такая горькая участь?

Разумеется, Сильвестра Медведева, как и других сподвижников поверженной царевны, обвиняли в заговоре на жизнь Петра — облыжно обвиняли, потому что никакого заговора и в помине не было. Что ж, политика — дело грязное, ей без лжи не обойтись. Однако казненных были считанные единицы, и отчего к ним причислили Сильвестра, монаха, богослова и поэта? Именно оттого, что он дерзал быть богословом и поэтом.

Среди обвинений есть и такое: Сильвестр будто бы покушался на патриарший престол. Это нелепость. Профессионалы потому и профессионалы, что смотрели на литературный труд как на призвание и высоких церковных должностей не искали. (Люди следующего поколения, принадлежавшие к тому же цеху «латинствующих», украинцы Стефан Яворский и св. Димитрий Ростовский, не хотели переезжать в Москву и ставиться в митрополиты, и только крутая рука Петра вынудила их согласиться.) Поклеп на Сильвестра — действительно нелепость, но психологически понятная и, так сказать, естественная. Этот поклеп имеет самое прямое отношение к проблеме русского поэта, проблеме религиозно-культурной.

В самом деле: с точки зрения человека православного и старомосковского воспитания, учительность — прерогатива Церкви, ее освященных соборов, архипастырей во главе с патриархом. Поэт, новая фигура в Московском государстве, предъявляет претензии на учительство. И Симеон Полоцкий, и Аввакум (он тоже написал несколько поэтических текстов в национальной манере, с ориентацией на богослужебный молитвословный стих) сравнивали себя с апостолами.

Зряй, человече, сей гроб, сердцем умилися,
о смерти учителя славна прослезися.
Учитель бо зде токмо един таков бывый,
богослов правый, Церкве догмата хранивый...

Так начинается эпитафия Симеону Полоцкому, сочиненная по заказу царя Федора Алексеевича (тоже поэта) Сильвестром Медведевым и вырезанная на двух позолоченных каменных плитах, которые установили над гробом Симеона в трапезной Заиконоспасского монастыря. Эта эпитафия — вызов патриарху Иоакиму. Покойник, всего-навсего иеромонах, объявлен не просто учителем, но и единственным в своем роде, первым. Пусть нет и не может быть поползновения на сан, но очевидна претензия на обладание истиной. Поэт соперничает с архипастырем, потому что культура вступает в состязание с верой.

Это — не слова, это и дела. В исходе XVII в., как раз при Иоакиме, из православного богослужения исчезают немногие (сравнительно с католической практикой) театрализованные «действа» — Пещное, Страшного суда, Шествие на осляти в Вербное воскресенье. Эти сюжеты тотчас перекочевывают в драматургию (Симеон Полоцкий, в частности, пишет «комидию» о Навуходоносоре и трех отроках, в пещи не сожженных), ибо в 1672 г. в государевом селе Преображенском учреждается первый в русской истории театр.

Первая пьеса и первый спектакль — «Артаксерксово действо» (переложение ветхозаветной Книги Есфири) — своего рода назидательная историческая повесть с заговорами и гаремными интригами. Это громоздкое и бесста-

ланное переложение. Нет сомнения, что спектакль был крайне скучен, к тому же ставили и разыгрывали его любители из Немецкой слободы и из московских приказов (профессиональных актеров в Москве в ту пору попросту не было). Тем не менее царь Алексей Михайлович в тот знаменательный день высидел в той «комидийной храмине» десять часов подряд! Почему государь, обладавший недюжинным художественным вкусом, не покинул «действо»? Он не решился уйти из театра, как не привык уходить с церковного богослужения.

* * *

Культура объявила себя соперницей веры и при Петре, казалось, выиграла это соперничество. Смысл Петровских реформ вовсе не европеизация, как принято думать, смысл ее — секуляризация, обмирщение. Петр упразднил патриаршество, учредил Синод и сам себя назначил главою Церкви, «крайним Судиею Духовной коллегии». «Устами Петровыми» в сфере религии (точнее, идеологии) был архиепископ Феофан Прокопович, человек умный и ученый, но авантюрного склада, умевший «находить себе счастие, не справляясь с совестию» (Филарет Черниговский). Впрочем, у птенцов гнезда Петрова совесть была вообще не в чести. Эта «бессовестность» — черта не столько индивидуальная, сколько эпохальная. Рушилась старосветская нравственность — поскольку рушилась духовная власть Церкви («папежский се дух»,— восклицал Феофан). Высшая инстанция — государь, который объявляется хранителем и толкователем истины, «власть высочайшая... надсмотритель совершенный, крайний, верховный и вседействительный, то есть имущий силу и повеления, и крайнего суда, и наказания над всеми себе подданными чинами и властьми, как мирскими, так и духовными. И понеже и над духовным чином государское надсмотрительство от Бога установлено есть, того ради всяк законный государь в государстве своем есть воистину епископ епископов». «Епископ» в буквальном значении — «надсмотритель». Феофану Прокоповичу мало этой почти кощунственной игры словами, он называет царя и «Христом» (в буквальном смысле — «Помазанником»).

Все должны склониться перед монархом, и поэт, конечно, не составляет исключения. Петр не признавал за ним апостольских прерогатив, он низвел его до степени чиновника, выполняющего полезную и рутинную работу по составлению учебников, словарей, ораций на торжественные случаи, церковных текстов, переводов и т. п. Это не служение, это служба. При Петре все служили до смерти, до старости или до тяжкого увечья. Впрочем, служащему человеку требуется отдохновение; соответственно «человеку пера», вне и помимо прямых обязанностей, позволяется развлекать себя и других, скажем сочинять любовные песенки, шутливые вирши, авантюрные повестушки. Кстати, сам Петр был таким «человеком пера». Он и переводил, и редактировал (даже церковные службы), и «развлекался» текстами, составившими чин «всесутейшего, всепьянейшего, сумасброднейшего собора». Петр — «недреманное око» тогдашней литературы и издательской политики и практики, ее «надсмотритель».

Естественно, не все поэты захотели смириться с униженным своим положением. Одни, особенно из радикальных старообрядческих кругов, самозваного «Помазанника-Христа» сочли и объявили антихристом и отказались от молитвы за государя. Другие, как местоблюститель патриаршего престола и первый глава Синода митрополит Стефан Яворский, пытались отстоять христианскую свободу и сочинять по совести. Власть, естественно, прибегала к репрессиям. Были и казни радикалов, и запрещение книг (например, «Камня веры» того же Стефана Яворского), и лишение права публичной проповеди.

Труднее всего пришлось русскому писателю при Анне Иоанновне.

Один из проповедников Елизаветинской эпохи так вспоминал об этом тяжком десятилетии, когда Феофан Прокопович богословские и литературные речи разрешал с помощью Тайной канцелярии, а Бирон прямо-таки третировал Православие: «На благочестие и веру нашу Православную наступили, но таким образом и претекстом, будто они не веру, но непотребное и весьма вредительское Христианству суеверие искореняют. О, коль многое множество под таким предлогом людей духовных, а наипаче

ученых, истребили, монахов порасстригали и перемучали. Спроси ж, за что? Больше ответа не услышишь, кроме того: суевер, ханжа, лицемер, ни к чему не годный».

Феофан и другие идеологи времени императрицы Анны понимали, что писатель опирается на общественное мнение — не важно, сочувственное в каждом конкретном случае или враждебное: почитатели и враги согласно воспринимали писателя как преемника, «заместителя» пастыря и как нового пастыря. Общественное мнение попытались переменить, а поэта скомпрометировать, низведя его до шута. В феврале 1740 г. в Петербурге строили знаменитый ледяной дом — брачный чертог для шута князя Голицына-Кваснина и шутихи калмычки Бужениновой. К шутовской свадьбе этих недостойных и несчастных стариков понадобились шутовские же стихи. Сочинить их приказали Тредиаковскому, который считался тогда лучшим мастером поэтического цеха, причем наперед приготовили «краткую материю», программку будущего стихотворения. При ее вручении кабинет-министр Артемий Волынский публично прибил Тредиаковского. «Правое мое ухо оглушил, а левый глаз подбил, что он изволил чинить в три или четыре приема» — так несколько дней спустя жаловался Академии наук униженный поэт. Посаженный под караул и снова избитый, Тредиаковский сочинил там требуемые стихи и затем, ряженый и в «харе» (т. е. маске), прочел их на дурацкой свадьбе в потешной зале, куда его доставила стража.

Русские поэты долго помнили о позоре своего собрата. Наверное, помнил об этом Ломоносов, когда 19 января 1761 г. писал знаменитое письмо И. И. Шувалову: «Не токмо у стола знатных господ или у каких земных владетелей дураком быть не хочу, но ниже у Самого Господа Бога, Который дал мне смысл, пока разве отнимет». Помнил об этом и Пушкин, сказав о Тредиаковском, что «в деле... Волынского играет он лицо мученика», — Пушкин, который в последние свои годы любил повторять горделивые слова Ломоносова, потому что тяготился навязанной ему царской опекой и глядел на свой камер-юнкерский мундир как на шутовской наряд. От этого мундира поэту удалось избавиться только в гробу. В могилу

Пушкин лег во фраке, в чем император и Бенкендорф усмотрели вызов.

Впрочем, царь (даже такой царь, как Петр Великий) предполагает, а Бог располагает. Верно, что заведенное Петром литературное чиновничество, светское и духовное, с тех пор не переводилось и стало непременным элементом русской жизни. Однако дилетантизм, поэтическое «развлечение» вне службы дало неожиданные результаты. На вершине литературной иерархии XVIII в. оказались дворяне, господа, которые ощущали себя господами. От них в век женского правления зависела судьба трона. Их боялись, с ними считались, им была дана воля (в известных, конечно, пределах). Это касалось и поведения, и творчества. У господ, имевших охоту сочинять, сложилось особое, независимое мироощущение, а также и особое отношение к творчеству. Об этом лучше всего сказал Пушкин в «Египетских ночах». Вот встреча светского льва Чарского с бедным итальянцем, дерзнувшим по неведению назвать себя его «собратом».

«Вы ошибаетесь, Signor, — прервал его Чарский. — Звания поэтов у нас не существует. Наши поэты не пользуются покровительством господ; наши поэты сами господа, и если наши меценаты (черт их побери!) этого не знают, то тем хуже для них. У нас нет оборванных аббатов, которых музыкант брал бы с улицы для сочинения libretto. У нас поэты не ходят пешком из дому в дом, выпрашивая себе вспоможения. Впрочем, вероятно, вам сказали в шутку, будто я великий стихотворец. Правда, я когда-то написал несколько плохих эпиграмм, но, слава Богу, с господами стихотворцами ничего общего не имею...»

Это правда, но это и поза. Правда в следующем: первенствующие поэты XVIII в. — люди сановные и чиновные, кавалеры. Антиох Кантемир — посланник в Англии и во Франции, Ломоносов умер «превосходительным», Херасков был директором и куратором Московского университета, М. Н. Муравьев — попечителем того же университета и товарищем министра, Державин — кабинет-секретарем Екатерины, сенатором, министром юстиции, и т. д. и т. п. Таково правило, хотя, конечно, есть из него исключения. В чем же поза? В отрицании принадлежности к

цеху поэтов. «Однако ж он был поэт, — пишет Пушкин, — и страсть его была неодолима. Когда находила на него такая дрянь (так называл он вдохновенье), Чарский запирался в своем кабинете и писал с утра до поздней ночи. Он признавался искренним своим друзьям, что только тогда и знал истинное счастие». Значит, Чарский был поэт Божией милостью, — кстати, он потому и переменил высокомерное отношение к итальянцу, потому и «сжал ему руку с чувством искреннего раскаяния», что гость был импровизатором, обладателем «неизъяснимого», высшего дарования.

Симеон Полоцкий утвердил в русском сознании культурную пару поэт — монарх. Для Симеона это была не только отвлеченная, но живая и житейская проблема: ведь сам он — первый в истории Москвы профессиональный стихотворец. Новая в обществе фигура, он находился «вне мест». Ему надлежало завоевать место под солнцем. Он хотел творить свободно, без «свидетельствования» церковных властей во главе с патриархом. Но высшая степень свободы в монархической стране — прямая, без посредников зависимость от государя. Государь, естественно, выступает как покровитель, меценат. Какова же роль поэта?

Диапазон возможностей широк. Можно избрать сервильную позицию, воспевать благосклонно внимающего звукам лиры монарха, рассчитывая на то, что он осыпет певца высочайшими милостями. Эта панегирическая струя очень сильна и в петербургский период, ей отдали дань почти все поэты — Кантемир, Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков, Петров, Державин... Поздний отголосок традиции — пушкинские «Стансы», за которые автору пришлось оправдываться. Однако и панегирическая поэзия проблемна. В ней ощущается драматизм, и он неизбежен, если поэт заботится о публичной репутации. Он не просто «воспевает», он дает монарху советы, «печалуется» перед ним, действительно усваивает пастырские функции.

Пусть с 1721 г. в России отменено патриаршество, пусть Синодом ведает обер-прокурор в мундире, кафтане или сюртуке, но вовсе не отменена культурная привычка,

согласно которой у человека и у нации должен быть духовный отец. История русской души в петербургский период есть история его поисков. Униженная Церковь в век Просвещения не в состоянии выдвинуть кандидата или кандидатов. Главным претендентом выступает монарх. Это прежде всего Петр, Отец Отечества, Великий, Первый — и действительно первый православный великоросс, которому были изваяны и воздвигнуты кумиры. Монарх получает пастырское прозвище — именно пастырское, потому что русское сознание сопоставляет его не с титулатурой западных властителей, а с прозваниями святых отцов, таких как Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Екатерина Великая, Александр I Благословенный, Александр II Освободитель, Александр III Миротворец. В этом ряду нет Анны (ее не любили), нет Елизаветы (она была очень православна и на какое-либо прозвание не претендовала), нет по понятным причинам Петра III и Павла I, нет и Николая I.

Однако поползновения монарха остались втуне, даже притязание Петра. «Ужо тебе!» — эти слова Евгения, обращенные к Медному всаднику, можно считать гласом народа, а «глас народа — глас Божий». Какое тут духовное отцовство... Заметим, кстати, что в великорусском месяцеслове нет ни одного царя — при множестве святых князей. Вряд ли это случайность: святости удостаивается тот, кого любят, царей же у нас не любили, а боялись. Кого же выбрать?

Русь испокон веку гордилась своими угодниками Божиими — в частности, самим их «изобилием», которое считалось порукой Господнего благоволения и покровительства. Одна из героинь Лескова, «баба», которых он так любил изображать, говорила собеседнику примерно следующее: «Батюшка, все святые русские были...» Россия нуждалась в святых, жизнь «без святости» ее тяготила. Однако Петр как бы приостановил русскую святость. Об этом можно судить и по «Духовному регламенту», в котором отношение к канонизации явно скептическое (под влиянием протестантизма), и по церковной практике петербургского периода. «Два последних синодальных столетия отмечены чрезвычайно ограничитель-

ной канонизационной практикой: к лику общечтимых святых причислены всего четыре угодника (кстати, один из них поэт — св. Димитрий Ростовский. — *А. П.*). В XVIII в. нередки случаи, когда епархиальные архиереи собственной властью прекращали почитание местных святых, даже церковно канонизованных. Лишь при императоре Николае Александровиче, в соответствии с направлением его личного благочестия, канонизации следуют одна за другой: семь новых святых за одно царствование».

Итак, от царей нация отвернулась, святых меньше приобрела, нежели потеряла. Остались поэты. И нация выбрала Пушкина. Причины этого заслуживают специального рассмотрения.

Из истории русской души...

КРАСОТА ПРАВОСЛАВИЯ И КРЕЩЕНИЕ РУСИ

Всякое изменение и социального, и культурного статуса нации есть историческая драма. Драматическим было и крещение Руси. Если прав В. Л. Янин, недавно подтвердилось позднее, считавшееся баснословным и не принимавшееся в расчет известие Иоакимовской летописи о вооруженном сопротивлении крещению жителей Софийской стороны Новгорода, о расправе их с прихожанами Спасского храма, который прежде мирно уживался с языческой в большинстве своем средой. «Археологические раскопки выявили ряд существенных реалий, соответствующих этому рассказу. Церковь Спаса может быть локализована только на Разваже улице, где в дальнейшем существовал храм с тем же названием. В этом районе были произведены раскопки широкой площадью и... обнаружены следы пожара 989 года, уничтожившего здесь всю застройку. На двух усадьбах найдены значительные монетные клады, зарытые перед указанным пожаром. Эти сокровища остались „невостребованными", и, следовательно, их владельцы тогда же погибли. Важнейшей следует признать находку в слоях, предшествующих пожару 989 года, христианского крестательника, свидетельствующего о наличии здесь христиан до официального акта крещения» [Янин, *62*].

Правда, археологическая датировка с точностью до года выглядит непривычно. Но о том, что новую веру и, соответственно, новую культуру вводили принудительно, говорит и «Повесть временных лет». Побуждая киевлян к крещению,

Владимир прибег к угрозе: не явившиеся на реку объявлялись врагами князя. Поскольку Христианство — «книжная вера», то вскоре понадобилась и новая, книжная интеллигенция. Владимир «нача поимати у нарочитые чада дети, и даяти нача на ученье книжное». Согласия у неофитов (заметим, из социальной верхушки) никто не спрашивал, и «матере же чад сих плакаху по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся» [ПЛДР, XI—XII, *132*][1].

Комментируя этот фрагмент, Б. А. Успенский сопоставил реформу Владимира с реформами Петра: «Здесь возникает разительная аналогия с процессом европеизации при Петре I, одним из моментов которого также было насильственное обучение» [Успенский, 1983, *13, примеч. 1*]. Такая аналогия, действительно, резонна, но драматизм христианизации не идет ни в какое сравнение с драматизмом и даже трагизмом европеизации. Во втором случае общество буквально раскололось, раздвоилось, оказавшись в состоянии войны — отчасти социальной и прежде всего идеологической. Старообрядческие самосожжения, не имеющие прецедента в русской истории, — красноречивое тому свидетельство. В первом случае все обошлось более или менее мирно, что явствует из той же археологии.

В самом деле: есть три вехи на пути человека — рождение, брак, смерть. Их обрядовое обрамление необходимо и достаточно для оценки религиозной и культурной ориентации общества. Из правил митрополита Иоанна II известно, что в поколениях внуков и правнуков Владимира венчание оставалось прерогативой социальной элиты. Простой же народ продолжал «играть» свадьбы без попа (показательно, что этот глагол употребляется только с существительным «свадьба» и не применяется ни к какому другому празднику; языческий ореол глагола очевиден из Даниила Заточника, который «уравнивал как запретные „Богу лгати“ и „вышним играти“» [Лотман, Успенский, 1973, *161*]). Масса сельских жителей и покойников своих хоронила по-языčески. Крестики в домонгольских погребениях в общем редки.

[1] Далее цитаты из «Повести временных лет» (в упрощенной транскрипции) даются по этому изданию, номера страниц указываются в тексте в круглых скобках.

К тому же они как бы уравнены в правах с амулетами, например с медвежьими клыками, и с украшениями, например с бусами. Что до рождений, то у нас нет материала, дабы судить о том, сколько из них сопровождалось крещением младенцев, а сколько нет. Впрочем, к удельному весу мирских и крестных имен в княжеском роду мы еще обратимся.

Для новообращенных народов можно считать почти правилом появление «Юлиана Отступника», когда государь, наследующий первому христианину из правящей фамилии, пытается реабилитировать и восстановить язычество. Так, например, было в Болгарии, в Польше, так было и в Швеции XI в. после падения династии Инглингов. Но Русь являет собою исключение из этого правила. Казалось бы, нет ничего естественнее, чем обвинение в неоязычестве Святополка Окаянного, убийцы первых киевских святых Бориса и Глеба. Но в борисоглебских памятниках, единодушно и резко ему враждебных, такого обвинения не находим — потому, видимо, что для него не было ни малейших оснований.

Если верно, что для христианизации Руси характерна «пониженная драматичность», то о причинах этого надлежит задуматься. Бесспорно, что христианство распространилось в Киеве задолго до Владимира. Он «сделал христианство общею верою всего народа; но, прежде чем стать верой общею и господствующею, христианство довольно долгое время, не менее полувека, непрерывно существовало в России как вера частная, обок и рядом с господствующим язычеством» [Голубинский, *54—55*].

Отношение киевской знати к христианству менялось. Из договоров с греками видно, что при Игоре оно было сочувственным (часть его дружинников клялась Перуном, часть же — церковью Ильи), а при Святославе — равнодушным, но всегда терпимым. «Живяше же Ольга с сыном своим Святославом, и учашеть й мати креститися, и не брежаше того ни во уши приимати; но аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому... Якоже Ольга часто глаголашеть: „Аз, сыну мой, Бога познах и радуюся; аще ты познаеши, и радоватися почнешь". Он же не внимаше того, глаголя: „Како аз хочю ин закон прияти един? А дружина

моа сему смеятися начнуть"» (с. 76—78). Весьма показательно, что Святославу христианство представлялось смешной верой («ругахуся» ведь тоже говорит не о брани, но насмешке). Святослава можно понять, если сопоставить походную жизнь этого сурового воина с Десятословием и Нагорной проповедью, в которых запрещалось проливать кровь и предписывалось любить врагов. Но важно, что летопись позволяет судить об эмоциональном и эстетическом восприятии князем христианства: оно не страшно, оно смешно, а со смешным не борются, его терпят.

Впрочем, именно Владимир, креститель Руси, обагрил руки кровью христиан. Как известно, на протяжении одного десятилетия он провел две конфессиональные реформы — сначала языческую, потом христианскую. Побуждения, надо полагать, оба раза были схожими: Владимир считал, что единению Руси может и должна способствовать единообразная культура, в тогдашних условиях отождествляемая с единообразной религией. Монокультура всегда навязывается сверху и обычно сопровождается насилием. Крайнее его проявление — убийство киевских первомучеников, двух варягов-христиан, сына, которого собирались принести в жертву кумирам, и отца, который защищал своего отпрыска. «И осквернися кровьми земля Руска» (с. 94).

Монокультура, как показывает исторический опыт, вообще недостижима, тем более на языческой основе. Если даже для маленькой античной Греции была характерна гетерогенность культов, что же тогда говорить о бескрайней Русской равнине? Для монокультуры пригоднее монотеизм, и поэтому описанная в «Повести временных лет» ситуация «выбора вер», состязания между иудаизмом, исламом, латинством и греческим обрядом более или менее соответствует тому реальному выбору, который делала Русь. Конечно, миссионерские речи, которые якобы слушал Владимир, — вымысел. Вымышлен, скорее всего, и рассказ о том, что были избраны «мужи добры и смыслены, числом 10», и посланы «в болгары», «в немци» и в Царьград (с. 122), хотя посольства в Булгар и Хорезм, видимо, имели место [см. Новосельцев, *30—31*]. Но контакты и знакомство с четырьмя монотеистическими вероисповеданиями — не выдумка, а достоверность. Когда ки-

евского князя именуют «каганом», подразумевается, что Киевская держава выступает в роли государственной правопреемницы Хазарии, данниками которой еще сравнительно недавно были днепровские поляне, о чем они не забыли и во времена Нестора. Государственный континуитет может предполагать и континуитет конфессиональный — по крайней мере, в качестве проблемы. Мусульманский мир Русь эпохи Владимира знала не хуже, хотя бы потому, что граничила с Волжской Булгарией. В связи с этим всего лишь естественно, что в том языческом «пантеоне», который был сооружен в Киеве в 980 г., историки находят и восточные отголоски. Нет сомнений и относительно культурного обмена с Германией, средоточием латинства: это и посольство княгини Ольги к Оттону I в 959 г., и какие-то германские планы убитого Владимиром Ярополка, быть может одновременно брачные и конфессиональные [см. Назаренко, *24—26*].

Иначе говоря, предпочтение Византии вовсе не было неизбежностью, как и вообще предпочтение христианства; наивно думать, что Владимир «был человеком, расположенным к христианству с самого начала и с самого детства» [Голубинский, *131*]. Историк Церкви, притом из самых критичных, который всего сто лет тому назад изрек эти слова, мог бы пойти на выучку к митрополиту Иларион: тот, не сомневаясь в Божественном промысле, рассматривал религиозные реформы и как цивилизационные вехи. Это происходит «во времена своа» [цит. по: Молдован, *86*], т. е. на определенном этапе исторического пути народов и стран. Цивилизационной точки зрения Иларион придерживался и во фрагменте о «гибели» иудаизма. Причина ее не только в том, что непризнанный Христос был распят иудеями, но и в превратностях их земной судьбы, в пленении и разрушении римлянами Иерусалима: «Иудейство оттоле погыбе, и закон по семь... погасе, и расеяни быша иудеи по странам» [Молдован, *86—87*]. По Илариону, на смену дряхлеющим народам приходят народы юные, у которых все впереди. Такова Русь.

Выбор Владимира — это суверенный, свободный выбор. Византия не навязывала Руси свою веру, да и не в силах была ее навязать. Со времен А. А. Шахматова историогра-

фия отвергает летописную легенду, согласно которой Владимир крестился в Корсуни. Впрочем, ее отвергали и современники летописца, о чем тот не счел возможным умолчать: «Се же не сведуще право, глаголють, яко крестилъся есть в Киеве, инии же реша: в Василеве; друзии же инако скажуть» (с. 126). Быть может, надлежит предпочесть Василев, город юго-западнее Киева, на реке Стугне: «Свое название последний (Василев. — *А. П.*), очевидно, получил от христианского имени Владимира: не весьма ли естественно предположить, что он получил его именно в память крещения в нем князя?» [Голубинский, *115*]. Фраза о разноречиях по поводу места крещения знаменательна. Она читалась уже в Начальном своде. Значит, в XI в. жители «матери городов русских» не помнили, где «просветился» их князь. Почему? Потому, видимо, что их предки не обратили особого внимания на крещение князя, считая это частным его делом. Однако вернемся к Корсуни.

Поход на эту греческую колонию в Крыму и ее взятие летописец объясняет необходимостью оказать нажим на константинопольского императора, который нарушил обещание выдать за Владимира свою порфирородную сестру Анну. Трактовка летописца часто повторяется и в нынешней историографии. Однако после разысканий А. В. Поппэ [см., напр.: Poppe, *3—23*] все это представляется крайне сомнительным. Дело, по-видимому, обстояло следующим образом.

В 987 г. Василий II был императором без империи. Претендент на престол Варда Фока занял всю Малую Азию. Корсунь (Херсонес Таврический) также держала его сторону. Последней надеждой императора была помощь киевского князя. Один русский отряд он отправил на Босфор, а другой возглавил сам; этому войску и предстояло покарать корсунских мятежников, что и произошло весной или летом 989 г. Платой за помощь была рука «порфирогенетки», которая, видимо, прибыла в Киев летом предыдущего года. До этого Владимир крестился (возможно, в день Богоявления, 6 января 988 г.) и стал Василием. Киевский князь и византийский император оказались не только в кровном, но и в духовном родстве — по общему небесному патрону Василию Великому, память которого празднуется 1 января. Что

до крещения киевских жителей, его А. В. Поппэ датирует 27 мая 988 г., днем Пятидесятницы.

Итак, Владимир не испытывал ни малейшего миссионерского нажима. Не он зависел от Византии, а Византия зависела от него. Владимир был волен проводить церковную реформу по собственному разумению. Какие религиозные и культурные идеи ее оплодотворяли и сопровождали, можно судить по летописной «Речи философа» (с. 102—120).

Читая это пространное изложение христианского вероучения, мы должны обращать внимание и на то, о чем здесь умалчивается, и на то, что здесь подчеркивается, т. е. и на негативные, и на позитивные моменты. Начнем с первых. Чего нет в «Речи философа»? В ней нет буквально ни слова о христианской нравственности, ни слова о Десяти заповедях и Нагорной проповеди. Следовательно, крещение не воспринималось как этическое обновление и этическое обязательство. Следовательно, для неофитов эпохи Владимира этика вообще не составляла проблемы. Что же привлекало их в христианстве? Прежде всего историзм, и это главный позитивный момент.

Начав с дней творения, философ рассказывает о земном рае, о грехопадении Адама и Евы, о Каине и Авеле, Ноевом потопе, вавилонском столпотворении, праотцах и египетском пленении, о Моисее, Иисусе Навине, о Давиде и Соломоне, о пророках, предсказавших воплощение Иисуса Христа, Его земном служении и Страстях, Воскресении и Вознесении, наконец, о чуде в день Пятидесятницы и о проповеди апостолов. Это сухой и невыразительный перечень («Речь философа» в эмоциональном отношении нейтральна, даже олимпийски бесстрастна), но он заключает в себе множество цивилизационных идей. Среди них первенствует идея, согласно которой мир познаваем и человеку ведомы его начало и конец. Значит, религиозная реформа — это не просто приращение знания, это принципиальная переоценка человека. Раньше он был игрушкой судьбы, теперь он овладел историей.

Наглядно это проявляется в тех лингвистических уроках, которые преподаны в «Речи философа». «И нарече Адам скотом и птицам имяна, зверем и гадом, и самема

ангел поведа имяна» (с. 102). Первый человек — творец слов. Акт называния есть акт познания природы и одновременно акт подчинения ее человеку: «И покори Бог Адаму звери и скоты, и обладаше всеми, и послушаху его».

Далее. Из «Речи философа» явствует, что населяющие землю народы равноправны и что равноправны их языки (напомним, что в Древней Руси слово «язык» означало и племя, и наречие). Так было не всегда: в Вавилоне люди были наказаны за греховную гордыню — и наказаны «многоязычием» («И сниде Бог, и размеси языки на 70 и 2 языка», с. 160). До евангельских времен национальные языки, включая, разумеется, славянский, оставались «плохими» языками, но Христос их реабилитировал. Это произошло как раз в день Пятидесятницы, когда Святой Дух снизошел на апостолов и они вдруг заговорили на разных наречиях. Следовательно, славянство обладает теми же культурными правами, что греки и римля́не, пользующиеся «сакральными» языками.

Иной позитивный момент «Речи философа» касается бессмертия души. Завершается «Речь» рассказом о Судном дне, после которого праведники обретут «царство небесное, и красоту неизреченьну, веселье бес конца, и не умирати в веки» (с. 120). Грешникам уготована вечная мука, но кто — грешник? Тот, кто не верует в Иисуса Христа и отказывается от крещения. Как видим, для вечного блаженства достаточно веры, о «добрых делах», о нравственных заслугах опять-таки речи нет.

Можно, конечно, довольствоваться констатацией, что это упрощенное, именно миссионерское, приспособленное к уровню неофитов изложение Писания. Но гораздо плодотворнее встать на точку зрения этих неофитов и попытаться сделать выводы, которые делали они. Крещение есть спасение — вот главный вывод, о чем в свое время писали Н. К. Никольский и М. Д. Приселков [см., напр.: Россия и Запад, *36—56*]. Это, конечно, вольномыслие, потому что крещение, строго говоря, есть лишь одно из условий спасения. Но коль скоро в «Речи философа» неофитам не давалось никаких нравственных запретов и рекомендаций, то в сфере этики они были свободны и могли следовать обычаю, преданию, т. е. национальной традиции.

В этой связи примечательно, что летописец-христианин не настаивает на связи нравственности с конфессией. Со ссылкой на Георгия Амартола (с. 30, 32) он пишет о том, что одни народы руководствуются письменным законом, другие — устным обычаем. Таковы, например, сирийцы, которые «закон имуть отець своих обычаи: не любодеяти и прелюбодеяти, ни красти, ни оклеветати, ли убити, ли зло деяти весьма» (с. 32). Быть может, это отголосок одного из постулатов средневековой лингвистики, который первоязыком объявлял сирийский [см. Успенский, 1979, *79—82*], хотя в «Речи философа» представлена другая точка зрения, согласно которой Адам и Ева разговаривали в Эдеме на древнееврейском («Адамов же бысть язык не отъят у Авера: той бо един не приложися к безумью их... Сего ради того язык не пременися; от сего суть еврси», с. 106). Но «Повесть временных лет» содержит и нравственную апологию полян: «Своих отець обычай имуть кроток и тих» (с. 30). В истории культуры были эпизоды, когда первоязык отождествлялся с «праславянским». Об этом, например, писал в XVII в. поляк Войцех Демболенцкий, но его мнение позволительно не учитывать, поскольку оно принадлежит к курьезам барокко. Во времена христианизации Руси никому не приходило в голову, что в райском саду звучала славянская речь.

Апология полян — не просто «самовосхваление». Это показатель того, что христианизация Руси не осознавалась как перерыв традиции. Хотя первые русские писатели охотно пользовались расхожими этикетными оппозициями «тьма — свет», «мрак — заря» и т. п., но состояние язычества в их представлении все же не было состоянием варварства. Именно поэтому у Илариона в культурной памяти нации равноправны и «просветитель» Руси Владимир, и его предки-язычники «старый Игорь» и «славный Святослав», которые «в своа лета владычествующе, мужьством же и храборъством прослуша в странах многах, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть: не в худе бо и неведоме земли владычьствоваша, нъ в Руськe, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли» [Молдован, *91—92*].

Если «худость» внеположна язычеству, то она внеположна и его устной культуре. Это убеждение отобразилось,

в частности, в скудости или лаконизме летописных сведений о возникновении и судьбах славянской письменности. Мы расцениваем это как цивилизационный перелом (показательно, что изобретение письменности часто сравнивается с обретением огня). Летописцы, по-видимому, были далеки от такой трактовки, и небезосновательно. Упорядоченная жизнь в сфере устной культуры не только возможна, она имеет даже некоторые преимущества. Устная культура тренирует память (вспомним о индийских мудрецах, которые из поколения в поколение заучивали наизусть Упанишады). Устная культура вырабатывает привычку к афористической речи. Не случайно человечество среди своих учителей числит людей, которые не оставили ни строчки, — Будду, например, или Сократа.

Основываясь на постулате «крещение есть спасение», современники и потомки Владимира получали картину мира, лишенную противоречий и оппозиций. Точнее говоря, существовала оппозиция христианин — язычник, крещеный — некрещеный, но не было оппозиции хороший христианин — плохой христианин. Разумеется, это была лишь возможность (Д. С. Лихачев показал, что в литературе вплоть до XVII в. преобладало «черно-белое» изображение человека). Если она и реализовывалась в искусстве, то лишь в певческом, в церковной монодии: в ней, в отличие от литературы, от иконописи, от музыки нового времени, нет контраста. Вообще же этот ранний эстетический импульс сказался в радостном и светлом восточнославянском искусстве домонгольской поры. Иларион назвал своих пребывавших в язычестве земляков «безнадежниками» [Молдован, *88*]. Христианство принесло с собою «надежду», «упование», т. е. культурный оптимизм, который стал мощным цивилизационным импульсом.

Суверенность идеологического выбора, осуществленного Владимиром, обусловила и специфику «трансплантации» (термин Д. С. Лихачева) византийской литературы на Русь. В свое время И. П. Еремин отметил, что ни в Болгарии, ни в воспринявшей ее заветы Киевской Руси не переводили византийцев-современников. Как правило, отбирались произведения ранние, созданные во II — VI вв. (точнее, пожалуй, будет продлить этот срок до VIII в., учи-

тывая переводы из Иоанна Дамаскина, умершего в 749 г.). И. П. Еремин объяснял эту переводческую установку так: «Предстояло освоить — в очень короткие сроки — едва обозримое литературное наследие, выработанное многовековым развитием христианской цивилизации... Начинать надо было не с конца, а с начала» [Еремин, *12*]. Эта интерпретация была оспорена Д. С. Лихачевым — и справедливо, потому что понимать и переводить даже самых сложных современников гораздо легче, нежели авторов, отделенных несколькими столетиями. Временна́я дистанция есть всегда дистанция эстетическая, и ее преодоление требует больших знаний и больших усилий. «Объяснение лежит в том, что переводились в первую очередь произведения канонические и церковно-авторитетные, без которых не могла существовать церковная жизнь. А это были по преимуществу памятники ранние» [Лихачев, *27*]. Попытаемся дополнить это объяснение.

Во-первых, только постренессансная цивилизация стремится к универсальному знанию. С позиций православного средневековья с его «смиренномудрием» и неприятием «внешней», эллинской культуры это неприемлемо. В Древней Руси никто и не помышлял об освоении всего, что было создано человечеством. Избирательность «трансплантации» не только естественна, она обязательна. Во-вторых, VIII в., избранный в качестве рубежа, не случаен и вполне уместен. Это веха, отделяющая время «отцов» от времени «учителей» Церкви; Иоанн Дамаскин — «последний отец». Правда, ныне эту веху признает лишь католицизм (различие между отцами и учителями, «между Patres и Doctores ecclesiae было впервые признано Бонифацием VIII в 1298 году» [Фаррар, *X, примеч. 1*]). Но до 1054 г., когда произошло формальное разделение Церкви, так называемая схизма, такая точка зрения могла иметь успех на Руси. Трансплантируя византийскую литературу, Русь трансплантировала прежде всего ее фундаментальную основу, дабы строить на этой основе свою систему жанров, свои аксиомы, касающиеся искусства и творчества. Сам принцип, скорее всего, был заимствован из Болгарии. Сражаясь с Византией за национальную, государственную и церковную самостоятельность, Болгария естественным образом стремилась и к самостоя-

тельности культурной. Когда в своем исповедании Владимир провозгласил: «Верую же и Седму събор святых отець» (с. 128); когда то же повторил Иларион («святыих отець Седми събор предание держаще» [Молдован, *90*], — это была не только этикетная формула из Символа веры, но и прямое указание на хронологические пределы культурной ориентации.

Учет западной точки зрения — элемент для эпохи христианизации естественный. В 37-м слове Киево-Печерского патерика рассказывается о том, как князь Изяслав Ярославич обратился к Феодосию Печерскому с вопросом о «вере варяжской, какова есть» [ПЛДР, XI—XII, *614*]. Игумен всячески бранил варяжскую (она же латинская) веру и заключил так: «Аще ли кто хвалить их веру, таковый обретается свою хуля; или начнет хвалити непрестанно чюжаа веры, отреченныа православнаго христианьства, таковый обретается двоиверець и близь ереси есть... И аще ти речеть кто: „Сию веру и ону Бог дал", ты же рьци ему: „Ты кто еси, кривоверне? Мнини Бога двоверна?"» [ПЛДР, XI—XII, *616—618*].

Монолог Феодосия в своем роде замечателен. Заметим, что Изяслав (кстати, любимец Феодосия) занял киевский великокняжеский стол в том же 1054 г., когда схизма расколола христианскую Европу; вопрошание было, так сказать, ко времени. Заметим также, что Изяслав был западником и по родственным связям, и по культурным симпатиям, что он поддерживал тесные отношения с Римом и со Священной Римской империей. Кому, как не Изяславу, было задумываться о сравнительных достоинствах Православия и «веры варяжской»? Заметим, наконец, что запрет Феодосия никак не повлиял на матримониальную и культурную практику ни этого, ни следующих поколений русских князей. И после схизмы в их глазах Запад не стал «отреченным» [см., напр.: Hubáček, *11—29*].

Достаточно напомнить о том, что в 1095 г. частицы мощей «св. Глеба и его собрата» (socius) были привезены в чешский Сазавский монастырь — монастырь, разумеется, не православный, а бенедиктинский. Пусть Борис и Глеб были мучениками эпохи христианской общности, и с канонических позиций сазавские иноки не совершили ничего

экстраординарного. Однако какими путями их культ проник на Сазаву? В. Гунячек [Huňáček, *11—29*] вполне удовлетворительно объяснил это родственными связями киевских князей с венгерскими Арпадовичами, чешскими Пршемысловичами и польскими Пястовичами: все они так или иначе были причастны к византийско-римскому биритуализму и церковнославянско-латинскому билингвизму; оба эти феномена были заметным культурным фактором на чешских и венгерских, а какое-то время и на польских землях.

Это и есть «двоеверие». В современной историко-филологической терминологии оно означает синтез язычества и христианства. Между тем Феодосий Печерский (а значит, и вообще интеллигенция Киевской Руси) понимал под «двоеверием» нечто совсем иное, а именно конфессиональную терпимость. «Отреченная» и непозволительная с ригористической киево-печерской точки зрения, она была вполне нормальной для княжеской среды — для сестры Изяслава Анастасии, которая вышла замуж за воспитанного и окрещенного в Киеве венгерского короля Андрея I; для их дочери, супруги первого короля Чехии Вратислава II, покровителя славянского богослужения и славяноязычной Сазавской обители; для второй его жены Святавы, племянницы Бориса и Глеба и двоюродной сестры Изяслава Ярославича, и т. д. Все эти кровные узы с Западом указывают на то, что культурная терпимость была для христианизированной Руси не исключением, но правилом. Терпимость способствовала «усложнению структуры древнеславянской духовной культуры» [см. Введение христианства, *150—153*], позволяла синтезировать элементы ахристианские и христианские, восточные и западные, греческие, славянские и латинские.

Стало быть, мы еще раз убеждаемся, что культура Руси и после христианизации не пребывала под византийской пятой и сохраняла качество суверенности. В этой связи любопытно следующее. Разбирая исповедание митрополита Илариона, Пл. Соколов заметил, что в этом тексте «есть несомненное отожествление термина „Церковь“ не с обществом верующих, а с храмом» [Соколов, *50*]. Это распространяется вообще на всех ранних русских авторов, кроме

Кирилла Туровского. Если не вдаваться в сетования о пресловутом невежестве Руси, как делал Пл. Соколов, то здесь можно увидеть ту же культурную терпимость. Если Церковь — храм, то одним храмом ограничивается сакральное, «христианизированное» пространство. Все, что вне храма, это пространство мирское, где поведение человека подчиняется не «письменному закону», но отеческому обычаю.

Даже пастыри вынуждены были с этим считаться. Придя однажды к князю Святославу, Феодосий Печерский «виде многыя играюща пред нимь: овы гусльныя гласы испущающем, другыя же оръганьныя гласы поющем, и инем замарьныя пискы гласящем, и тако вьсем играющем и веселящемъся, якоже обычай есть пред князьмь» [ПЛДР, XI—XII, *50*]. Феодосий, конечно, укорил князя, и тот с этой поры при посещениях печерского игумена «повелеваше тем престати от таковыя игры». Следовательно, в отсутствие Феодосия князь продолжал жить «по обычаю», как велит традиция.

Понятие о предпочтении в княжеской среде мирского обычая дает такой превосходный и беспристрастный источник, как именослов. Для летописца Владимир и после крещения остался Владимиром, хотя его надлежало именовать Василием. История помнит не Георгия, а Ярослава Мудрого, не Романа и Давида, а Бориса и Глеба (их канонизация под именами мирскими, а не крестными — красноречивое свидетельство о русской свободе в церковных делах). Эта двоименность, сохранившаяся у рязанских князей вплоть до XV в., осознавалась, бесспорно, как некое культурное сосуществование «обычая» и «закона». «Аз, худый, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченый в крещении Василий, русьскымь именемь Володимир...» — так начал свое «Поучение» Мономах [ПЛДР, XI—XII, *392*]. Соответственно двоименности автора оно разделено на две не похожих одна на другую части. Про первую можно сказать, что она написана Василием: это в значительной мере коллаж из цитат, прежде всего из Псалтыри. Впрочем, даже в первой части нет аскезы. По Мономаху, для спасения души достаточно трех добрых дел; это покаяние, слезы и милостыня: «А Бога деля не ленитеся, молю вы ся, не забывайте 3-х дел тех: не бо суть тяжка; ни одиночьство, ни чернечьство, ни голод, яко инии добрии терпять, но малым деломь

улучити милость Божию» [ПЛДР, XI—XII, *396*]. Мономах отделяет себя от аскетов, т. е. от монашествующих лиц, пребывающих в сакральном пространстве. Их правила — не для него. Заметим, что пост он простодушно называет «голодом»! Вторая часть написана князем Владимиром, воином и охотником, гораздо больше похожим на его прапрадеда Святослава, чем на самого себя, «Василия Мономаха». Достаточно прочесть о том, как он сек и метал в воду половецких князей и витязей, дабы убедиться, что в княжом ремесле, в мирском поведении Десятословие и Нагорная проповедь им нимало не учитывались.

У язычников нет представления об истинной вере, которую должен исповедовать весь мир. Множеству племен и наречий соответствует множество религий, в принципе равноправных. Их иерархия зависит от могущества того или иного народа. С этой точки зрения Христианство, которое стремительно распространялось в Европе в IX — XI вв., доказало не истинность свою, но силу. Поэтому Русь и примкнула к общеевропейскому процессу.

Но крещение не было отречением. Русь создала свой вариант Православия, терпимый и открытый, создала сложную и «равновесную» культуру. Эта одушевленная оптимизмом культура породила выдающиеся памятники искусства, создала непреходящие ценности.

ЛИТЕРАТУРА

Введение христианства... Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси: Сб. тезисов. М., 1987.

Голубинский. *Голубинский Е.* История русской Церкви. М., 1880. Т. 1. Ч. 1.

Еремин. *Еремин И. П.* Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966.

Лихачев. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVIII веков: Эпохи и стили. Л., 1973.

Лотман, Успенский, 1973. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3.

Молдован. *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

Назаренко. *Назаренко А. В.* Проблема христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси. М., 1987.

Новосельцев. *Новосельцев А. Н.* Взаимоотношения Древней Руси со странами Востока и принятие Русью христианства // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси. М., 1987.

ПЛДР, XI—XII. Памятники литературы Древней Руси: XI—начало XII века. М., 1978.

ПЛДР, XII. Памятники литературы Древней Руси: XII век. М., 1980.

Россия и Запад. Россия и Запад. Пг., 1923. Т. 1.

Соколов. *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев, 1913.

Успенский, 1979. *Успенский Б. А.* Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: Почему дьявол может говорить по-сирийски? // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.

Успенский, 1983. *Успенский Б. А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.

Фаррар. *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. Отцов и учителей Церкви. СПб., 1891.

Янин. *Янин В. Л.* Крещение Новгорода и христианизация его населения // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Крещение Руси. М., 1987.

Huňáček. *Huňáček V. K* nejstarším vztahům rusko-českým // Československo-sovětské vztahy. Praha, 1972. D. 1.

Poppe. *Poppe Andrzej.* Ruś i Byzancjum w latach 986—989 // Kwartalnik Historyczny. 1978. № 1.

ЮРОДИВЫЕ НА РУСИ

В житейском представлении юродство непременно связано с душевным или телесным убожеством. Юродивый с точки зрения пресловутого здравого смысла — обыкновенный дурачок. Это заблуждение, о чем не уставало твердить православное богословие. Св. Димитрий Ростовский в своих Четьих Минеях (они были настольной книгой многих поколений русских интеллигентов — от Ломоносова до Льва Толстого) поясняет, что юродство — «самоизвольное мученичество», маска, скрывающая добродетель. Богословие учит различать юродство природное и юродство добровольное, «Христа ради». Но быть может, эти наставления следует зачислить по разряду демагогии? Она сопутствует всякому творчеству, в том числе и богословствованию. Это, конечно, печально, но так уж устроено человечество. Для проверки обратимся к фактам.

Среди деятелей раннего старообрядчества был юродивый Афанасий. Протопоп Аввакум так писал о нем, своем любимом ученике, земляке-нижегородце и духовном сыне: «До иночества бродил босиком и зиму и лето... Плакать зело же был охотник: и ходит и плачет. А с кем молыт, и у него слово тихо и гладко, яко плачет». Весной 1665 г., когда Аввакум сидел в ссылке на Мезени, когда стало ясно, что царь Алексей Михайлович к старой вере не воротится, — тогда московской общине ревнителей древлего благочестия потребовались новые вожди. Выбор пал на юродивого Афанасия. Постригшись в каком-то северном

монастыре, он стал иноком Авраамием — и тотчас взялся за перо. Он писал и прозу, и стихи (а книжная поэзия была тогда в Москве внове). Он хранил нелегальную рукописную библиотеку и архив московских старообрядцев. Все это было отобрано в феврале 1670 г., когда бывшего юродивого взяли под стражу. В заключении его держали строго, однако, по собственным его словам, «с караульщиками попризнался» и установил связи с единомышленниками. В тюрьме он ухитрился написать несколько сочинений, в частности знаменитую челобитную царю, непримиримый и резко обличительный тон которой решил его судьбу. В Великом посту 1672 г. на Болотной площади — против Кремля за Москвой-рекой, куда выходил государев сад, где казнили еретиков и преступников и устраивали кулачные потехи, — он был сожжен (по русскому обычаю, в срубе без крыши: у нас заботились о зрителях, не терзали их лицезрением смертных мучений и смертного безобразия).

Итак, юродивый Афанасий, он же инок Авраамий, принадлежал к типу не только душевно здоровых, но и интеллигентных юродивых. Интеллигентное юродство — не оксюморон и не парадокс. Юродство действительно было одной из форм интеллектуального критицизма (в качестве параллелей можно привести античных киников и мусульманских дервишей). Как Православие толкует это «самоизвольное мученичество»?

Пассивная его часть, обращенная на себя, — это крайняя аскеза, самоуничижение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти, основанное на буквальном толковании Нового Завета. «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною; ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16: 24—26). Юродство — добровольно принимаемый подвиг из разряда так называемых «сверхзаконных», не предусмотренных иноческими уставами.

Активная сторона юродства заключается в обязанности «ругаться миру», обличая грехи сильных и слабых

и не обращая внимания на общественные приличия. Более того: презрение к общественным приличиям составляет нечто вроде привилегии и непременного условия юродства, причем юродивый не считается с местом и временем, «ругаясь миру» даже в Божьем храме. Две стороны юродства, активная и пассивная, как бы уравновешивают и обусловливают одна другую: добровольное подвижничество, бездомность, нищета и нагота дают юродивому право обличать «горделивый и суетный мир». «Благодать почиет на худшем» — вот что имеет в виду юродивый. Из этого принципа вытекает особность его поведения.

Юродивый — актер, ибо наедине с собою он не юродствует. Днем он всегда на улице, на людях, в толпе — на сценической площадке. Для зрителя он надевает личину безумия, «глумится», как скоморох, «шалует». Если Церковь утверждает благообразие и благочиние, то юродство этому себя демонстративно противопоставляет. В Церкви слишком много вещественной, плотской красоты — в юродстве царит нарочитое безобразие. Церковь и смерть сделала красивой, переименовав ее в «успение», засыпание. Юродивый умирает неведомо где и когда. Он либо замерзает в стужу, как св. Прокопий Устюжский, либо просто скрывается с глаз людских.

Церковь апеллирует не столько к разуму, сколько к душе. Мысль в церковном обряде уступает место эмоции. Однако от стократного повторения вечные истины, на которых покоится обряд, тускнеют, эмоция охлаждается и превращается в обыденность. Зрелище юродства как бы обновляет вечные истины, оживляет страсть. Оно противостоит рутине.

Юродивый — главное, но не единственное лицо представления, которое разыгрывалось на площадях и улицах древнерусских городов. Юродивому нужен зритель, которому предназначена активная роль. Ведь юродивый — не только актер, но и режиссер. Он руководит толпою и превращает ее в марионетку, в некое подобие коллективного персонажа. Толпа из наблюдателя становится участником действа, реагирует непосредственно и страстно. Так рождается своеобразная игра.

Идеальный костюм юродивого — нагота. Обнажаясь, он надевает «белые ризы нетленной жизни». Голое тело больше всего терпит от зимнего холода и летнего зноя и наглядно свидетельствует о презрении к тленной плоти (отнюдь не случайно действие в Житиях русских юродивых протекает большею частью в зимнюю пору). Показательна в этом смысле иконография Василия Блаженного, или Василия Нагого. Он обычно изображается обнаженным, как и предписывается иконописными руководствами: «Наг весь, брада курчевата, в левой руке плат, правая молебна». В красках старались выразить и нравственную идею наготы — на образах Василий был «телом смугл от солнечного горевания».

Однако нагота двусмысленна. Это и «ангельский» символ души, и соблазн, безнравственность, олицетворение злой воли и бесовства (в готическом искусстве дьявол всегда изображается нагим). Этот «костюм» лицедея, как и его поступки, давал возможность выбора, для одних был соблазном, для других — спасением. Чтобы примирить наготу «Христа ради» и грех от созерцания плоти, юродивые пользуются паллиативами, например носят набедренную повязку. Среди паллиативов самый распространенный — рубаха. Это корпоративная примета, по которой юродивого сразу опознавали, как шута по колпаку с ослиными ушами, как скомороха по сопели. Как выглядела рубаха, можно судить хотя бы по Житию новгородского юродивого Арсения. Она «непотребная» и «многошвейная», лоскутная. Эта деталь напоминает костюм древних мимов, сшитый из разноцветных лохмотьев (ср. одежду итальянского арлекина). Юродивый действительно своего рода мим, потому что он играет молча, его спектакль — пантомима.

Идеальный язык юродивого — молчание. Однако безмолвие не позволяет (или затрудняет) выполнять функции общественного служения, и в этом еще одно противоречие юродства. Среди возложивших на себя вериги этого подвига были убежденные, упорные молчальники, но вообще это редкость. Обыкновенно юродивые как-то общаются со зрителем — по сугубо важным поводам, обличая или прорицая. Их высказывания либо ясны, либо невразумитель-

ны, но всегда кратки, это выкрики, междометия, афористические фразы. Рассказывая о юродивой Елене, которая предсказала смерть Лжедмитрию, голландец Исаак Масса в «Кратком известии о Московии» заметил: «Речи, которые она говорила против царя, были невелики, и их можно передать словами поэта: „И пока ты готовишь брачный чертог, рок вершит твою участь“». Замечательно, что в сентенциях юродивых, как и в пословицах, часты созвучия. «Ты не князь, а грязь», — говорил св. Михаил Клопский. Рифма должна была подчеркнуть особность высказываний юродивых, отличие их от косной речи толпы, мистический характер пророчеств и укоризн.

Развитием принципа молчания можно считать глоссолалию, косноязычное бормотание, «словеса мутные», которые произносил Андрей Цареградский. Его переводное Житие было популярно на Руси с домонгольских времен — в частности, по той причине, что в церковнославянском тексте он назван славянином, хотя в греческом оригинале именуется скифом. Эти «словеса» — сродни детскому языку, а детское «немотствование» встарь считалось средством общения с Богом. Это — пророческая традиция, восходящая к Книге Иеремии: «И я сказал: а-а-а, Господи! Я, как дитя, не умею говорить. Но Господь сказал мне: не говори „я дитя“, иди, куда я пошлю, и говори все, что прикажу» (цитирую по Вульгате). Между прочим, протянутое междометие «а» в качестве знака, указывающего на особность языка, употреблялось и в новейшей русской литературе. Словотворец и своего рода юродивый Хлебников (Асеев отнюдь не случайно в поэме «Маяковский начинается» назвал его «Достоевского Идиот») подписывал свои ранние прозаические опыты псевдонимом «АААА».

Юродивые многое заимствуют из фольклора — ведь они плоть от плоти народной культуры. Присущая им парадоксальность свойственна также персонажам сказок о дураках. Иван-дурак похож на юродивого тем, что он — самый умный из сказочных героев, а также тем, что мудрость его прикровенна. Если в начальных эпизодах сказки его противостояние миру выглядит как конфликт глупости и здравого смысла, то с течением сюжета выясняется, что

глупость эта притворная или мнимая, а здравый смысл сродни плоскости или подлости. Отмечалось, что Иван-дурак — светская параллель юродивого Христа ради, равно как Иван-царевич — святого князя. Отмечалось также, что Иван-дурак, которому всегда суждена победа, не имеет аналогов в западноевропейском фольклоре. Равным образом и юродивых не знал католический мир.

Одна из форм протеста в юродстве — осмеяние порока и зла. Смех — опять-таки «сверхзаконное» средство, потому что в Православии он считался греховным. Еще Иоанн Златоуст, самый на Руси почитаемый из святых отцов, заметил, что в Евангелии Христос никогда не смеется. На исповеди нашим предкам предлагались вопросы о «смехе до слез», и на провинившихся в этом налагалась епитимья. Соответственно не смеются житийные герои. Исключение из этого правила делается редко; но оно всегда делается для юродивых. Вот два идущих подряд эпизода из Жития Василия Блаженного.

Однажды прохожие девицы посмеялись над наготой юродивого — и тотчас ослепли. Одна из них побрела, спотыкаясь, за блаженным и пала ему в ноги, умоляя о прощении и исцелении. Василий спросил: «Отселе не будешь ли паки смеятися невежественно?» Девица поклялась, что не будет, и Василий исцелил ее, а вслед за нею и остальных. Другая сцена перенесена в московскую корчму. Ее хозяин был зол и «ропотлив»: «Всем ругательно обычаем своим бесовским говорил: „Черт да поберет!“» Зашел в корчму жалкий пропойца, трясущийся с похмелья, вытащил медную монету и потребовал вина. Народу было великое множество, только поспевай подносить, и хозяин отмахнулся от пьяницы. Тот никак не отставал, и целовальник налил ему чарку: «Прими, пьяница, черт с тобою!» С этими словами в чарку вскочил скорый на помине бес (заметил это, конечно, только провидец-юродивый). Пропойца поднял чарку левой рукой, а правой перекрестился. Тут бес, «палимый силою креста», выскочил из склянки и бросился вон из кабака. В голос захохотал Василий Блаженный, озадачив пьяную братию: «Почто плещет руками и смеется?» Пришлось ему рассказать о том, что было ему «явлено».

Эти рассказы — невысокого художественного качества. Но включение их в ткань повествования нельзя считать ни ошибкой, ни прихотью автора. Его привлекла общая для обоих рассказов тема смеха. Смехом начинается первый эпизод, смехом кончается второй. Получается цепное построение, вставленное в своеобразную рамку. Все это несет мировоззренческую нагрузку: грешным девицам смеяться нельзя, смехом они губят душу, а юродивому — можно, ибо на нем почиет благодать.

Осмеяние мира — это прежде всего дурачество, шутовство. Действительно, юродство тесно соприкасается с институтом шутов — и в поведении, и в философии. Основной постулат философии шута — тезис о том, что все дураки, а самый большой дурак тот, кто не знает, что он дурак. Кто сам себя признал дураком, перестает быть таковым. Иначе говоря, мир сплошь населен дураками, и единственный неподдельный мудрец — это юродивый, притворяющийся дураком. Его «мудрая глупость» всегда одерживала победу, осмеивая «глупую мудрость» филистерского мира.

Протестуя, юродивый выполняет обязанности обличителя и общественного заступника. Ему, естественно, необходимо народное признание: на Руси испокон веку косо глядели на самозваных учителей (хотя, к сожалению, часто ими обольщались, часто вверяли себя проходимцам). С православной точки зрения, самый дурной человек, которому нечего уповать на райское блаженство, — не душегуб и не разбойник с большой дороги, а тот, кто твердит: «Я все знаю, я всегда прав». С таким нельзя общаться, нужно повернуться к нему спиной — и бежать прочь.

Но ведь юродивый, в сущности, становится в ту же позу всеведения. Ему надлежит доказать право на него; аргументом выставляется абсолютное бескорыстие. Юродивый извергает себя из мира, порывает с ним все связи. Социальной и корпоративной приметой юродивого становится собака — символический знак отчуждения, известный по крайней мере со времен киников, которые вели поистине «собачью» жизнь (ее можно представить себе по анекдотам о Диогене Синопском, самом знаменитом из киников).

Вот первое появление на поприще юродства палестинского монаха аввы Симеона (его Житие, по которому русские подвижники «учились юродству», было хорошо известно нашим предкам в церковнославянском переводе; митрополитом Макарием в середине XVI в. оно было включено в «Великие Минеи Четьи» под 21 июля, когда празднуется память Симеона; я цитирую Житие в переводе с греческого, выполненном С. В. Поляковой, — для лучшего понимания). Вот первый публичный спектакль этого подвижника: «Честной Симеон, увидев на гноище перед стенами дохлую собаку, снял с себя веревочный пояс и, привязав его к лапе, побежал, волоча собаку за собой, и вошел в город через ворота, расположенные вблизи школы. Дети, заметив его, кричали: „Вот идет авва дурачок!" — и бросились за ним бежать, и били его».

Андрей Цареградский, приготовляясь почивать, отыскивал место, где лежали бродячие псы, и тут же укладывался, прогнав какого-нибудь из них. «Пес ты, и с псами выспался», — говорил он поутру. В Житии Прокопия Устюжского этот мотив повторен и усилен. Была студеная зима, птицы застывали на лету, много людей до смерти замерзало, и нестерпимо тяжело стало Прокопию на церковной паперти. Тогда он пошел искать себе пристанища на ночь. «Пришел я в пустую постройку, и там в углу собаки лежат. И я лег среди них, чтобы согреться. Они же вскочили и убежали вон. Я же подумал про себя, что не только Бог и люди меня оставили, но что и псы мной гнушаются». Если юродивый снизошел до бездомных собак, то они не снизошли до юродивого.

В культуре православной Руси собака символизировала юродство. В культуре римско-католической Европы она была приметой шутовства, знаком позора. Среди средневековых наказаний одним из самых унизительных было избиение дохлой собакой. Юродивый становился в позу отверженного; шут был неприкасаемым По городскому праву шут приравнивался к палачу, и ему запрещалось селиться среди добропорядочных горожан.

Отчуждая себя от общества, подвижник как бы получает право обличать. Но он не призывает к социальным переменам; его протест не имеет ничего общего с бунтом,

радикализмом или реформаторством. Юродивый не посягает на государственный порядок, он обличает людей, а не обстоятельства. Это, в сущности, резонер, консервативный моралист. Однако юродство, как всякий культурный феномен, не пребывает в неизменном, раз навсегда определенном состоянии. По источникам легко заметить, что общественная роль юродства возрастает в кризисные для Церкви времена. Нет ничего удивительного в том, что юродство расцветает при Иване Грозном, когда Церковь утратила самостоятельность, склонившись перед тираном, а затем в эпоху раскола,

Классический юродивый — это протестующий одиночка. Такой тип обличителя вообще характерен для средневековья, для консервативного, медленно меняющегося общества. Но как только в XVII в. динамизм стал овладевать умами, как только началась переориентация Руси — на Запад, новизну, перемены, — юродивый перестал быть одиночкой, он превратился в человека партии, примкнув, конечно, к консервативному течению. Это произошло при патриархе Никоне. Ни один мало-мальски заметный и активный юродивый не принял его церковной реформы. Все они объединились вокруг протопопа Аввакума и его сподвижников. Одиночество уже не было абсолютным: в хоромах боярыни Морозовой жила маленькая община юродивых. Когда боярыню арестовали, власти ставили ей это в вину,

В этой связи показательно, как резко менялось отношение к юродивым самого Никона. В мае 1652 г. Никон, тогда еще новгородский митрополит, сам отпевал юродивого Василия, любимца царя Алексея Михайловича. Года через три на парадном обеде у патриарха единоверные иностранцы могли еще наблюдать юродивого Киприана (впоследствии казненного в Пустозерске, где он был посредником между «волей» и заточенным здесь Аввакумом). Но вскоре реформатор Никон стал отрицать юродивых как институт, предвосхитив рационалистическое неприятие их реформатором Петром I. В одном из старообрядческих сочинений на это прямо указано: «Он же, Никон, юродивых святых бешеными нарицал и на иконах их лика писать не велел».

Упрек «богоотметнику Никону», касающийся хулы на юродство Христа ради, не случаен. В потоке обличений ненавистного староверам патриарха это не мелочь, вспомянутая согласно поговорке «Всякая вина виновата». С точки зрения обвинителей, такой упрек чрезвычайно важен: заступаясь за юродство, они обороняли национальный тип культуры, подорванный церковной реформой. Более того, юродство стало для них чем-то вроде народной хоругви, которую они то и дело выставляли на всеобщее обозрение.

Когда Аввакума судили на соборе 1667 г. (на нем присутствовали два вселенских патриарха, Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский), он прибег к юродскому дурачеству. Аввакум вспоминает: «И я отошел ко дверям да набок повалился: „Посидите вы, а я полежу", — говорю им. Так оне смеются: „Дурак де протопоп-от! И патриархов не почитает!"» Чтобы читатель правильно понял эту сцену, Аввакум дальше цитирует Первое послание апостола Павла к коринфянам: «И я говорю: мы уроди Христа ради; вы славни, мы же бесчестни, вы сильни, мы же немощни». Это одна из тех новозаветных фраз, которыми православное богословие обосновывает подвиг юродства.

Мы в состоянии представить, что конкретно имел в виду протопоп, когда он «набок повалился», что он хотел сказать своим гонителям. Этот жест расшифровывается с помощью Ветхого Завета. Аввакум подражал пророку Иезекиилю: «Ты же ложись на левый бок твой и положи на него беззаконие дома Израилева... Вторично ложись уже на правый бок, и сорок дней неси на себе беззаконие дома Иудина». По велению свыше Иезекииль обличал погрязших в преступлениях иудеев, предрекал им смерть от моровой язвы, голода и меча. Это предсказание повторил и Аввакум. О «моровом поветрии» (пережитой Москвою чуме) и «агарянском мече» как наказании за «Никоновы затейки» Аввакум писал царю еще в 1664 г., в первой своей челобитной. К этой теме он возвращался не раз и в пустозерской тюрьме: «Не явно ли то бысть в нашей Росии бедной: Разовщина — возмущение грех ради, и прежде того в Москве коломенская пагуба, и мор,

и война, и иная многа. Отврати лице свое, Владыко, отнеле же Никон нача правоверие казити, оттоле вся злая постигоша ны и доселе».

То же упование на юродство находим в рассказе другого пустозерского страдальца, дьякона Федора (духовного сына Аввакума), о первом мученике за старую веру, епископе Павле Коломенском. В письме из заточения к сыну дьякон Федор писал, что Павла «Никон воровски обругал, сан сняв, и в ссылку сослал на Хутыню в монастырь Варлаама преподобного... Павел же тот, блаженный епископ, начал уродствовать Христа ради; Никон же уведав, и посла слуг своих тамо в новгородские пределы, идеже он ходя странствовал. Они же обретоша его в пусте месте идуща и похватившие его, яко волцы кроткую Христову овцу, и убиша его до смерти, и тело его сожгоша огнем».

Если даже дьякон Федор не знал правды о судьбе Павла (обстоятельства гибели его доныне остаются загадкой), если он передавал слухи, доверялся молве, то все равно его сообщением нельзя пренебрегать. Оно важно потому, что здесь сплетены воедино отеческие заветы, старая вера и юродство. Павел Коломенский, единственный русский архиерей, юродствует по двоякой причине. Это последняя возможность сохранить жизнь, ибо юродивый считался неприкосновенным. Это последний довод в защиту национальных устоев: епископ, чье пастырское слово презрели, обращается к народу «зрелищем странным и чудным».

Вообще, юродивый — неумолимый ригорист, который не признает смягчающих обстоятельств. Безнравственность для него всегда безнравственность, за кем бы она ни была замечена — за сильным или слабым. Поскольку юродивый протестует во имя гуманности, поскольку осуждает не пороки общественного устройства, а проступки против христианской морали, против Десятословия и Нагорной проповеди, не порядки, а лица, то ему в принципе все равно, кого обличать — нищего или вельможу.

В высшей степени любопытно московское предание, которое еще в начале нынешнего столетия передавалось в первопрестольной из уст в уста, — о том, как Василий Блажен-

ный опознал в нищем беса. Прося милостыню «Христа ради», тот бормотал эти слова скороговоркой, так что выходило «ста ради», «ста ради», — не ради Бога, а ради денег, ради «ста» (копеек или рублей). Здесь противопоставлены юродивый, истинный подвижник «Христа ради», и нищий, сребролюбец «ста ради».

Антитезой этой легенде можно считать рассказ о купце «в красных ризах», которому Василий насыпал полную полу золота — отдал щедрую царскую милостыню. «Царь же усомнился о святом... что не нищим раздал его, но купцу, и призвал к себе святого и вопросил о данном ему злате». Разумеется, тотчас выяснилось, что купец разорился, что у него только «светлая купеческая одежда» и осталась, что он-то и есть подлинный нищий. Нет сомнения, что контрастность этих рассказов призвана подчеркнуть асоциальность юродства.

Но если юродивому все равно, кого обличать, то он должен обличать и царя, ибо исключений в протесте нет. Более того, царя он должен обличать чаще и суровее, потому что преступления царя и заметнее, и ужаснее по своим последствиям. В таком случае моралистический по форме протест достигает максимальной социальной остроты. Русские Жития и другие источники фиксируют обличения царей особенно внимательно. Иные из них относятся к сфере чистого вымысла, иные вполне достоверны. Однако и легенды, и факты слагаются в определенный культурный стереотип, возросший на почве национальных традиций.

Одной из черт этого стереотипа было представление о возможности и даже обязательности прямого контакта юродивого и монарха. Это представление сродни извечной крестьянской мечте о встрече простолюдина и справедливого царя, ярко отображенной в бытовых сказках. Насколько оно укоренилось в сознании древнерусского человека, ясно из рассказа о юродивом Киприане. «Был тогда и дивный Киприан, который перед миром был юродивым и глупым, а перед Богом — премудрым и благоразумным; он вел столь святое и подвижническое житие, что и сам монарх его знал и за премногую добродетель зело любил. Многажды, когда царь на своей колеснице

выезжал для раздачи милостыни, дивный Киприан, бродивший в одной рубахе, прицеплялся к колеснице и ездил с царем».

Это — переложение из «Винограда Российского», который сочинялся спустя полвека после казни Киприана, но мы имеем все основания верить в то, что рассказ — не выдумка. На оригинале третьей челобитной Аввакума, посланной из холмогорской ссылки, есть такая приписка какого-то дьяка или подьячего: «Сию челобитную подал великому государю Киприян, Христа ради уродивый, во 173 (1664) году, ноября в 21 день». Следовательно, Аввакум был прекрасно осведомлен об особых отношениях Киприана с царем Алексеем Михайловичем, знал, что Киприан найдет возможность передать, а государь не откажется принять послание опального протопопа.

По всей видимости, Аввакум полагал, что переданная юродивым челобитная выражает уже не его только мнение, но мнение народное. Кроме того, Алексею Михайловичу по сану надлежало почитать «Божьих людей»; была надежда, что это также подействует.

В самом деле, в особом помещении дворца, возле царских покоев, на полном попечении и содержании государя жили верховые богомольцы (дворец назывался в просторечии Ве́рхом, потому что был двухэтажный, или, по-старинному, двупрясельный; во втором прясле и пребывал монарх с семьей). «Особенное уважение государя к этим старцам простиралось до того,— пишет И. Е. Забелин в замечательной книге «Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях"», — что государь сам нередко бывал на их погребении, которое всегда отправлялось с большою церемониею, обыкновенно в Богоявленском монастыре в Троицком Кремлевском подворье... Верховые богомольцы назывались также и верховыми нищими, в числе их были и юродивые. Царица и взрослые царевны имели также при своих комнатах верховых богомолиц и юродивых».

Эта демонстративная близость монарха и юродивого восходит к древнейшему культурному архетипу, отождествлявшему царя и изгоя — раба, прокаженного, нищего, шута (об этом есть много материалов в «Золотой ветви»

Дж. Фрэзера). За такое отождествление иногда приходилось платить жизнью. На время римских сатурналий царем избирался раб. Все беспрекословно подчинялись ему, но он знал, что по окончании праздника ему предстоит стать кровавой жертвой. На пороге нашей эры «игру в царя» культивировали легионеры, и роль царя-изгоя часто исполнял осужденный на смерть преступник. Отголосок этой жестокой традиции запечатлен в Евангелии — в том фрагменте, где римские воины провозгласили Христа царем (цитирую по Матфею): «Тогда воины правителя, взявши Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздевши Его, надели на Него багряницу. И, сплетши венок из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: „Радуйся, Царь Иудейский!“ И плевали на Него и, взявши трость, били Его по голове. И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие». В Европе эта древнейшая традиция была очень живуча. До XVII в. здесь были в ходу своего рода шутовские фестивали с выборным пародийным королем.

В русскую придворную культуру модификации этого архетипа пришли из Константинополя. Византийский император, появляясь перед подданными, держал в руках не только символы власти, но также «акакию» — мешочек с пылью, напоминавший о ничтожестве бренного человека. Как бы подражая Христу, император раз в год омывал ноги нескольким константинопольским нищим. То же делал и Патриарх всея Руси (у нас патриаршество было учреждено в 1589 г.). Что касается царя, то в сочельник, часа за четыре до рассвета, он посещал московские тюрьмы и богадельни и жаловал тамошних обитателей. Эти выходы были регулярными, маршрут и ритуал их практически не менялся. Народ знал, где и когда государь общается с последними из своих подданных.

Отзвуки идеи о тождестве царя и изгоя есть и в древнерусском юродстве. В Житии Арсения Новгородского изложена местная легенда, согласно которой Иван Грозный с царевичами предложил Арсению выбрать себе «на

прокорм» какое-нибудь село или городок. «Я-то выбрал, да дадите ли мне?» Они обещались дать. Тогда Арсений предъявил непомерное требование: «Дайте мне на пропитание сей Великий Новгород, и хватит с меня». Царь понял это буквально и смутился, не желая ни слова нарушить, ни отдать Новгород Арсению. Тот сказал: «Хотите или нет, а я приемлю город». Арсений говорил иносказательно; ему не надобны земные блага. Одно ему дорого — бродить в лоскутном рубище по Новгороду, юродствовать на площадях. Это в его воле и власти, и этого никто ни дать, ни отнять не может.

Арсений словно меняется местами с Иваном Грозным, юродивый становится выше царя. Грозный не в состоянии пожаловать Новгородом Арсения — значит, власть Грозного не безгранична, не абсолютна. Истинный «державец» города — бездомный скиталец. Важна оговорка автора Жития, касающаяся «неразумия» царя с царевичами. Юродивого, поясняет автор, понимает лишь тот, у кого «цел ум». Если Грозный не уразумел иносказания Арсения — значит, монарх не «целоумен», он мнимый мудрец, а бродячий дурак — мудрец настоящий. Все это имеет прямое отношение к «перемене мест».

Имущество подданных принадлежит царю; он распоряжается им, как ему заблагорассудится. Но точно так же имущество подданных принадлежит юродивому. «Если же кто из них, — рассказывает англичанин Джильс Флетчер, посетивший Россию в царствование Федора Иоанновича, — проходя мимо лавки, возьмет что-нибудь из товаров, для отдачи куда ему вздумается, то купец, у которого он таким образом что-либо взял, почтет себя весьма любимым Богом и угодным святому мужу». Царь — помазанник Божий, а юродивый — сосуд благодати, Божий избранник, единственный мудрец в «объюродевшем», обезумевшем мире. Напомню в этой связи знаменитый кинический силлогизм Диогена Синопского: «Все принадлежит богам. Мудрецы — друзья богов, а у друзей все общее. Следовательно, все принадлежит мудрецам».

При Грозном в Пскове жил Никола Салос (по-гречески это слово и означает «юродивый»). Русские и чужеземные источники единогласно отводят ему роль спасите-

ля Пскова от царского гнева. По одним сведениям, Никола предсказал, что падет царев аргамак (так и случилось), по другим — просто «жестокими словами» поносил Грозного. Предоставим слово англичанину Джерому Горсею, который приехал в Россию в 1573 г., спустя три года после опричного похода на Новгород и Псков.

«В Пскове был тогда один юродивый, которого тамошние жители считали пророком. Этот обманщик, или колдун, по имени Никола Святой, встретил царя смелыми укоризнами и заклинаниями, называя его кровопийцею, пожирателем христианского мяса, и клялся, что царь будет поражен громом, если он или кто-нибудь из его воинов коснется во гневе хотя единого волоса на голове последнего ребенка в Пскове; что ангел Божий хранит Псков для лучшей участи, а не на разграбление, и что царь должен выйти из города прежде, чем Божий гнев разразится в огненной туче, которая, как он сам может видеть, висит над его головой (ибо в эту минуту была сильная и мрачная буря). Царь содрогнулся от этих слов и просил его молиться об избавлении его и прощении ему его жестоких замыслов. (Я видел этого негодного обманщика, или колдуна: и зимой и летом он ходил голый, вынося и зной, и мороз. Посредством волшебных очарований дьявола он делал много чудесных вещей. Его боялись и уважали как государь, так и народ, который всюду за ним следовал)».

Как видим, Горсей излагает еще одну версию. На ее легендарность указал еще Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского»: «Но это было зимою, а зимние тучи не громоносны». Но в любом случае записки Горсея чрезвычайно важны. Во-первых, это единственный из иностранных авторов, кто своими глазами наблюдал Николу Псковского. Во-вторых, следует обратить внимание на то, что юродивый бранил Грозного кровопийцей и пожирателем христианского мяса. Эта мимолетная фраза — источник того парадоксального жеста, который народная молва вскоре навечно связала с Николой Салосом и Грозным.

Флетчер, побывавший в Москве через шестнадцать лет после Горсея, услышал и записал уже окончательный, от-

шлифованный вариант легенды. По Флетчеру, Грозный пожаловал Николу каким-то подарком. В ответ юродивый прислал царю кусок сырого мяса. Царь простодушно удивился: ведь был пост, а не мясоед. Тогда Никола сообщил разгадку: «Да разве Ивашка думает... что съесть постом кусок мяса какого-нибудь животного грешно, а нет греха есть столько людей, сколько он уже съел?» Этот парадокс увенчал здание легенды и стал каноническим в картинах юродского протеста. Приуроченный к опричному погрому Новгорода, он вошел в Житие Василия Блаженного (хотя тот умер значительно раньше). Василий будто бы позвал царя Ивана в убогий вертеп под волховским мостом и предложил гостю «скляницу крови и часть сырого мяса».

Обличения царя юродивым, по всей видимости, нельзя считать случайностью. Скорее это была система. Народ ждал их, и юродивые не обманывали его ожиданий. Церковная реформа Никона и укрепление абсолютизма означали закат юродства. Однако власти все же не решались открыто выступить против этого издревле вкоренившегося в национальное самосознание феномена. Прямой удар по юродству нанес только Петр I.

Если в его молодые годы, при последнем патриархе Адриане, юродство Христа ради еще более или менее уважалось Церковью (так, в 1698 г. были открыты мощи Максима Московского, подвизавшегося в XV в.), то в период преобразований ему было отказано в праве на существование. Петр всех юродивых его времени объявил «притворно беснующимися». Дело не кончилось рационалистическим неприятием юродства. Были предписаны репрессивные меры. В одном из типичных документов эпохи — в «обещании, чинимом архиереями при поставлении их в сей чин» (1716 г.) читаем: «Паки обещаваюся притворных беснующих, в колтунах, босых и в рубашках ходящих, не точию наказывать, но и градскому суду отсылать». Репрессивный мотив постоянно звучит в узаконениях петровского, а потом аннинского времени. Так, в 1737 г. Синод приказал отыскивать, ловить и «отсылать в светский суд» разных «суеверцев», в том числе «притворных юродцев и босых и с колтунами». Если в XVII в. юродивых губили

за дерзкие речи, то в XVIII в. хватали уже за колтуны и наготу, то есть за самый юродский облик.

Но юродство было очень живучим. Как только обстроился Петербург, юродивые появились в новой столице (недавно была канонизована Ксения Петербургская, начавшая юродствовать при императрице Елизавете Петровне). Они бродили по российским градам и весям и позже — их описывали Тургенев, Лев Толстой, Бунин. Встречаются они и в наше время.

В петербургский период возникло явление, которое можно назвать светским вариантом юродства. От него — бескомпромиссная совестливость русской классики, которая не уставала обличать зло и кривду, торжествующие в жизни. Суд над ними был тем строже, тем авторитетнее, чем чище в нравственном отношении, чем бескорыстнее был судия.

СКОМОРОХИ И «РЕФОРМА ВЕСЕЛЬЯ» ПЕТРА I

Русскому скоморошеству посвящено множество публикаций, которые если и не исчерпали сохранившийся на этот счет материал, то собрали его в количестве, вполне достаточном для интерпретаций[1]. В интерпретациях разного рода также нет недостатка: высказано несколько гипотез о происхождении самого термина, который встречается в самых ранних памятниках (в Симеоновом Златоструе, в Синайском патерике в списке рубежа XI—XII вв., в «Хронике» Малалы, в «Повести временных лет» под 1068 г.); собраны сведения о том, сколько было скоморохов на Руси в XVI—XVII вв. и где они жили [см. Петухов, *409—419*]; сделаны серьезные наблюдения касательно скоморошьего репертуара, который, по-видимому, всегда включал и серьезные, и смеховые тексты [см. Морозов, *198*; Горелов], и т. д. И все-таки в фольклористике, в истории культуры и музыки ощущается недостаточность этих интерпретаций, скорее всего в связи с тем, что неясна сама роль скоморохов в Древней Руси.

Принято считать, что скоморохи были предводителями народной, антицерковной, языческой по происхождению оппозиции. Такая точка зрения аргументируется тем, что Церковь всегда их обличала, считая скоморошье ремесло

[1] Основная библиография приведена в кн.: *Белкин А. А.* Русские скоморохи. М., 1975. Не устарела и по обилию материала весьма ценна монография: *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

греховным[1]. Однако тут и возникает «парадокс скоморошества»: коль скоро оно противостоит Христианству, то почему Церковь, не привыкшая церемониться с язычниками и еретиками, терпит скоморохов вплоть до первой половины XVII в., когда на них обрушились жестокие репрессии?

Рассмотрим этот парадокс. Строго говоря, сам факт обличений вовсе не означает, что скоморошество находится вне православной культуры (хотя оно явно вне православных идеалов). Обличается грех, но жизнь вне греха попросту невозможна («един Бог без греха»; бегайте от того, кто говорит «я без греха»: он хуже убийцы). Обличаются дьявол и бесы, но и без них, так сказать, не обойтись. Они наказывают грешников в аду. На этом свете они нужны для соблазна, для провокации ко злу (в конечном счете для укрепления в добре). Потому-то Бог им «попущает».

За что, собственно, обличает скоморохов Церковь? Не за серьезную часть их репертуара, за часть комическую, за игры, глумы, кощуны, смехотворение, т. е. за веселье (напомним, что слово «веселый» — синоним к слову «скоморох»). Это понятно: ведь Православие третировало смех [см. Лихачев, Панченко, *146—147*; Лотман, Успенский, *154*], признавая только «улыбку» как реакцию на красоту и благоустроенность мира. Но русские люди смеялись и веселились и в средние века. Смех существовал, с ним надлежало считаться, приходилось включать в культуру. А поскольку в средние века автономная от веры культура не признавалась, то смех и веселье требовалось как-то «увязать» с религией.

Обратимся к кризисному для скоморохов периоду — к той эпохе, когда сначала «боголюбцы», а потом и государство начинают их преследовать. «Приидоша в село мое плясовые медведи с бубнами и с домрами, — вспоминал о своей молодости протопоп Аввакум, — и я, грешник, по Христе ревнуя, изгнал их, и хари и бубны изломал на поле един у многих и медведей двух великих отнял, одново ушиб, и паки ожил, а другова отпустил в поле» [Аввакум, *25*]. Это

[1] Согласно древнерусской покаянной дисциплине, за колядование, за пир с пляской и скоморохами полагались различные епитимьи. [См. Смирнов, *125, 127, 141—142 и др.*]

типичная для тех времен сцена. Церковь и государство издают указы против скоморохов. Ослушников, упорствующих в древнем своем ремесле, секут батогами и ссылают. Музыкальные инструменты отнимают и жгут за Москвой-рекой (насколько драматически это переживалось, можно судить по пословице «Рад скомрах о своих домрах»). Но не все власть имущие едины в своем отношении к репрессиям.

Аввакума за его ратоборство с «веселыми» выбранил боярин В. П. Шереметев (это было в 1647 или 1648 г.). Учителю Аввакума, «первому боголюбцу» Ивану Неронову, еще раньше пришлось пострадать от защитников скоморохов. Однажды в Вологде во время святок его избили люди архиерея (!), в чьем доме веселились ряженые. «Бияху Божия иерея» и в Нижнем Новгороде, где Неронов продолжал «запрещать» скоморошьи игры и «сокрушать» их бубны и домры [Материалы для истории раскола, *246 и след.*]. Источники не оставляют сомнений, что какая-то часть государственных людей и церковных архипастырей не одобряла гонений на скоморохов. Поскольку «боголюбцы» в 30—40-е гг. были партией новаторов, постольку защитников «веселых» допустимо отождествить с консервативной группировкой, старавшейся сохранить прежнее состояние вещей. Чтобы понять, каким оно было, следует заново прочесть знаменитую 19-ю статью-вопрос «Стоглава» (1551).

«Да по дальним странам ходят скомрахи ватагами многими, по шестидесят и по семидесят человек и по сту, и по деревням у християн сильно ядят и пьют, и из клетей животы грабят, а по дорогам людей розбивают. *Ответ.* Благочестивому царю своя заповедь учинити, якоже сам весть, чтобы впредь такое насилство и безчиние не было» [Стоглав, *137*]; 19-й вопрос становится понятнее при сопоставлении с уставными грамотами, где также идет речь о скоморохах[1]. В числе особых прав, которые пожаловал в 1470 г. князь Юрий Васильевич Дмитровский некоторым селам Троицкого монастыря, было *право* не принимать скоморохов: «Также и скоморохи у них в тех селех не играют». В уставной грамоте 1509 г. дмитровского же князя Юрия Ивановича бобровникам Каменского стана сказано: «А ско-

[1] Эти грамоты цитируются по кн.: Беляев, *69—92.*

морохом у них ловчей и его тиун по деревням сильно играти не ослобожает; кто их пустит на двор добровольно, и они тут играют, а учнут у них по деревням скоморохи играти сильно, и они их из волости вышлют вон безпенно». Сходно — в уставной онежской грамоте 1536 г.: «А скоморохом у них в волости сильно не играти, а кто у них учнет в волости играти сильно, и старосты и волостные люди вышлют их из волости вон, и пени им в том нет».

Итак, мы встречаемся с понятием о «сильной» (насильной, принудительной) игре. Если приходилось запрещать ее, да еще в качестве особой привилегии, то ясно, что «сильная игра» скоморохов была обычным явлением. Это возможно только в одном случае: «сильная игра» есть обряд веселья, а скоморохи — его «иереи». Тогда понятно, почему в известной былине «Вавила и скоморохи» они именуются «не простыми людьми, святыми». Тогда можно истолковать пословицу «Бог создал попа, а бес скомороха». Поп ведает душой — скоморох телом. Первый пользуется сакральным церковнославянским языком, а второй — «матерною лаею» (древнерусские тексты всегда связывают ее со скоморохами, со святочными игрищами и т. п.), истоки которой также сакральны. Иначе говоря, мы приходим к культурному дуализму, к ситуации классического русского «двоеверия» [см. Успенский, 1979, *59—63*].

Дуалистическая концепция, как известно, зафиксирована в «Повести временных лет». Дуалистические учения были чрезвычайно сильны на Балканах — достаточно вспомнить богомилов и в особенности павликиан (у последних отношение к веселью сходно с нашей интерпретацией «сильной игры»). Если Церковь отвергала дуализм, то это еще не значит, что он не мог укорениться в реальной культурной практике. В противном случае трудно объяснить, почему обличаемые Церковью скоморохи были, в сущности, добропорядочными гражданами: в писцовые книги их вносят (колдунов и ворожей там нет), за бесчестье устанавливают пеню: за «описного», т. е. оседлого, скомороха — два рубля, как за сотского, а за «походного», странствующего — две деньги (минимальная плата за бесчестье). И в покаянной дисциплине практически отсутствуют указания на епитимьи, которые налагались бы на скоморохов. По-видимо-

му, «иерейство веселья» было чем-то вроде общественной обязанности.

Пока культурное «двоеверие» было живой и действующей системой, скоморохам ничто, кроме обличений, не угрожало. Когда начался кризис средневековой «святой Руси», начались и репрессии против скоморохов. Подоплека этих гонений — в той концепции оцерковления жизни, которую исповедовали «боголюбцы» и какое-то время — молодой царь Алексей. Они хотели изменить сам тип человека. Раньше благочестие и веселье были в состоянии равновесия. Теперь идеалом становится только благочестие, жизнь с «молитвами, поклонцами и слезами», как говорил Аввакум. Для него смеющийся, веселящийся, играющий мир — это мир никониан, «продавших Христа». Ратуя за «светлую Русь» и ради нее пытаясь уничтожить скоморошество, «боголюбцы» ратовали за несбыточную утопию. У них не было шансов на успех, потому что Русь избрала другой путь.

Другой путь расчета со средневековой трактовкой смеха и со скоморохами как его «иереями» состоял в идеологической реабилитации и конституировании смеха. Это путь Петра I. Среди его военных, административных и прочих реформ была и «реформа веселья». Современники преобразователя это понимали, но потомство забыло, ибо забыло о принципиальной разнице между ролью смеха в культуре православного средневековья и в культуре новой России. Источники не оставляют сомнений, что «реформа веселья» была акцией первостепенной и для традиционной аудитории весьма болезненной.

И. Голиков, почтительный апологет своего «знаменитого предмета», начал «Деяния Петра Великого» с разбора предъявлявшихся Петру обвинений, а именно с перечисления и опровержения «Страленберговых нареканий». [Голиков, *1—136 («тема веселья» — с. 3, 14—17)*][1]. Среди них

[1] Имеется в виду шведский автор, который был в русском плену и потом выпустил книгу «Северная и восточная часть Европы и Азии» (Nord und östlicher Teil von Europa und Asien. 1730), где, в частности, изложил взгляды оппозиции (по выражению И. Голикова, «некоторых тогдашних московских бояр»).

были весьма серьезные, касавшиеся Петра как государя и человека, — фаворитизм (§1), учреждение Тайной канцелярии (§9), жестокость и неправедность судов (§14), сыноубийство (§19). В этом перечне находим и «славление его величества о святках, к коему присоединял первого достоинства бояр» (§16). Имеются в виду, конечно, «всешутейший собор» и родственные ему предприятия. Надлежит выяснить, почему они попали в один ряд с явлениями, бесконечно далекими от смеха.

Апология И. Голикова по §16 сводится к следующему: просветитель России старался отменить, уничтожить, искоренить нелепые старинные обычаи и обряды. Петру были несносны святки, когда все «увольнялися как от должностей, так и от работ», в церковь не ходили, а проводили время в праздности, игрищах и пьянстве. Согласно И. Голикову, Петр прибег к оружию смеха, «употребил тот же самый обряд обращением оного в посмеяние и приведением... в стыд. Он одевал надменнейших из бояр в старинное богатое платье и под разными названиями водил их по знатным домам для славливания; а хозяева сих славельщиков, возглашающих им многолетие, и должны были, по старому обычаю, потчевать крепкими напитками... <...> Молодые же офицеры приговаривали, чтоб „все допивали; ибо так делали отцы и деды ваши, а старые-де обычаи вить лучше новых“».

Объяснение И. Голикова любопытно с методической стороны: петровское «шумство» трактуется не как монаршее развлечение, не как прихоть, озорство или слабость, но как культурная акция. Объяснение И. Голикова односторонне: оно учитывает лишь негативный смысл акции (Петр осмеивает ненавистную старину). Конечно, полемический и сатирико-пародийный аспект «всешутейшего собора» крайне важен. Очевидна его связь с уничтожением патриаршества и вообще с подавлением Церкви самодержавным государством. Однако не менее важен аспект позитивный, культуртрегерский. «Всешутейший собор», ассамблеи функционировали в самые тяжелые годы Северной войны. Значит, с точки зрения Петра, они были необходимы и полезны. В чем состояла их польза? Не в борьбе с бездельем и неблагочестием, как думал И. Голиков, у которого концы с концами явно не сходятся. Петр

противопоставил старинной праздности какую-то «новую праздность». Ясно, что ей присваивалось качество культурной ценности. Это и нужно истолковать.

Петровская эпоха — это эпоха глубокого культурного расслоения и соответственно культурного «двуязычия» [см. Успенский, 1976, *291*][1]. Та часть общества, которая не хочет или не может порвать с традицией, пользуется языком православного средневековья (в национальном его изводе). Великороссы во главе с Петром, составившие партию реформ, этот язык, разумеется, понимают, но третируют его как устарелый и негодный, противопоставляя ему язык европейской постренессансной культуры. Поэтому многие из петровских акций поддаются двоякому описанию и толкованию. Покажем это на примерах, касающихся календарных изменений и нового монаршего титула. Реформа летосчисления и новая титулатура произвели ошеломляющее впечатление на людей древнерусского воспитания и легли в основу легенды о Петре-антихристе[2].

В середине декабря 1699 г. (7208-го по привычному для Руси счету от сотворения мира) Петр издал указ о перемене календаря, о непременном праздновании 1 января «нового года и столетнего века». В этот день в Москве были устроены пышные торжества. Царь со всем двором был на молебствии в Успенском соборе. Служил митрополит Стефан Яворский, признанный вождь «латинствующих», который

[1] Со времен Ренессанса язык (нации, науки, религии, поэзии и т. д.) становится синонимом культуры. Для Руси эта проблематика приобретает особую остроту с середины XVII в. [см. об этом: Матхаузерова], когда обозначается драматическое столкновение культур и «языков». «Грамматисты» типа Симеона Полоцкого состязаются с «природным российским языком» (Аввакум), который, с их точки зрения, не может быть языком культуры, потому что в нем нет нормы, потому что из-за обилия говоров он как бы внеположен грамматике. На Украине и в Белоруссии сходная коллизия возникла раньше, во времена Мелетия Смотрицкого. При Петре язык оставался предметом споров и реформаторских усилий.

[2] Кроме указанной в предыдущем примечании работы Б. А. Успенского см.: Гурьянова, *136—153*. Наряду с календарем и титулатурой в основе легенды — новое платье, рекрутчина и подушная подать (она смущала даже такого умного поклонника преобразователя, как И. Т. Посошков, который считал, что «душа — вещь неосязаемая и умом непостижимая»).

произнес проповедь о нужде и пользе перемены летосчисления. Реакция традиционалистов была резко отрицательной, почти апокалиптической. Прошло четыре месяца с «новолетия» 1 сентября. Выходило, что Петр «убил» год, посягнул на самое время или, как писал поздний старообрядческий комментатор, «число лет Христовых истребил, а янусовския ложныя проявил»[1].

Понимал ли Петр, на каком языке обсуждают календарную реформу его старозаветные подданные? Естественно, понимал, хотя бы потому, что речи на этом языке ему пришлось выслушивать в ходе розыска о последнем стрелецком бунте (розыск продолжался и после 1 января 1700 года) [Буганов, *397–407*]. Петр знал, что стрельцы хотели не только перебить бояр, но и «вырубить Кукуй»; что царя в тягловой среде многие считают недостойным престола, ибо царь — не истинный, подменный, «немчин», сын Лефорта и т. п. [см. Голикова; Чистов, *91–124*], что традиционалисты ожидают светопреставления и год 1699-й в этом смысле особый[2]. Видимо, «глас народа» заставлял Петра торопиться. Иначе трудно понять, отчего обошлось без дискуссий относительно реального рубежа «столетнего века», без конкуренции между 1700 и 1701 гг. Видимо, Петру важно было «убить» именно 1699 г., заглушить «глас народа» колокольным звоном всех московских церквей, барабанным боем и музыкой шедших поутру 1 января в Кремль воинских частей, пушечной пальбой, треском фейерверков и потешных огней, шумом дворцового бала и народного гулянья у трех по этому случаю сооруженных триумфальных ворот, где были выставлены столы с едой и бочонки с вином и пивом.

---

[1] ИРЛИ. Собр. Смирнова. № 17. Л. 171 об.

[2] Еще «Кириллова книга» (М., 1644) грозила концом света в 1666 г. Потом критическая дата не раз переносилась главным образом на 1699 год (прибавляли 33 года земного служения Иисуса Христа). Назывались и другие годы, в частности 1700. Однако последняя дата, скорее всего, появилась задним числом, как реакция на уже состоявшиеся календарные поновления. Эсхатологические ожидания были повсеместно распространены, недаром тот же Стефан Яворский вынужден был опровергнуть их в специально по этому поводу написанной книге «Знамения пришествия антихристова и кончины века» (М., 1703). Историко-культурный комментарий к этому сочинению см. в кн.: Пекарский, *78–82*.

Всякий праздник есть манифестация некоей соборной или частной идеи, весомое культурное высказывание, приглашающее, а в нашем случае понуждающее (под страхом наказания) к единодушию. Устанавливаемый впервые, всякий праздник непременно отрицает старую традицию и кодифицирует традицию новую. Ясно, что изменение календаря имело самое прямое отношение к европеизации Руси. Хронологически оно обрамлялось идеологически маркированной травестией — острижением брад и переодеванием высших сословий в европейское платье — и массовой посылкой недорослей на выучку в западную школу. Российский календарь приводился в соответствие с западноевропейским — впрочем, не вполне, так как Петр сохранил юлианский счет, невзирая даже на Правобережную Украину и Западную Белоруссию, которые чуть ли не век тому назад познакомились с григорианской системой. Это могло быть уступкой традиционалистам или заботой о соблюдении национальной особности.

Чрезвычайно весома и нова (на это, кажется, не обращали достаточного внимания) мысль о «столетнем веке». Календарь принадлежит к обиходному слою культуры, хотя в лето от сотворения мира 7208-е календарь стал на Руси событием и проблемой. Календарь — это аксиоматика, которая принимается на веру и не подлежит проверке. Петр вводит в русский обиход две непривычные для традиционалистов аксиомы: 1) цивилизационное, гуманитарное понятие времени, автономного от провиденциальных и конфессиональных трактовок[1]; 2) понятие столетия как историософского отрезка, Западом давно используемое (еще в античном Риме был жанр «стихов на столетие», carmen saecularis), но для России чужое или, по крайней мере, нейтральное. Saeculum — это не просто хронология. Слово многозначно, как многозначна идея. Слово ориентирует на секуляризацию, на неповторимый

[1] Строго говоря, идея цивилизационного времени (а тем самым власти человека над историей и равноправия всех людей, живших и действовавших на том или ином отрезке цивилизации, независимо от хронологической и конфессиональной дистанции) высказана Симеоном Полоцким. Но его пропагандистские возможности не шли ни в какое сравнение с возможностями Петра.

«дух времени», на динамическую мирскую культуру, на будущее. «Птенцы гнезда Петрова» ощущали себя людьми нового века, который впоследствии назовут веком Разума и веком Просвещения.

Что на языке православного средневековья значит титул «Отец Отечества», принятый Петром в 1721 г., показал Б. А. Успенский: этот титул «мог быть применен только к архипастырю — архиерею, и прежде всего к патриарху. И действительно, так назывались вселенские патриархи (константинопольский и александрийский). Поскольку... официальное принятие этого титула совпало с упразднением патриаршества и с последующим объявлением монарха „крайним Судией" Духовной коллегии, постольку указанное наименование могло восприниматься в том смысле, что Петр *возглавил Церковь и объявил себя патриархом*» [Успенский, 1976, *287—288*]. Адекватность этой интерпретации подтверждается старообрядческими текстами[1].

Но на «языке Петра», который старосветские подданные не понимали[2], слова «Отец Отечества» значили нечто совсем иное. В ренессансной и постренессансной Европе это была не просто античная реминисценция (Pater Patriae). «Отец Отечества» — идеальный монарх, цивилизатор, опекун национальных усилий и национального творчества. «Вся твоя и дела и деяния, просветлейший монархо, дивная воистину суть. Дивне презираеши светлость и велелепие царское, дивне толикие подъемлеши труды, дивне в различныя себе вовергаеши беды и дивне от них смотрением Божиим спасаешися, дивне и гражданския, и воинския законы, и суды уставил еси, дивне весь российский род тако во всем изрядно обновил еси», — говорил Петру 24 июля

[1] «Он в церкве торжественно принял титлу от всего народа российского Отца Отечества... и восхитил власть патриаршескую» (ИРЛИ. Собр. Мезенское. № 26. Л. 41 об.); «...именова себя Отец Отечества и глава Церкви Российския... уничтожи патриаршее достоинство» (ГИМ. Собр. Хлудова. № 361. Л. 39). Ср.: Гурьянова, *140—141*.

[2] Никто и не заботился об их переучивании. Ситуация культурного «двуязычия» напоминает сценку из «Юности честного зерцала»: «Младые отроки должны всегда между собою говорить иностранными языки, дабы тем навыкнуть могли, а особливо, когда им что тайное говорить случится, чтоб слуги и служанки дознаться не могли и чтоб можно их от других незнающих болванов распознать» [цит. по кн.: Пекарский, *383*].

1709 г. в Киевской Софии Феофан Прокопович [Феофан Прокопович, *36—37*]. Это своего рода комментарий к формуле «Отец Отечества», ибо именно так назван царь в сочиненном по тому же поводу «Епиникионе»: «На Отца Отечествия мещеши меч дерзкий! / О племя ехиднино! О изверже мерзкий!» [Феофан Прокопович, *210*]. Поскольку «Епиникион» был создан сразу в трех версиях: славянской, латинской и польской, постольку Петр в нем именовался также Pater Patriae и Ojciec Ojczyzny. Это автоматически вызывало западнические ассоциации, отсылало к распространенным в польско-латинской публицистике рассуждениям об идеальном монархе.

Все это происходило за двенадцать с лишком лет до введения формулы «Отец Отечества» в монарший титул. Думаю, что к 1721 г. ее культурное содержание не изменилось. Заметим, что эта формула, в отличие от императорского достоинства, преемниками Петра не наследовалась. Это было скорее персональное отличие.

В системе «двуязычия» нужно описывать и пресловутый «всешутейший собор». Отношение традиционалистов к нему однозначно: это кощунственное, сатанинское действо. Вот типичное высказывание князя И. И. Хованского (Хованские были склонны к староверию): «Имали меня в Преображенское и на генеральном дворе Микита Зотов ставил меня в митрополиты, а дали мне для отречения столбец, и по тому письму я отрицался, а во отречении спрашивали вместо „веруешь ли“ — „пьешь ли́“, и тем своим отречением я себя и пуще бороды погубил, что не спорил, и лучше мне было мучения венец принять, нежели было такое отречение чинить» [цит. по: Соловьев, *101*]. Петровское «шумство» казалось эксцессом и на фоне русского дворцового обычая. В начале нового «столетнего века» уже вряд ли помнили, что на первой свадьбе царя Алексея вместо «песен студных» звучали церковные гимны, но, по-видимому, еще не забыли, что отец Петра постился в общей сложности восемь месяцев в году.

Начальную школу веселья Петр прошел на Кукуе, в Немецкой слободе, которую москвичи XVII в. отнюдь не случайно называли «Пьяной слободой» (там, естественно, оседало много авантюристов и прощелыг). Но Петр был

государем, и образцы придворных развлечений он мог найти только у своих «братьев», европейских потентатов. Такие образцы предлагал Август, веселый двор которого сохранил привычки Яна Казимира и Яна Собеского [см. Николаев, *121—126*]; такие образцы предлагала и Англия. У британской аристократии времен Вильгельма и Анны бытовали всякого рода маскарадные клубы, в частности клуб безбожников. Быть может, на его устав был ориентирован устав «Великобританского славного монастыря». Этот «родственник» «всешутейшего собора», учрежденный в 1709 г., объединял в основном служивших в России иноземцев. В нем Петр исправлял должность протодиакона.

Однако дело даже не в западных потентатах. Программа петровской европеизации основывалась на «средних», расхожих постренессансных идеях. О них лучше всего судить по энциклопедиям [см. Vasoli]. Одна из самых представительных энциклопедий была создана в 1680 г. Иоганном Генрихом Альстедом (Alstedius). В этом грандиозном труде много говорится о науках и искусствах (граница между ними не всегда отчетлива). Среди механических искусств Альстед поместил и «искусство развлечения» (paedeutica, seu ars bene ludendi), включающее театральные и другие зрелища. Таким образом, «всешутейший собор», ассамблеи и общедоступный театр, фейерверки и триумфы, торжественные спуски кораблей и т. д. оказываются в одном ряду с живописью, искусствами типографским, делания часов и музыкальных инструментов. Все это равноправные пункты программы преобразования России.

Петр строил светскую, автономную от Церкви культуру. Ее основа — учение о естественном праве, согласно которому природа, пусть и созданная Богом, выдвигает некие неизменные требования. Сам Господь не в силах изменить естественного права: ведь Он не может сделать так, чтобы дважды два не равнялось четырем. Так говорил Гуго Гроций, и так считал Петр. Веселье и смех — в природе человека, поэтому необходима «реформа веселья», его реабилитация от обвинений в сатанинстве. Поэтому Петр и создавал «школы веселья», хотя в формальном отношении они зависели не только от Запада, от «искусства раз-

влечения», но и от искусства скоморохов, балагана, площадных зрелищ.

Было бы ошибкой думать, что «реформа веселья» есть насилие над русской традицией, акт венценосного одиночки. Уже в XVII в. в московской письменности появились произведения, провозглашавшие мысль, что смех вовсе не греховен [см. ИРЛ, *369—384*]. Это были сначала переводные, а потом и оригинальные новеллы. Их герои, включая античных мудрецов, императоров, обличителей глупости и пороков, жили в атмосфере смеха. Здесь отменялись национальные и религиозные различия, здесь утверждалось, что в мире смеха все равны. Новелла — это чтение «среднего человека». Новелла сигнализирует, что в его поле зрения уже в XVII в. были ренессансные, а не средневековые идеи. Петр завершил этот процесс, предопределив тем самым рождение новой сатиры.

ЛИТЕРАТУРА

Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979.

Белкин. *Белкин А. А.* Русские скоморохи. М., 1975.

Беляев. *Беляев И.* О скоморохах // Временник ОИДР. М., 1854. Кн. 20.

Буганов. *Буганов В. И.* Московские восстания конца XVII века. М., 1969.

Голиков. *Голиков Иван.* Деяния Петра Великого. М., 1788. Ч. 1.

Голикова. *Голикова Н. Б.* Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. М., 1957.

Горелов. *Горелов А. А.* Кем был автор сборника «Древние российские стихотворения» // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1962. Т. 7.

Гурьянова. *Гурьянова Н. С.* Старообрядческие сочинения XIX в. о Петре I — антихристе // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980.

ИРЛ. История русской литературы. Л., 1980. Т. 1.

Лихачев, Панченко. *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Лотман, Успенский. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопр. лит. 1977. № 3.

Материалы для истории раскола... Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1875. Т. 1.

Матхаузерова. *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.

Морозов. *Морозов Л. А.* Скоморохи на Севере // Север: Альманах. Архангельск, 1946.

Николаев. *Николаев С. И.* «Посмеятельные слова» В. Коховского в русском стихотворном переводе 1677 г. // Рус. лит. 1980. № 1.

Пекарский. *Пекарский П. И.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 2.

Петухов. *Петухов В. И.* Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI—XVII вв. // Тр. Моск. ист.-арх. ин-та. М., 1961. Т. 16.

Смирнов. *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. Т. 2: Материалы.

Соловьев. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1962. Кн. VIII: Т. 15—16.

Стоглав. Стоглав / Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863.

Успенский, 1976. *Успенский Б. А.* Historia sub specie semioticae // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

Успенский, 1979. *Успенский Б. А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры: (На материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.

Фаминцын. *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

Феофан Прокопович. *Феофан Прокопович.* Сочинения / Под ред. И. П. Еремина М.; Л., 1961.

Чистов. *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

Vasoli. *Vasoli Cesare.* L'enciclopedismo del Seicento. Napoli, 1978.

БОЯРЫНЯ МОРОЗОВА — СИМВОЛ И ЛИЧНОСТЬ

Память нации каждому крупному историческому персонажу стремится придать цельный, законченный облик. Памяти нации чужд протеизм. Она как бы «ваяет» своих героев. Иногда о таком «изваянии» можно говорить лишь условно: оно существует как некое «национальное ощущение», складываясь из разных фактов, оценок, эмоций, существует как аксиома культуры, не нуждающаяся в доказательствах и чаще всего не закрепленная в виде четкой формулы. Но в некоторых случаях «изваяние» исторического деятеля прямо отливается в словесную или пластическую форму. Это произошло с боярыней Федосьей Прокопьевной Морозовой, которая в памяти России осталась такой, как ее написал В. И. Суриков.

Разбирая споры и толки об этом полотне (оно было главным событием пятнадцатой передвижной выставки), Н. П. Кончаловская, внучка Сурикова, приводит среди прочих отзыв В. М. Гаршина: «Картина Сурикова удивительно ярко представляет эту замечательную женщину. Всякий, кто знает ее печальную историю, я уверен в том, навсегда будет покорен художником и не будет в состоянии представить себе Федосью Прокопьевну иначе, как она изображена на его картине» [цит. по: Кончаловская, *151*]. Современникам трудно быть беспристрастными, и предсказания их сбываются не часто. Но Гаршин оказался хорошим пророком. За те сто с лишним лет, которые отделяют нас от пятнадцатой выставки передвижников,

суриковская Морозова стала «вечным спутником» всякого русского человека. «Иначе» действительно не представить себе эту женщину XVII в., готовую на муки и смерть ради дела, в правоте которого она убеждена. Но почему именно суриковская Морозова стала иконографическим каноном и историческим типом?

Прежде всего потому, что художник был верен исторической правде. Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить композицию картины Сурикова с одной из сцен Пространной редакции «Повести о боярыне Морозовой». То, что мы видим на картине, произошло 17 или 18 ноября 1671 г. (7180-го, по старинному счету «от сотворения мира»). Боярыня уже три дня сидела под стражей «в людских хоромах в подклете» своего московского дома. Теперь ей «возложили чепь на выю», посадили на дровни и повезли в заточение. Когда сани поравнялись с Чудовым монастырем, Морозова подняла правую руку и, «ясно изъобразивши сложение перст (старообрядческое двуперстие. — *Л. Н.*), высоце возносяи, крестом ся часто ограждше, чепию же такожде часто звяцаше». Именно эту сцену «Повести...» выбрал живописец. Одну деталь он изменил: железное «огорлие», ошейник, надетый на боярыню, цепью прикреплялся к «стулу» — тяжелому обрубку дерева, которого нет на картине. Морозова была не только «железы тяжкими обложена», но и «неудобством стула томима», и этот чурбан лежал подле нее на дровнях. Люди XIX в. знали кандалы иного устройства (их подробно описал в «Мертвом доме» Достоевский). Художник, видимо, здесь решил не отступать от обыкновений своего времени: холст — не книга, к нему не приложишь реальный комментарий.

Однако верность древнерусскому источнику еще не объясняет вполне судьбы «Боярыни Морозовой», ее роли не только в русской живописи, но и в русской культуре вообще. В своих прекрасных полотнах о других выдающихся людях Суриков тоже не грешил против истины, но персонажи этих полотен «представимы» и в других обличьях, «иначе». Конечно, героев «Перехода Суворова через Альпы» и «Меншикова в Березове» мы вольно или невольно сравниваем с их прижизненными портретами. Но

ведь с Ермака Тимофеевича и со Стеньки Разина «парсун» не писали, так что возможности для сравнения нет, и все же ни суриковский Ермак, ни суриковский Разин не стали каноническими «изваяниями».

Дело в том, что задолго до Сурикова в национальном сознании боярыня Морозова превратилась в символ — в символ того народного движения, которое известно под не совсем точным названием раскола. В сущности, у этого движения два символа: протопоп Аввакум и боярыня Морозова, духовный отец и духовная дочь, два борца и две жертвы. Но и воителей, и страдальцев при начале раскола были многие тысячи. Почему в исторической памяти остался Аввакум — понятно. Аввакум гениален. У него был совершенно исключительный дар слова — и, следовательно, дар убеждения. Но почему Россия остановила выбор на Морозовой?

На картине Сурикова боярыня обращается к московской толпе, к простолюдинам — к страннику с посохом, к старухе нищенке, к юродивому, и они не скрывают своего сочувствия вельможной узнице. Так и было: мы знаем, что за старую веру поднялись низы, для которых посягательство властей на освященный веками обряд означало посягательство на весь уклад жизни, означало насилие и гнет. Мы знаем, что в доме боярыни находили хлеб и кров и странники, и нищие, и юродивые. Мы знаем, что люди ее сословия ставили Морозовой в вину как раз приверженность к «простецам»: «Приимала еси в дом... юродивых и прочих таковых... их учения держася». Но был еще один человек, к которому в тот ноябрьский день простирала два перста Морозова, для которого она бряцала цепями. Этот человек — царь Алексей Михайлович.

Чудов монастырь находился в Кремле. Боярыню везли около государева дворца. «Мняше бо святая, яко на переходех царь смотряет», — пишет автор Повести, и пишет скорее всего со слов самой Морозовой, к которой он был очень близок и с которой имел случай разговаривать и в тюрьме (очень интересные соображения о личности автора приводятся в исследовании А. И. Мазунина [см.: Повесть о боярыне Морозовой]). Неизвестно, глядел ли царь на боярыню с дворцовых переходов, под которыми ехали

сани, или не глядел. Но в том, что мысли о ней прямо-таки преследовали Алексея Михайловича, нет ни малейшего сомнения. Для царя она была камнем преткновения: ведь речь шла не о рядовой ослушнице, а о Морозовой. Чтобы понять, как громко звучало в XVII в. это имя, необходимо совершить генеалогический экскурс в далекие времена[1].

Когда в 1240 году князь Александр Ярославич разгромил шведов на Неве, то в этой битве особо отличились «шесть муж храбрых, иже мужьствоваша... крепко», о которых рассказано в Житии Александра Невского[2]. Один из них, Гаврило Алексич, гоня врагов, в пылу боя въехал по сходне на шведский корабль, и «свергоша его с доски с конем в Неву. Божиею милостию изыде оттоле невреждѣн, и пакы наеха, и бися с самим воеводою посреде полку их». Другой витязь, Миша (он же Михаил Прушанин), «пеш с дружиною своею натече на корабли и погуби три корабли». Из шести «храбров» мы выбрали этих двух старших дружинников (или бояр, что одно и то же), так как в XVII в. судьбы их поздних потомков снова переплелись и соприкоснулись с судьбой боярыни Морозовой.

При внуке Александра Невского Иване Даниловиче Калите, первом князе московского удела, получившем ярлык на великое княжение, потомки этих витязей переезжают в Москву и дают начало крупнейшим боярским фамилиям. От Гаврилы Алексича, который, согласно родословцам, был правнуком Ратши, пошли Челяднины, Федоровы, Бутурлины, Пушкины. От Миши Прушанина — Морозовы, Салтыковы, Шеины. По славе и положению соперничать с этими фамилиями могли только два-три боярских рода — такие, как род Александра Зерна (Вельяминовы-Зерновы, Сабуровы и Годуновы) и род Андрея Кобылы, пятый сын которого, Федор Кошка, стал предком Романовых и Шереметевых.

Когда в XV в. настал конец уделов, в Москву, отныне стольный город всея Руси, на службу к Ивану III хлынул

[1] О генеалогии Морозовых и других боярских родов см. в кн.: Веселовский.

[2] Житие Александра Невского цит. по кн.: Изборник.

поток Рюриковичей. Но несколько виднейших линий нетитулованного боярства устояло перед наплывом княжат, не потеряло «чести и места». В глазах людей эпохи опричнины Ивану Грозному противостоял не столько его ровесник и былой друг, а потом мятежник и беглец Курбский, происходивший из князей ярославских удельных, сколько отпрыск Гаврилы Алексича в девятом колене, богатейший боярин Иван Петрович Федоров, который годился царю в отцы. И не случайно в 1567 г. «венчанный гнев», заподозрив в заговоре этого всеми уважаемого за справедливость человека, имевшего высший чин конюшего и возглавлявшего правительство земщины, обставил расправу с ним как сцену соперничества. Грозный велел одеть Федорова в царские бармы, дать ему скипетр и посадить на трон. Затем царь «по Божьему изволению», поклонившись ему в ноги и воздав все почести по дворцовому обычаю, своими руками зарезал ряженого царя.

Нет ничего странного в том, что Иван Грозный, гордившийся древностью своего рода и возводивший его через Рюрика к самому императору Августу, видел соперника в человеке без княжеского титула. У наших предков были свои понятия о знатности, которые сильно отличались от наших понятий. Быть потомком Рюрика или Гедемина — само по себе это значило не очень много. «В Московской Руси место человека на лестнице служебных чинов... определялось не только происхождением, но и сочетанием служебной годности и служб человека с учетом его родовитости, т. е. служебного уровня его „родителей", родичей вообще, а в первую очередь его прямых предков — отца, деда и т. д. по прямой и ближайшим боковым линиям» [Веселовский, *103*]. Предки И. П. Федорова «были так „велики" и всем хорошо известны, что в различных актах назывались по имени и отчеству и не пользовались никаким фамильным прозвищем» [Веселовский, *55*]. Большинство князей не могло и подумать о том, чтобы равняться с ними, ибо титул и знатность в глазах древнерусского общества — вовсе не одно и то же.

Покажем это на примере князя Д. М. Пожарского, происходившего из младшей линии стародубских князей. Признаваемый всеми русскими людьми, «от царя до псаря»,

спасителем отечества этот национальный герой испытал немало унижений. Он то и дело проигрывал местнические споры, потому что его отец и дед «потеряли честь», служа городовыми приказчиками и губными старостами. Князь Д. М. Пожарский был хоть и рюриковой крови, но худородный. Для нас такое сочетание выглядит как оксюморон, но в старину отличали князей худородных от князей «великородных». Как-то раз Пожарский не захотел служить «местом ниже» Бориса Салтыкова, дальнего родича Морозовых. Тот бил челом о бесчестье царю Михаилу, и потомок Рюрика, спаситель России был «выдан головой» потомку Миши Прушанина[1].

Эти древнерусские понятия о родовитости объясняют, почему нельзя считать исторической несообразностью то, что после Смуты выморочный престол достался нетитулованному, но «великому» «Кошкину роду», что Мономахова шапка оказалась на голове Михаила Романова. Будь судьба благосклоннее к Федоровым или к Морозовым, они тоже могли стать основателями новой династии.

Морозовы в XV—XVI вв. сохранили исключительно высокое положение. В полуторастолетний промежуток от Ивана III до Смуты из этой фамилии вышло до тридцати думцев, бояр и окольничих. Хотя опалы и казни Грозного не обошли и Морозовых (в 60-х гг. «выбыл» боярин Владимир Васильевич, в 70-х — его двоюродный брат, знаменитый воевода боярин Михаил Яковлевич, — люди поколения И. П. Федорова); хотя к моменту воцарения Романовых остались считанные представители этого рода, которому суждено было пресечься в XVII в., но именно

[1] «В буквальном смысле слова это означало выдачу обвиненного в полное холопство. В местнических делах „выдача головой"... имела символическое и бытовое значение... Обвиненный местник с покорным видом, с непокрытой головой шел на двор своего нового господина. Последний, вероятно в присутствии чад, домочадцев и всей дворни, делал местнику более или менее суровое внушение, давал ему почувствовать в полной мере свою власть и затем милостиво прощал. Смотря по взаимным отношениям столкнувшихся лиц и фамилий, дело могло окончиться либо подобной сценой, либо полным примирением. Оправданный по суду приглашал к себе в дом выданного ему „головой" местника, и недавние враги за чаркой вина добросовестно старались устранить моменты личной обиды» [Веселовский, *104*].

время правления двух первых Романовых было для Морозовых временем наибольших успехов.

Двое из них, братья Борис и Глеб Ивановичи, в юности были спальниками своего сверстника Михаила Федоровича, т. е. «домашними, комнатными, самыми приближенными людьми» [Забелин, *101*]. Это назначение, по-видимому, они получили по родству и свойству с Романовыми. Достаточно сказать, что один из их родичей был прадедом матери царя Михаила, а два других родича, Салтыковы, его двоюродными братьями. Борис Иванович Морозов был пожалован в бояре в 1634 г., в связи с назначением в дядьки к царевичу Алексею Михайловичу. Когда в 1645 г. Алексей по семнадцатому году венчался на государство, его пестун стал временщиком, «сильным человеком». Как тогда выражались, царь «глядел у него изо рта».

В июне 1648 г. в Москве разразился мятеж, «всколыбалася чернь на бояр» — и прежде всего на Бориса Морозова. Но и это ему не особенно повредило: царь со слезами «выпросил» у мира своего кормильца, Дядька крепко держал в руках своего воспитанника и сам, пустив в ход всю ловкость и влияние, выбрал ему невесту из худородных Милославских, Марию Ильиничну. На свадьбе Борис Морозов играл первую роль — был у государя «во отцово место». Через десять дней сыграли еще одну свадьбу: Борис Морозов, вдовец и человек уже пожилой, женился вторым браком на царицыной сестре Анне и сделался царским свояком.

Из своего совершенно исключительного положения он извлек все, что можно. В 1638 г. Борис Морозов владел тремястами с лишком крестьянских дворов. Это хорошее, но обыкновенное для боярина того времени состояние. Пятнадцать лет спустя за ним числилось 7254 двора, в двадцать раз больше! [См. Водарский, *93*.] Это — неслыханное богатство. Столько же дворов было лишь у царева дяди Никиты Ивановича Романова да у одного из князей Черкасских, Якова Куденетовича. Все остальные бояре, титулованные и нетитулованные, уступали Борису Морозову во много раз[1].

[1] Для сравнения укажем, что, по расчету Я. Е. Водарского, в это время у думных людей было в среднем дворов: у бояр по 1567, у окольничих по 526, у думных дворян по 357 [Водарский, *74*].

Карьера Глеба Ивановича Морозова, человека вполне заурядного, — как бы отражение карьеры старшего брата. Начали они одинаково — спальниками царя и дядьками царевичей. Но царевич Иван Михайлович, к которому был приставлен Глеб Морозов, сделанный по этому случаю боярином, умер малолетним. С этого времени продвижение Глеба Морозова замедлилось и всецело зависело от успехов брата. Как и последний, он тоже женился во второй раз и тоже на худородной — на 17-летней красавице Федосье Прокопьевне Соковниной. Соковнины, лихвинские и карачевские дети боярские, попали в среду московской знати по близкому родству с Милославскими. Федосья Прокопьевна, скорее всего, была выдана за Глеба Морозова «из дворца». Она стала «приезжей боярыней» царицы (это была большая честь), которая всегда обходилась с ней по-родственному и, пока была жива, всегда заступалась за нее перед царем.

Борис Морозов умер в 1662 г. бездетным. Его вотчины наследовал младший брат, который и сам был очень достаточным человеком (2110 дворов по росписи 1653 г. [Водарский, *93*]). Почти одновременно с Борисом скончался и Глеб Иванович, и единственным владельцем этого громадного состояния, уступавшего, быть может, только состоянию «именитых людей» Строгановых, оказался отрок Иван Глебович, а на деле его мать Федосья Прокопьевна Морозова.

Ее окружало не только богатство, но и роскошь. Роскошным был ее московский дом. Аввакум вспоминал, что она выезжала в карете с «мусиею и сребром», которую везли «аргамаки многи, 6 или 12, с гремячими цепьми» и которую сопровождало «100 или 200, а иногда человек и триста» слуг [Материалы для истории раскола, *182—183*]. Роскошь проникала и в подмосковные вотчины, что тогда было ново и непривычно. Дело в том, что по старинной традиции боярские вотчины имели чисто хозяйственное назначение. Первым эту традицию нарушил царь Алексей Михайлович, который завел под Москвой несколько роскошных усадеб. Среди них выделялись Измайлово и Коломенское, «восьмое чудо света». Не отставал от царя и его дядька, устроивший с большой пышностью свое село

Павловское в Звенигородском уезде, которое стало «подобием дачи», куда боярин «выезжал для развлечений... приглашая в гости... иногда и самого царя» [Петрикеев, *46*]. Их примеру следовал и Глеб Морозов. В хоромах его подмосковного села Зюзина полы были «писаной шахмат», сад занимал две десятины, а на дворе разгуливали павлины и павы [см. Тихонов, *139—140*]. В данном случае царь и братья Морозовы подражали Европе, и прежде всего польским «потентатам». Именно в XVII в., в эпоху барокко, в Польше начался расцвет усадебной жизни. В походах середины 50-х гг. царь имел возможность лицезреть роскошные резиденции магнатов. В этих походах, между прочим, участвовал также Глеб Морозов, состоявший при особе государя.

Учитывая все это — древность и «честь» фамилии Морозовых, их родственные связи с царем и царицей, их положение в думе и при дворе, их богатство и роскошь частной жизни, — мы лучше поймем протопопа Аввакума, который видел нечто совершенно исключительное в том, что боярыня Морозова отреклась от «земной славы»: «Не дивно, яко 20 лет и единое лето мучат мя: на се бо зван есмь, да отрясу бремя греховное. А се человек нищей, непородней и неразумной, от человек беззаступной, одеяния и злата и сребра не имею, священническа рода, протопоп чином, скорбей и печалей преисполнен пред Господом Богом. Но чюдно о вашей честности помыслить: род ваш, — Борис Иванович Морозов сему царю был дядька, и пестун, и кормилец, болел об нем и скорбел паче души своей, день и нощь покоя не имуще» [Аввакум, *216*]. Аввакум в данном случае выражал народное мнение. Народ признал Морозову своей заступницей именно потому, что она добровольно «отрясла прах» богатства и роскоши, добровольно сравнялась с «простецами».

Мы лучше поймем и поведение московской знати. Не преуспев в попытках образумить заблудшую овцу, увидев, что тщетны даже призывы к материнским ее чувствам, знать все же долго противилась архиереям, которые с таким рвением вели дело боярыни. Особенно усердствовали невежественный Иоаким, тогда чудовский архимандрит, и митрополит Сарский и Подонский Павел — оба

люди крайне жестокие. Но даже мягкий патриарх Питирим изменил своему нраву, когда понял, как ненавидит Морозова его «никонианскую веру». «Ревый, яко медведь» (по словам автора Повести), патриарх приказал тащить боярыню, «яко пса, чепию за выю», так что Морозова на лестнице «все степени главою своею сочла». А Питирим в это время кричал: «Утре страдницу в струб!» (т. е. на костер, потому что тогда было принято сжигать людей «в срубе»). Однако снова «боляре не потянули», и архиереям пришлось уступить.

Конечно, знать защищала не столько человека, не Федосью Морозову как таковую, сколько сословные привилегии. Знать боялась прецедента. И, лишь убедившись, что дело это для нее в сословном отношении безопасно, что оно «не в пример и не в образец», знать отреклась от боярыни Морозовой. На заблудшую овцу теперь стали смотреть как на паршивую овцу — по пословице «В семье не без урода, а на гумне не без урона».

Только братья Морозовой, Федор и Алексей Соковнины, остались ей верны, как была ей верна и княгиня Евдокия Урусова, ее младшая сестра, которая страдала и умерла с нею вместе. Царь Алексей поспешил удалить обоих братьев из Москвы, назначив их воеводами в маленькие города. Это была ссылка, которую никак нельзя назвать почетной. Видимо, царь знал или подозревал, что с сестрами у Соковниных не только кровная, но и духовная связь, что все они стоят за «древлее благочестие». Видимо, царь их опасался — и не без оснований, как показали позднейшие события.

4 марта 1697 г. окольничий Алексей Прокопьевич Соковнин, «потаенный раскольник», окончил свои дни на плахе. Его обезглавили на Красной площади — за то, что вместе со стрелецким полковником Иваном Цыклером он стоял во главе заговора на жизнь Петра I. Среди казненных заговорщиков был и стольник Федор Матвеевич Пушкин, женатый на дочери Алексея Соковнина. Пушкины, как самая слабая по «чести и месту» ветвь рода Гаврилы Алексича, начали возвышаться в конце XVI в., после гибели в опричное время более знатных родичей. XVII в. был для Пушкиных периодом наибольших успехов, но

окончился он их катастрофой — неожиданной и незаслуженной, потому что казнь одного заговорщика обернулась фактической опалой для всей многочисленной фамилии. Если Морозовы в XVII в. вымерли в буквальном смысле слова, то Пушкиным судьба готовила политическую смерть: отныне и навсегда они были извергнуты из правящего слоя.

Но вернемся к противоборству боярыни Морозовой и царя Алексея. Царь и после разрыва с Никоном остался верен церковной реформе, так как она позволяла ему держать Церковь под контролем. Царя очень беспокоило сопротивление старообрядцев, и поэтому он давно был недоволен Морозовой. Он, конечно, знал, что дома она молится по-старому; видимо, знал (через свояченицу Анну Ильиничну), что боярыня носит власяницу, знал и о переписке ее с заточенным в Пустозерске Аввакумом и о том, что московские ее палаты — пристанище и оплот старообрядцев. Однако решительных шагов царь долго не предпринимал и ограничивался полумерами: отбирал у Морозовой часть вотчин, а потом возвращал их, пытался воздействовать на нее через родственников и т. п. В этих колебаниях велика роль печалований царицы Марии Ильиничны, но не стоит сводить дело лишь к ее заступничеству. Ведь после ее кончины (1669 г.) царь еще два с половиной года щадил Морозову. Судя по всему, он довольствовался «малым лицемерием» Морозовой. Из Повести ясно, что она «приличия ради... ходила к храму», т. е. посещала никонианское богослужение. Все круто переменилось после ее тайного пострига.

Если боярыня Федосья «приличия ради» могла кривить душой, то инокине Феодоре, давшей монашеские обеты, не пристало и «малое лицемерие». Морозова «нача уклонятися» от мирских и религиозных обязанностей, связанных с саном «верховой» (дворцовой) боярыни. 22 января 1671 г. она не явилась на свадьбу царя с Натальей Кирилловной Нарышкиной, сославшись на болезнь: «Ноги ми зело прискорбны, и не могу ни ходити, ни стояти». Царь не поверил отговорке и воспринял отказ как тяжкое оскорбление. С этого момента Морозова стала для него личным врагом. Архиереи ловко играли на этом. В ходе

спора о вере они поставили вопрос прямо (в прямоте и крылся подвох): «В краткости вопрошаем тя,— по тем служебником, по коим государь царь причащается и благоверная царица и царевичи и царевны, ты причастиши ли ся?» И у Морозовой не оставалось иного выхода, как прямо ответить: «Не причащуся».

Автор Повести вкладывает в уста царя Алексея Михайловича знаменательные слова, касающиеся его распри с Морозовой: «Тяжко ей братися со мною — един кто от нас одолеет всяко». Вряд ли эти слова были когда-нибудь произнесены: не мог же в самом деле самодержец всея Руси хоть на миг допустить, что его «одолеет» закосневшая в непокорстве боярыня. Но вымысел имеет в своем роде не меньшую историческую ценность, нежели непреложно установленный факт. В данном случае вымысел — это глас народа. Народ воспринимал борьбу царя и Морозовой как духовный поединок (а в битве духа соперники всегда равны) и, конечно, был всецело на стороне «поединщицы». Есть все основания полагать, что царь это прекрасно понимал. Его приказание уморить Морозову голодом в боровской яме, в «тме несветимой», в «задухе земной» поражает не только жестокостью, но и холодным расчетом. Дело даже не в том, что на миру смерть красна. Дело в том, что публичная казнь дает человеку ореол мученичества (если, разумеется, народ на стороне казненного). Этого царь боялся больше всего, боялся, что «будет последняя беда горши первыя». Поэтому он обрек Морозову и ее сестру на «тихую», долгую смерть. Поэтому их тела — в рогоже, без отпевания — зарыли внутри стен боровского острога: опасались, как бы старообрядцы не выкопали их «с великою честию, яко святых мучениц мощи». Морозову держали под стражей, пока она была жива. Ее оставили под стражей и после смерти, которая положила конец ее страданиям в ночь с 1 на 2 ноября 1675 г.

Создавая символ, история довольствуется немногими крупными мазками. Частная жизнь для национальной памяти безразлична. Быт бренного человека, его земные страсти — все это мелочи, их уносит река забвения. В такой избирательности есть свой резон, потому что исто-

рия запоминает прежде всего героев, но есть и опасность, потому что подлинный облик человека невольно искажается.

От суриковской Морозовой веет духом фанатизма. Но считать ее фанатичкой неверно. Древнерусский человек в отличие от человека просветительской культуры жил и мыслил в рамках религиозного сознания. Он «окормлялся» верой как насущным хлебом. В Древней Руси было сколько угодно еретиков и вероотступников, но не было атеистов, а значит, и фанатизм выглядел иначе. Боярыня Морозова — это характер сильный, но не фанатичный, без тени угрюмства, и недаром Аввакум писал о ней как о «жене веселообразной и любовной» (любезной) [Аввакум, *296*]. Ей вовсе не чужды были человеческие страсти и слабости.

О них мы узнаем прежде всего от Аввакума, который по обязанности духовного отца наставлял, бранил, а иногда и ругательски ругал Морозову. Разумеется, бранчливость Аввакума далеко не всегда нужно принимать за чистую монету. Часто это был «терапевтический», целительный прием. Когда Морозова в тюрьме убивалась по умершем сыне, Аввакум писал ей из Пустозерска сердитое письмо, даже назвал ее «грязь худая», а закончил так: «Не кручинься о Иване, так и бранить не стану» [Аввакум, *213*]. Но в некоторых случаях упреки духовного отца кажутся вполне основательными.

После смерти старого мужа Морозова осталась молодой, тридцатилетней вдовой. Она «томила» тело власяницей, но и власяница не всегда помогала. «Глупая, безумная, безобразная, — писал ей Аввакум, — выколи глазища те свои челноком, что и Мастридия»[1] [Аввакум, *208*]. Аввакум имел в виду пример преподобной Мастридии, Житие

[1] Эту фразу любопытно сопоставить с одним случаем из молодости Аввакума, о котором он рассказал в своем Житии: «Егда еще был в попех, прииде ко мне исповедатися девица, многими грехми обременена, блудному делу... повинна... Аз же, треокаянный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час: зажег три свещи и прилепил к налою, и возложил руку правую на пламя, и держал, дондеже во мне угасло злое разжение» [Аввакум, *60*]. Здесь Аввакум прямо поступил «по Прологу»: в Прологе под 27 декабря есть аналогичный рассказ о монахе и блуднице.

которой боярыня знала по Прологу (под 24 ноября). Героиня этого Жития выколола себе глаза, чтобы избавиться от любовного соблазна.

Аввакум уличал Морозову в скупости: «А ныне... пишешь: оскудала, батюшко; поделитца с вами нечем. И я лише разсмеяхся твоему несогласию... Милостыня от тебя истекает, яко от пучины морския малая капля, и то с оговором» [Барсков, *34*]. Со своей точки зрения Аввакум был прав. Когда мы читаем, что боярыня послала в Пустозерск восемь рублей, «батюшку два рубли одному, да ему ж на подел шесть рублев з братьею Христовою» [Барсков, *37*][1], то мы невольно вспоминаем о золоте и драгоценностях, которые она прятала от властей. В данном случае с Аввакумом нельзя не согласиться. Однако это была не просто скупость, а и домовитость рачительной хозяйки. Морозова по своему положению была «матерая вдова», т. е. вдова, которая управляет вотчинами до совершеннолетия сына. Поэтому она и пеклась о том, «как... дом строен, как славы нажить больше, как... села и деревни строины» [Барсков, *34*]. «Матерая вдова» хранила для сына богатства, накопленные его отцом и дядей. Она надеялась, что сын, как бы ни сложилась судьба матери, будет жить в «земной славе», приличествующей его знаменитому роду.

Морозова очень любила своего Ивана. Чувствуя, что терпению царя приходит конец, что беда у порога, она спешила женить сына и советовалась с духовным отцом насчет невесты: «Где мне взять — из добрыя ли породы, или из обышныя. Которыя породою полутче девицы, те похуже, а те девицы лутче, которыя породою похуже» [Барсков, *41—42*]. Эта цитата дает наглядное представление о Морозовой. Ее письма — женские письма. Мы не найдем в них рассуждений о вере, зато найдем жалобы на тех, кто смеет «абманавать» боярыню, найдем просьбы не слушать тех, кто ее обносит перед протопопом: «Што х тебе ни пишить, то все лош» [Барсков, *38—39*]. Та, что

[1] Конечно, восемь рублей — немалые деньги по тем временам. Но Аввакуму и его пустозерским «соузникам» приходилось тратить больше, чем какому-нибудь жителю Москвы. Вот пример: чтобы отослать письмо Морозовой, Аввакуму пришлось дать стрельцу целую полтину.

диктовала, а иногда своей рукой писала эти «грамотки», — не мрачная фанатичка, а хозяйка и мать, занятая сыном и домашними делами.

Поэтому понятно ее «малое лицемерие», понятны колебания, которые отразились и в Повести. Там, где речь идет о пытке, автор пишет, что Морозова и с дыбы «победоносно» обличала «лукавое их отступление». Здесь очевидно влияние житийного канона, согласно которому страдалец за веру всегда переносит пытки не только мужественно, но и «радостно». Но гораздо сильнее и по-человечески достовернее конец этого эпизода, когда боярыня заплакала и сказала одному из надзиравших за пыткой: «Се ли Християнство, еже сице человека умучити?»

И умирала она не как житийная героиня, а как человек. «Раб Христов! — взывала замученная голодом боярыня к сторожившему ее стрельцу. — Есть ли у тебе отец и мати в живых или преставилися? И убо аще живы, помолимся о них и о тебе; аще ж умроша — помянем их. Умилосердися, раб Христов! Зело изнемогох от глада и алчу ясти, помилуй мя, даждь ми колачика». И когда тот отказал («Ни, госпоже, боюся»), она из ямы просила у него хотя бы хлебца, хотя бы «мало сухариков», хотя бы яблоко или огурчик — и все напрасно.

Человеческая немощь не умаляет подвига. Напротив, она подчеркивает его величие: чтобы совершить подвиг, нужно быть прежде всего человеком.

ЛИТЕРАТУРА

Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

Барсков. *Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.

Веселовский. *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.

Водарский. *Водарский Я. Е.* Правящая группа светских феодалов в России в XVII в. // Дворянство и крепостной строй России XVI—XVIII вв.: Сб. памяти А. А. Новосельского. М., 1975.

Забелин. *Забелин И. Е.* Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетии. 3-е изд. М., 1901.

Изборник. Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1970.

Кончаловская. *Кончаловская Н. П.* Дар бесценный. М., 1965.

Материалы для истории раскола. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1879. Т. 5. Ч. 2.

Петрикеев. *Петрикеев Д. И.* Крупное крепостное хозяйство XVII в. Л., 1967.

Повесть о боярыне Морозовой. Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исслед. А. И. Мазунина. Л., 1979.

Тихонов. *Тихонов Ю. А.* Подмосковные имения русской аристократии во второй половине XVII — начале XVIII в. // Дворянство и крепостной строй России XVI—XVIII вв.: Сб. памяти А. А. Новосельского. М., 1975.

ПЕТР I
И ВЕРОТЕРПИМОСТЬ

Петр сейчас снова, в который уже раз, стал жгучей проблемой. Он вообще — осколок русской мысли. Есть и всегда будут и апологеты Петра, и его присяжные отрицатели. Он либо антихрист, либо кумир, истукан, «бог»: «Он бог, он бог твой был, Россия!» (это сказано Ломоносовым, который ни к кому не подлаживался). В последние годы о Петре стали писать резко негативно — и «правые», и «левые». Это понятно, ибо наше общество переживает особый психологический момент. Оно скорбит о побежденных и судит победителей, а в череде победителей Петр бесспорно первый. Оттого ему и достается — по пословице «В ноги Якову, в ухо Сидору». Нужно быть спокойнее и ответственнее по отношению к собственному прошлому. Нельзя уподобляться взбунтовавшемуся рабу: он хоть и взбунтовался, а все раб.

Посмотрим, что Петр получил в наследство. Быть может, самая трагическая, самая горькая его часть — церковный раскол, за который Петр во всяком случае не несет ответственности. Положение до крайности обострилось именно в правление Софьи. В Великом посту 1685 г. (отроку-царю не исполнилось еще тринадцати лет) были приняты 12 карательных статей против старообрядцев. Вообще русские узаконения, как правило, не рассчитаны на употребление: это либо угроза, либо некое упование. Но 12 статей — исключение из этого национального правила. Смертная казнь, кнут, в лучшем случае ссылка и «поток

и разграбление» — вот смысл этого неслыханного по жестокости указа.

Как же реагировали старообрядцы на 12 пресловутых статей? Часть их ответила на угрозу и практику насильственных смертей смертью добровольной. Особенно поразили современников олонецкие гари. В 1687 г. соловецкий дьякон Игнатий с толпами чающих «огненного крещения» берет приступом Палеостровский монастырь в Карелии (он считался вожделенным местом самоизвольного мученичества, ибо в нем, по преданию, окончил свои дни первый страдалец за старую веру епископ Павел Коломенский, убитый по приказу патриарха Никона). Четвертого марта Игнатий устраивает здесь грандиозное самосожжение. Полагают, что тогда погибло до двух с половиною тысяч староверов. Спустя полтора года — новое взятие Палеостровской обители и новое самосожжение во главе с новым вождем, на сей раз с полутора тысячами жертв. В эти же годы в Пошехонье сжигается около четырех тысяч ревнителей древлего благочестия, под Каргополем — пятьсот, сто человек — близ Тюмени. Много, очень много было больших гарей, но еще больше одиночных, семейных, соседских, деревенских. За все семь веков, протекших с крещения, Русь не знала столько пострадавших за веру, включая и святых, и еретиков, сколько их появилось за первые десятилетия раскола.

Легче всего списать это на мрачный фанатизм, тем более что умеренное большинство старообрядцев осуждало своих радикальных братьев во Христе, напоминая, что самоубийцам заведомо уготованы вечные муки. Легче всего счесть самосожжения страничкой из истории русской глупости — или подыскать им социальное оправдание, как сделал в известном своем романе А. Н. Толстой. Налетает на уединенный скит воинская команда — забривать лбы, верстать в рекруты (дело происходит уже в Северную войну). Скитские жители предпочитают смерть в огне — не из трусости и не из «пацифизма», а из страха попасть в тенета антихриста, потому что рекрутчина — его примета и его поползновение.

Было так, было... Было насилие. Но куда чаще сжигались без видимой угрозы властей, когда о солдатах и молвы не было. При объяснении побудительных мотивов, которыми руководствуются бунтари разного рода, неплодотвор-

но ограничивать себя идеей «первичности материи». Верно, бунтуют голодные и холодные. Но восстают и достаточные, материально благополучные люди, когда им становится невмоготу, когда рвется на части душа. Ревнители древлего благочестия исповедовали его глубоко и искренне. Цель каждого из них — посмертное оправдание и прижизненное «обожение», посильное, в молитве, в слезах, в добрых делах приближение к Богу. В их время, на их глазах Русь кардинально преобразовывалась, меняла «культуру-веру» на культуру как таковую. Бог, бывший целью и смыслом земного существования, замещался бренным человеком. Перенести это они были не в силах. Им казалось, что благодать иссякла. Они боялись того, чем грозил один старинный проповедник: «церкви яко овощное хранилище будут» (это, впрочем, действительно предстояло, только что не скоро). Они думали, что живут в конце времен, что антихрист то ли у порога, то ли уже воцарился. Они видели единственный выход из его царства, единственный способ спасти душу — в очистительном огне. Оставим богословам обсуждение и осуждение их взглядов, не будем уличать их в смертном грехе отчаяния — попробуем их понять и пожалеть...

Если когда-нибудь напишут историю русского пессимизма, канун Петровских реформ составит в ней одну из самых весомых глав. Петру досталась держава, пребывавшая в состоянии духовного надрыва. Надлежало ее умиротворить, надлежало искать выход — и прежде всего в сфере идей. Полагаться на «старомосковскую» Церковь не приходилось: у нее, в отличие от католицизма, не было опыта борьбы с мощной религиозной оппозицией. Русские еретические движения (стригольничество XIV в., «жидовствующие» рубежа XV—XVI вв. и т. д.) — это всего лишь эпизоды, не идущие ни в какое сравнение с Реформацией.

Нельзя было полагаться и на «латинствующих» — тех ученых монахов, которых в изобилии поставляла в Великороссию Киево-Могилянская академия. Они ориентировались на контрреформацию, и 12 статей 1685 г. совпали по времени с допущением иезуитов в Россию. (Напомню, что в 1685 г. и тоже под влиянием иезуитов Людовик XIV отменил во Франции Нантский эдикт о веротерпимости, следствием чего была эмиграция сотен тысяч гугенотов;

вряд ли это — простое совпадение.) Конечно, контрреформация прибегала не к одним карательным мерам. Ее оружием было и убеждение, и «латинствующие» этим оружием пользовались. Все они — и Симеон Полоцкий, и Стефан Яворский, и св. Димитрий Ростовский — пишут трактаты, в которых доказывается вероучительная и культурная несостоятельность старообрядцев. Но толку от этих трактатов было очень мало.

Самый стиль богословствования, которому учили в Киеве, глубоко чужд великорусской традиции. «Латинствующие» были типичными схоластиками. Они умствуют силлогизмами, правильными умозаключениями, подобно Фоме Аквинскому с его теологическими «суммами». Этот стиль укоренился в духовных школах петербургского периода, когда было создано бесчисленное множество профессионально-богословских сочинений. Но это скорее диссертации, нежели труды, и кто их ныне читает? Не случайно из русских духовных школ в XIX в. вышло столько атеистов, вольнодумцев и революционеров: семинарская премудрость повергала учеников в «скуку» и даже в «скорбь», то есть повреждение рассудка. Об этом каждый может судить по «Очеркам бурсы» Помяловского. Не случайно имевшие успех русские богословы — не профессионалы. Таковы Хомяков, Самарин, Вл. Соловьев. Россия издавна привыкла богословствовать в формах художественных. На Западе пользовались «суммами», у нас — «умозрением в красках», и «Троица» Андрея Рублева — наивысший взлет отечественного богословия.

Европейская ориентация Петра была иной, нежели у «латинствующих». Они были гуманитариями, он — практиком; они культивировали Слово, он — Дело. Практицизм как мировоззрение нуждается, конечно, в идеологическом обосновании. Это — компромисс; и действительно, Петр отказывается от «проведывания» старообрядцев. Хотя 12 статей не отменены (их оставила в силе и комиссия, работавшая в 1700—1703 гг. над дополнениями к «Уложению», тогдашнему своду законов), но это лишь форма. Смягчение правительственной политики тотчас сказывается. Резко падает число самосожжений. Некоторые беглецы возвращаются из-за рубежа. Расцветает староверское Вы-

голексинское общежительство в Карелии. Когда в 1702 г. царь по дороге из Архангельска оказался на Выгу, там было приготовились к бегству в леса и к «огненной смерти», но Петр пообещал выговцам своего рода духовную автономию — и сдержал слово. Этот компромисс длился четверть века, если считать с 1689 г.

Какие европейские идеи питали компромисс? Католики в данном случае ориентиром быть не могли, ибо избрали путь репрессий — путь Людовика XIV во Франции и Якова II Стюарта в Англии. Французские «драгонады» 1680-х гг. по жестокости вполне сопоставимы с русскими «проведываниями».

Но насилие всегда вызывает сопротивление, и в эти годы на Западе разворачивается борьба за веротерпимость. Очагом этой борьбы становится Голландия, в ту пору самая свободная (при всех оговорках) страна Европы. Здесь евангелист Джон Локк, эмигрировавший из Англии, в приснопамятном для гугенотов и старообрядцев 1685 г. написал знаменитую «Эпистолу о толеранции».

Локк провозглашает, что у Церкви и у государства разные цели и, соответственно, разные обязанности. Церковь заботится о спасении душ верующих, то есть о вечности, государство же — о земном бытии своих сочленов и подданных, то есть о их процветании и безопасном, упорядоченном общежитии. Если некое культовое сообщество становится помехой этому, государство вправе и даже обязано вмешаться. Но каковы пределы этого вмешательства?

Согласно Локку, оно недопустимо по отношению к мировоззрению, а также к обряду: они общежитию безразличны. В самом деле, кому может помешать признание или непризнание католического чистилища, а для русских условий — служба на семи (у старообрядцев) или пяти (у никониан) просфорах?

Но есть взгляды, с которыми светская власть примириться не может. Таковы проповедь бунта, призывы не подчиняться закону. Здесь насилие неизбежно. Государство в данном случае может избрать двоякий путь: или запретить распространение признаваемых пагубными взглядов — или заставить отречься от них. Локк высказывается за первое и безусловно исключает второе. Отречение от убеждений —

всегда вынужденный шаг, всегда притворство. В результате общество будет поражено нравственной шизофренией, станет обществом лицемеров, ханжей, циников, чьи слова не соответствуют убеждениям и делам. Была ли известна концепция Локка в России? Да, была, притом пользовалась вниманием и уважением — и в этом заслуга Петра.

...Книги Локка представлены в библиотеках сподвижников Петра — в частности, у графа А. А. Матвеева, у А. Ф. Хрущева, сложившего голову на плахе вместе с Артемием Волынским в последний год аннинского царствования. Вторая часть знаменитого трактата Локка «О государственном правлении» была переведена на русский — и очень толково — около 1720 г. в кружке эрудита князя Д. М. Голицына, переведена и одобрена в предисловии, согласно которому автор «показует начало и основание гражданства кратко и порядочно, но все по резону». Нового перевода наш читатель дождался только в 1960 г., в двухтомнике философских произведений Локка.

Идеи не всегда совпадают с государственной практикой. Более того, она часто деформирует их до неузнаваемости. В этом смысле эпоха Петра — не исключение. В ней было предостаточно крови и произвола. Многозначительно, однако, что первое личное соприкосновение Петра с Западом было и соприкосновением с самыми передовыми и самыми благородными идеями. Их влияние ощущалось и в дальнейшем. «Веротерпимость составляла одну из славных основ империи, созданной Петром I». Это сказано Герценом, а он понимал толк в таких делах.

Впрочем, в петровской толерантции был специфический оттенок. Терпимый к инославным, то есть к евангелистам и даже католикам (эту терпимость в универсалах к русскому и украинскому населению Карл XII трактовал и обличал как отступничество от Православия, в чем Петру пришлось даже оправдываться), царь строже, гораздо строже относился к своим подданным. Выход из православия на деле не допускался. Старообрядчество терпелось, но принадлежность к нему была сопряжена с разорением, ибо надо было платить двойной оклад, а также и с публичным унижением: старообрядцам предписали носить особое «платье отверженных», с клееными желтыми воротниками.

В 1701 г., со смертью последнего патриарха Адриана, Петр приостанавливает патриаршество, а в 1721 г. учреждает Синод и назначает самого себя главою Церкви, «крайним Судией Духовной коллегии». Именно царю приносили присягу члены Синода — вплоть до начала нынешнего столетия. Петр «приостанавливает» и русскую святость. Совершаются последние акты канонизации — юродивого Максима Московского (1698 г.), Ионы и Вассиана Пертоминских, которым, как полагали, царь обязан был спасением в бурю на Белом море. Это — веха, после которой Церкви придется прозябать без новых святых. За весь петербургский период — до восшествия на престол Николая II — национальный месяцеслов пополнится лишь пятью именами.

За образец Петр брал кальвинистов и лютеран, которые признают Писание, но отвергают Предание, не почитают мощей, икон и т. п. Однако религиозные великороссы, гордившиеся своими подвижниками, в том числе и самым их множеством, с этой реформацией примириться не могли — точнее, не могли расстаться с традицией «Святой Руси». Следствие этой непримиримости — отношение к Петру как антихристу, перенесенное потом и на его преемников на троне. Другое следствие гораздо важнее. Оно касается нового для русской культуры явления, которое можно назвать «светской святостью».

Это, конечно, обожествление монарха. Это культ Петра — Первого, Великого, Отца Отечества, в меньшей степени Екатерины II (тоже Великой, хотя официально императрица этот поднесенный ей титул не приняла), а затем Александра I Благословенного, Александра II Освободителя, Александра III Миротворца... В этих прозваниях очевидна ориентация на отцов Церкви: цари уравниваются в духовном плане с Иоанном Златоустом, Василием Великим, Григорием Богословом... Всплеск насаждаемой сверху «светской святости» приходится на правление Николая I, который оканчивал свои рескрипты красноречивыми словами «С нами Бог». Тогда восторжествовали изоляционизм, государственное, религиозное и национальное самодовольство, что выразилось в приснопамятной формуле «Самодержавие, Православие, Народность». Ничего хорошего из этого не вышло. За царскую гордыню и за воздвигнутую

Николаем I «китайскую стену» России пришлось расплатиться поражением в Восточной войне.

Из венчанных «богов», населивших петербургский Олимп, в национальном сознании укоренился и уцелел только Петр. Попытки его свержения «общество» предпринимало неоднократно. Они начались в поколении княгини Е. Р. Дашковой — в том поколении, которое соорудило Медный всадник и с пиитическим восторгом превозносило Петра в одах. Затем дискредитация и апологетика в приблизительно равных долях становятся органической частью русской культуры и русской мысли. Петр — ее вечная проблема, касающаяся не только истории, но и религии (даже если она рядится в одежды атеизма). Из персонажа исторического Петр стал персонажем мифологическим.

Идеи «светской святости», вполне естественные для порвавших со «Святой Русью» верхов, постепенно проникают и в народ. Он определяет и подвергает освидетельствованию претендентов на место на русском Олимпе. Таких претендентов было немало, включая пореволюционных «выдвиженцев». Народ отверг «благословенных», «освободителей», «миротворцев» — в полном согласии с национальной традицией. Заметим, что в нашем месяцеслове предостаточно святых князей, но нет ни одного (!) святого царя. А нам твердят, что русские — рабы...

Народ в эпоху «приостановления» святости остановил свой выбор на поэтах — на Пушкине, Гоголе, Некрасове, Достоевском, Толстом. О том, что поэты — одни успешнее, другие хуже — выдержали испытание, свидетельствует самое время. На них не распространяется срок давности, они признаны и остаются, несмотря на еретические попытки ниспровержения, духовными наставниками нации. Их книги, подобно творениям отцов Церкви, не подвержены старению и сохраняют качество учительности спустя десятилетия и столетия. Это чисто русская ситуация. На Западе, у католиков и протестантов, ничего подобного нет. Они за ответом на животрепещущие проблемы не обращаются к Гете, Бальзаку или Диккенсу, при всем к ним почтении. На Западе нет «светской святости», в России же ее основания заложил Петр — очевидно,

не предполагая таких последствий церковной своей реформы.

Глава поэтов и глава «светских отцов» — Пушкин, относительно которого нация высказалась с поразительным единодушием. Симптоматично, что отрицание Пушкина совпадает с кризисами, с недовольством существующим порядком вещей. Крайний нигилист Писарев, автор богопротивно-блестящих антипушкинских статей (слава Богу, что Пушкин был на том свете: Писарев с гораздо большим наслаждением попирал бы здравствующего), — символическая фигура. Писарев в юности был болезненно религиозным мистиком. Потом он впал в нигилизм, который — та же религия, только с обратным знаком. В писаревском развенчании Пушкина религиозный подтекст очевиден. Это — попытка лишить его ореола «светской святости», принести в жертву идолам вульгарного материализма. Маяковский с его призывом «сбросить Пушкина с корабля современности» — тоже человек кризисного времени, когда душа надорвана и склонна к соблазну кощунства.

Основной принцип, на котором базируются реформы Петра, — принцип полезности. Применительно к Церкви он означал полное подчинение ее государству, отчуждение ее доходов и земельных владений. Петр, конечно, был православным человеком: подобно отцу, знал на память богослужение, певал басом на клиросе, строил храмы (иногда по собственным чертежам), вытачивал церковную утварь. Даже разрешить себя от постов он самовольно не посмел, испросив на этот счет разрешение у патриарха иерусалимского. Однако православие царя — бытовое, лишенное не то что экзальтации, но обыкновенной религиозной теплоты.

Петр не ценил человека созерцательного и превыше всего ставил человека деятельного, поэтому камнем преткновения были для императора монастыри и монашество. Показателен именной указ от 31 января 1724 г., в котором изложено весьма своеобразное «историческое исследование» этого явления. Согласно указу, Россия будто бы вообще не пригодна для монашества. Древние иноки пребывали в Палестине, Египте и «прочих зело теплых местах». Там предостаточно для пропитания «овощей натуральных», там тепло и не нужно заботиться об одежде, там

нужны только душеполезные книги. Впрочем, древние иноки «и трудилися своими руками». Потом появились «монахи ленивые», попросту говоря, бездельники. Они заклеймены указом за ханжество, ханжами объявлены и русские их собратья. «А что говорят — молятся, то и все молятся... Что же прибыли обществу от сего? Воистину токмо старая пословица: ни Богу, ни людям».

Правда, совсем упразднить монастыри Петр не решился — боялся бунта. Но что с ними делать? Петр хотел превратить их в богадельни для увечных и престарелых воинов или в работные дома, где «Христовы невесты» обучались бы прядению, шитью и плетению кружев, для чего предполагалось выписать мастериц из Брабанта.

Нелепый, конечно, и неосуществимый план. Единственная «польза», которую Петру удалось получить от Церкви,— польза фискальная. Имею в виду роковой указ о нарушении тайны исповеди (предписывалось доносить о злоумышлении на особу монарха и вообще о вольномыслии). Это вкоренилось. Вот сцена из написанных Лесковым (приязненным духовному сословию, из которого он сам происходил) «Старых годов в селе Плодомасове».

К матери приезжает в отпуск из Петербурга сын-гвардеец. Барыня (все герои в этом произведении — весьма «положительные») хочет удостовериться, «что взлелеянное ею дитя ее действительно непогрешимо в своей чистоте, и потому священник, отец Алексей, получил поручение узнать это ближе». Поп исповедует юного гвардейца — и следует конец: «Он вошел к ней и благопокорно прошептал: „Девственник!"». Лесков не видит ужаса этой сцены. По старым, допетровским канонам, попа надо было «запретить», «отлучить», посадить на цепь в монастырскую тюрьму. Если исповедь может быть заведомо нарушена, зачем она? И кто будет говорить правду, кто будет открывать душу? Кто будет доверять Церкви?

Поэтому «общество», то есть верхи, после Петра живет как бы вне Православной Церкви. Конечно, храмы посещают, раз в год говеют, исповедуются и причащаются (для удостоверения лояльности), но образованные люди делают это с неохотой, с каким-то «затеканием ног», как было у толстовского Стивы Облонского. Поскорей бы это «стоя-

ние» кончилось... Идут в масоны и куда угодно, только не в храм православный.

Церковь унижена, она пребывает в состоянии кризиса — по Достоевскому, в параличе. Духовное сословие становится «низшим». У того же Достоевского в «Бесах», в главе «У наших», есть отзыв об акушерке: она не понимала, что здесь она — ниже всех, «ниже даже попадьи» (!). Характерная обмолвка, тем более что обмолвился человек верующий и церковный.

Разрыв между культурой светской и культурой духовной — это национальная беда. Интеллигенция (только часть ее, конечно) пыталась ее избыть и преодолеть. Это и поездки в Оптину пустынь, и религиозно-философские собрания 1901—1903 гг., когда произошла очная встреча культуры и веры, когда доклады Мережковского чередовались с выступлениями православных архипастырей. Но было уже поздно...

Сейчас наметилась возможность новой встречи. Будет ли она во благо — зависит не в последнюю очередь от Церкви, а в ней есть вполне объяснимая ее историей инерция страха, конформизма, пассивности. Но мы прямо-таки тонем во зле, а утопающий хватается за соломинку. Церковь же с ее тысячелетним опытом может стать не соломинкой, а опорой. В Православии есть древность — качество, которое делает его надежным и почтенным. Если бы оно никуда не годилось, оно бы отошло в область предания, как почитание Перуна или «вера в светлое будущее», крах которой мы сейчас болезненно переживаем. Пусть наряду с нецерковной традицией нашей интеллигенции возродится и традиция церковная. Непременное условие успеха — свобода воли, свобода выбора, та же веротерпимость, которой некогда Петр I учился у Локка.

ЛЕСКОВСКИЙ ЛЕВША КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Россия познакомилась с Левшой сто с лишком лет тому назад: «Сказ о тульском косом Левше и о стальной блохе» с подзаголовком «Цеховая легенда» был напечатан в осенних за 1881 г. номерах журнала И. С. Аксакова «Русь». С тех пор Левша успел, притом давно, стать национальным любимцем и национальным символом.

Национальная символика состоит из различных рядов. Куда причислить Левшу? Это фигура вымышленная, литературный персонаж. Следовательно, он должен попасть в тот же ряд, что и Митрофанушка, Чацкий и Молчалин, Онегин и Печорин, Обломов и Смердяков. Однако на деле Левша воспринимается как персонаж фольклорный или полуфольклорный, как вариант Ивана-дурака, который в конце концов оказывается всех умнее, как родня — по внешнему облику — сподвижника Васьки Буслаева Потанюшки Хроменького или его двойников из исторических песен о Кострюке «Васютки коротенького» и «Илюшеньки маленького» (на это сходство обратил внимание А. А. Горелов в прекрасной своей книге, изданной в 1988 г., «Н. С. Лесков и народная культура»). Читатель соотносит Левшу с эпическим и религиозным архетипом «последний будет первым».

Лесков вроде бы к такому восприятию и стремился, о чем (опять-таки вроде бы) говорит предисловие к первой публикации, повторенное и в отдельном издании в типографии А. С. Суворина (1882 г.). Лесков утверждает, что «записал эту легенду в Сестрорецке по тамошнему сказу от

старого оружейника, тульского выходца...». Но когда критики, особенно радикальные, принялись бранить Лескова за неоригинальность, за «простое стенографирование» (рецензент журнала «Дело»), он стал выступать с «литературными объяснениями». Из них явствовало, что предисловие было обыкновенной мистификацией и что «народного» в сказе — только «шутка или прибаутка»: «англичане из стали блоху сделали, а наши туляки ее подковали да им назад отослали». Это дразнилка, и очень старинная, существовавшая в России и без «Аглицкого» элемента: «Туляки блоху на цепь приковали» или «Туляки блоху подковали».

Лесков соглашался с теми критиками, которые полагали, что «там, где стоит „левша", надо читать „русский народ"». Но Лесков решительно возражал против того, что Левша олицетворяет лучшие качества русского народа: «Не могу принять без возражения укоры за желание принизить русский народ или польстить ему. Ни того, ни другого не было в моих намерениях...» Что же хотел сказать Лесков? Обратимся к тексту.

Внешность героя весьма колоритна: «Косой левша, на щеке пятно родимое, а на висках волосья при ученьи выдраны». «Косой левша» вызывает сложные ассоциации — и прежде всего негативные. «Косой» в качестве существительного в русском языке означает не только зайца, но и «врага», «дьявола». «Косогорить — строить козни» [Даль, II]. К тому же герой сказа — кузнец, коваль, ковач, а он в языке и в народном сознании связан с «кознями» и «коварством».

Но гораздо важнее признак левизны, признак неправоты и душевной погибели. Праведники идут одесную, в вечное блаженство, нераскаянные грешники — ошую, «налево», в вечную муку. В заговорах, в перечнях дурных людей, которых надо бояться, наряду с «бабами простоволосыми» называются кривые, косые и левши. В Библии отношение к левшам тоже отрицательное (единственное исключение — Суд. 3: 15). Богопротивное войско, например, описывается так: «Из всего народа сего было семьсот человек отборных, **которые были левши**, и все сии, бросая из пращей камни... не бросали мимо» (Суд. 20: 16).

Однако возможна инверсия, когда «леворукость героев подчеркивает их необычность и служит символом иного

мира» [Иванов, *44*]. Это касается не только язычников, хотя бы древнеримских авгуров, но и христиан, в том числе православных, что для понимания Лескова важнее всего. В Житии юродивого Прокопия Устюжского сказано, что он «три кочерги в левой своей руке носил...». Если он поднимал их вверх — это было пророчество о хорошем урожае, если опускал вниз — предсказание неурожая. Всякий юродивый по неписаным условиям своего «сверхзаконного», не предусмотренного иноческими уставами подвига нарушает нормы православного поведения — обнажается, хохочет (даже в церкви), глумится над храмовым благолепием. Это поистине «левое поведение»: «Ни Богу свечка, ни черту кочерга». Но Левша — не юродивый.

Между тем вот как он ведет себя в Англии, принимая от хозяев чарку вина: «Он встал, левой рукой перекрестился и за всех их здоровье выпил». Это просто страшно читать, потому что шуйца, левая рука, — «некрещеная рука» [Даль], и трудно сильнее согрешить, нежели сотворить ею крестное знамение. Этот жест Левши — из черной магии, из черной мессы, прямая дьявольщина. Кстати, в работах по русской этнографии я не нашел ни одного подобного случая. Лесков это «придумал», и не случайно: он был из старинного священнического рода и прекрасно знал, что к чему.

Есть ли какое-то оправдание «некрещеной руке», ибо Левша как-никак читателю и автору (и мне грешному) очень и очень симпатичен: бескорыстен, умен, неприхотлив, незлобив... Этнография знает кое-что о «нормальной левизне». Вот православный охотник идет в лес на медведя. Охотник снимает нательный крест и кладет его в сапог или в лапоть, **под левую пятку**. Охотник и «Отче наш» читает на опушке «ложно и отреченно» — не навыворот, слева направо, как делалось на католическом Западе, а с отрицанием к каждому слову: «Не-Отче, не-наш, не-иже, не-еси, не-на небеси...» Это нужно, дабы обмануть лешего (у него волосы зачесаны налево, иногда и кафтан справа налево застегнут), заставить его признать охотника «своим», «левым».

Также и Левша крестится шуйцей в Англии, в «чужом пространстве». «Они заметили, что он левой рукою крестится, и спрашивают у курьера: „Что он — лютеранец или про-

тестантист?" Курьер отвечает: „Нет, он... русской веры". — „А зачем же он левой рукой крестится?" Курьер сказал: „Он — левша и все левой рукой делает"».

И впрямь: левая рука в инверсированной мифологии — искусная рука, по-православному же — некрещеная. Что ею ни сотворишь, получается как бы и нехорошо, и плохо, получается, если употребить лесковское выражение, «глаголемая хирунда».

Вот англичане подарили императору Александру Павловичу заводную блоху с ключиком, вот государь «ключик вставил». Блоха «начинает усиками водить, потом ножками стала перебирать, а наконец вдруг прыгнула и на одном лету прямое дансе и две верояции в сторону, потом в другую, и так в три верояции всю кавриль станцевала».

Есть общеизвестное выражение «правое дело». Но есть и редкое ныне, а некогда тоже общеупотребительное выражение «левое дело» (сейчас в языке от него осталось «пустить в расход налево», т. е. расстрелять, «левый товар», «левая поездка» и т. п. «верояции»). Смотрим у Даля [Даль, II]: «Твое дело лево, неправо, криво». Тульские умельцы сделали «левое дело». Раньше блоха танцевала, а теперь «усиками зашевелила, но ногами не трогает... ни дансе не танцует и ни одной верояции, как прежде, не выкидывает». Мир мы удивили, англичан победили, а хорошее изделие, очень забавную безделушку, испортили. Правильно заметил в своей книге А. А. Горелов, что победа туляков «похожа на поражение» [Горелов, *249*].

Если формализовать сюжет лесковского сказа, выстроится следующая цепочка: сначала победа («глава царей» Александр I после разгрома Наполеона объезжает Европу), потом сомнительная, «похожая на поражение» победа над англичанами (блоха подкована), потом указание на поражение в Крымской кампании — от тех же, в частности, англичан. Верный и умный Левша не смог предотвратить краха в Крыму, хотя и старался: „Скажите государю, что у англичан ружья кирпичом не чистят: пусть чтобы и у нас не чистили, а то, храни Бог войны, они стрелять не годятся". И с этою верностью левша перекрестился и помер». (Интересно, которою рукою он в последний раз перекрестился? Надеюсь, что все-таки правой.)

Итак, сказ о Левше — сказ о русском национальном падении. Виноват в нем Николай I, который не раз удивлял Европу, а завершил парадное царствование позором. Виноваты и обстоятельства русской жизни, о чем писал Лесков в «объяснении»: «Левша сметлив, переимчив, даже искусен, но он „расчет силы" не знает, потому что в науках не зашелся и вместо четырех правил сложения из арифметики все бредет еще по Псалтырю (так! — *А. П.*) да по полусоннику. Он видит, как в Англии тому, кто трудится, — все абсолютные обстоятельства в жизни лучше открыты, но сам все-таки стремится к родине и все хочет два слова сказать государю о том, что не так делается, как надо, но это левше не удается, потому что его „на парат роняют". В этом все дело».

Думаю, не только в этом, иначе достаточно было бы ограничиться расхожими социальными сетованиями на бедность, необразованность, бесправие и забитость тульских цеховых мастеров. Дело в том, что русская простонародная цивилизация, сельская по преимуществу, чурается и страшится индустриального труда. Этот страх выразил Некрасов в «Железной дороге»: «А по бокам-то все косточки русские...» Всякое строительство есть религиозный акт (в народной мифологии), оно требует строительной жертвы, чрезвычайного усилия. В XX в. эта мифология воплотилась в реальность. Мир мы удивили. Собственную страну погубили. Беломоро-Балтийский канал, по которому нельзя плавать... Погубленное Аральское море, полузагубленные Байкал и Ладога... Бесполезный, нелепый БАМ... Наконец, трагический Чернобыль...

К ним приложили руку дальние потомки Левши — русского трагического героя.

ЛИТЕРАТУРА

Горелов. *Горелов А. А.* Н. С. Лесков и народная культура. Л., 1988.

Даль, I—IV. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955. Т. 2.

Иванов. *Иванов Вяч. Вс.* Левый и правый // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1988. Т. 2.

Мифологемы русской истории

ЛЕТОПИСНЫЙ РАССКАЗ ОБ АНДРЕЕ ПЕРВОЗВАННОМ И ФЛАГЕЛЛАНТСТВО

«Оньдрею учащю в Синопии и пришедшю ему в Корсунь, уведе, яко ис Корсуня близь устье Днепрьское, и въсхоте поити в Рим, и оттоле поиде по Днепру горе́» — так в «Повести временных лет» начинается известный «русский апокриф» об Андрее Первозванном [ПЛДР, XI—XII, *26*][1]. Дальше рассказывается, что «по приключаю», т. е. случайно, без наперед заданной цели, апостол на ночь пристал к берегу под горами, «идеже послежде бысть Киев». Утром Андрей предсказал «сущим с ним» ученикам, что на горах воссияет благодать, воздвигнется великий город с множеством церквей: «И въшед на горы сия, благослови я́, и постави крест».

Следующая остановка (мотива случайности уже нет) — в земле словен, «идеже ныне Новъгород». Единственное здешнее впечатление апостола, единственное, чему он «удивися», — это парная баня, «како ся мыють и хвощются». Затем он, преодолев традиционный путь «из Грек в Варяги», добрался (по суше или морским путем — не сказано) до Рима и там как бы отчитался о путешествии. Отчет ограничился только банями: «Дивно видех Словеньскую землю, идучи ми семо. Видех бани древяны, и пережьгут ѐ рамяно (т. е. натопят их докрасна, до большого жара. — *А. П.*), и совлокуться, и будуть нази, и облеются квасом уснияным (видимо, сывороткой, употреб-

[1] Здесь и далее цитаты приводятся по Лаврентьевской летописи.

ляемой и доныне при обработке кож, а может, и щелоком. — *А. П.*), и возмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами, и того ся добьют, одва вылезут ле живи и облеются водою студеною, и тако ожиуть. И то творять по вся дни, не мучими никимже, но сами ся мучать, и творять мовенье собе, а не мученье». И римские слушатели «слышаще, дивляхуся». Что до апостола, то он, побыв в Риме, вернулся в исходный пункт путешествия — Синоп.

Прежде чем приступить к толкованию этой легенды, обратим внимание на следующее: в Риме Андрей и словом не обмолвился о великом будущем Киева. Не нашла отражения в легенде и та новгородская ее версия, которая зафиксирована в Степенной книге: «Егда проповедал слово Божие в Синопии и в Херсонии, и оттоле бывшу ему на реце на Днепре, и тамо на горах помолися и крест постави, и благослови и пророчествова на том месте бытие Киева града и всей Рустей земли святое крещение. Оттоле же пришед, идеже ныне Великий Новград стоит, и тамо жезл свой водрузи во веси парицасмой Грузино, идеже ныне есть церковь во имя святого апостола Андрея Первозванного. Прообразоваше же... крестом на Рустей земли священное чиноначалие... Жезлом же прообразив Руси царское скипетроправление...» [ПСРЛ, *7*]. Этот жезл — явно позднего, конкурентного по отношению к митрополии «Киевской и всея Руси» (последним из севернорусских митрополитов, употреблявших этот титул, был св. Иона, умерший в 1461 г.) топонимического происхождения, о чем убедительно писал Е. Голубинский: «От этого водружения апостолом будто бы и село получило свое имя (Друзино или Грузино от водружения или вогружения...). Ясно, что имя села подало повод сложиться сказанию о водружении» [Голубинский, *7, примеч. 4*].

Относительно времени, когда легенда попала в летопись, общего мнения нет. Один из последних комментаторов, О. В. Творогов, пишет: «Полагают, что это было сделано кем-то из последующих редакторов „Повести временных лет", так как сообщение о посещении апостолом Руси... противоречит утверждению статьи 983 г., что в Киеве „и телом апостоли не суть... были"» [ПЛДР, XI—XII, *422*]. Другие текстологические построения можно увидеть

в статьях А. Л. Погодина [Byzantinoslavica] и А. Г. Кузьмина [Летописи и хроники, *37—47*]. Мы уклонимся от обсуждения этих академических проблем, сосредоточившись на изображении парной бани — детали, специально выделенной и поистине поразительной, если учесть общеизвестное пренебрежение летописцев к быту. Прежде всего надлежит «увязать» русский апокриф с тем обширным апокрифическим «андреевским» материалом, который накопился ко времени возникновения русской литературы[1].

Канонически об Андрее известно крайне мало. По Матфею, он был галилеянином и братом апостола Петра (Мф. 4: 18—20). По Иоанну (Ин. 1: 35, 40—42), Андрей — один из учеников Иоанна Крестителя, еще раньше Петра призванный Христом на Иордане (отсюда — «Первозванный»). Наряду с этими скупыми известиями Андрей — персонаж многих апокрифов. О них первым упоминает Евсевий Кесарийский со ссылкой на Оригена. Общей для отреченных произведений об Андрее чертой надлежит считать то, что он изображается апостолом Севера и скифов, просветителем южных, восточных и северных берегов Черного моря. Местопребыванием Андрей избирает Синоп, откуда и совершает свои миссии. Самый северный предел третьей из них — Херсонес Таврический, Корсунь летописной легенды, так что древнерусский автор как бы вклинился между третьим и четвертым, смертным, путешествиями Андрея (тетрада путей, видимо, сострена по образцу путешествий апостола Павла). Согласно поздним греческим Πραξεις, третье путешествие охватывает Грузию, Кавказ, Пантикапею, Феодосию, Херсонес Таврический. Затем Андрей возвращается морем в Синоп, откуда отправляется в последнюю роковую дорогу. Просветив попутно Византию, он пребывает в Патры Ахайские, где заканчивает служение мученической кончиной на косом («андреевском») кресте.

Ни один из коптских, эфиопских, сирийских, греческих, грузинских, латинских, славянских апокрифов об Андрее Первозванном для понимания нашей легенды не

[1] Обзор апокрифов и литературы о них см.: Панченко, Понырко.

дает ничего. Почему из всех апостолов именно его выбрал древнерусский книжник? Ныне оспорено мнение о том, что якобы «император Михаил VII Дука писал Всеволоду Ярославичу (отцу Владимира Мономаха), что одни и те же самовидцы евангельской проповеди провозгласили Христианство у обоих народов» [Повесть врем. лет, *218*] и что имелся в виду как раз Андрей, — оспорено с вескими основаниями, касающимися и автора, и адресата, и предмета письма [см. Мюллер, *48—64*]. Поздний русский культ Андрея вообще нет смысла принимать во внимание. Как креститель Руси он появляется в русском сознании уже тогда, когда складывается единое Московское государство, — у Ивана Грозного, затем при царе Алексее (см. «Проскинитарий» Арсения Суханова) и особенно при Петре. В 1698 г. была учреждена «кавалерия» Андрея Первозванного — старший из русских орденов, причем на косом орденском кресте по четырем его концам изображались латинские буквы S, A, P, R, т. е. Sanctus Andreas Patronus Russiae. К Петровской эпохе относится и морской андреевский флаг, и другие очень яркие проявления культа первозванного апостола, будто бы «святым крещением первоначально пределы наши просветившего».

Наверное, Андрей попал в летопись по той простой причине, что книжники домонгольской Руси из греческих апокрифов знали, что он доходил до Корсуни — города, с которым предание связывало крещение Владимира Святославича. Легко было сочинить новое путешествие, поместив его между третьим и четвертым. Кружной — через Северную Европу — путь в Рим (и потом в обязательный Синоп) не должен казаться нелепостью. Как указывал Л. Мюллер, в 1054 г. папские легаты после безуспешных переговоров с византийскими иерархами возвращались в Рим из Царьграда через Русь [см. Рамм, *58*]. Видимо, были причины, заставившие предпочесть кружную дорогу.

В летописи нет и намека на то, что Андрей крестил Русь: крестить — нечто совсем иное, нежели предсказать будущее величие и благочестие пустых киевских гор. В медиевистике расхожее и, так сказать, житейское объяс-

нение летописного предания сводится к тому, что летописец-киевлянин, не знавший парных бань (как и теперь их не знают на Украине), будто бы высмеял новгородцев. Но предание (и на это также обратил внимание Л. Мюллер) явно распадается на две автономные части — киевскую и новгородскую; причем киевская не имеет никаких сюжетных следствий, а новгородская имеет, притом незамедлительные (удивление апостола и удивление римлян). Значит, ядро предания было новгородским.

Для его понимания привлекают «банный анекдот» из «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса (XVI в.). Автор рассказывает о случае, будто бы имевшем место в XIII в. в католической обители в Фалькенау. Местные монахи потребовали у папы увеличить содержание, ссылаясь на свою аскетическую жизнь, на «сверхзаконное», не предусмотренное уставом изнурение плоти. И действительно, посол, специально прибывший из Рима, стал очевидцем того, как ливонские иноки в страшной жаре хлещут себя прутьями, потом окатываются ледяной водой, и так раз за разом. Итальянец не понял, что это «мовенье», а не «мученье» (все прибалтийские, балто-славянские и финно-угорские бани в сущности одинаковы). По докладу итальянца папа нечто приплатил монастырю в Фалькенау. Так северяне надули южанина.

Впрочем, исследователь этого анекдота Д. Герхардт [Gerhardt, 1954, *129 ff*; Gerhardt, 1995, *82–90*][1] увидел здесь именно «мученье», т. е. некогда актуальный религиозный аскетический обряд, лишь с течением времени ставший «мовеньем», бытовой привычкой. Конечно, баня была связана с языческим культом (по гипотезе Б. А. Успенского, она первоначально выполняла функции домашнего храма Волоса — Велеса) [Успенский, *154*]. Баня и после христианизации сохраняла языческие реликты, хотя бы в оболочке «двоеверия». Так, в Великий Четверг, поминая усопших, им топили баню. В предбаннике на протяжении многих столетий обязательно снимали кресты, о чем свидетельствует, например, такой авторитет, как пустозерский узник священник Лазарь: «А егда мужики и

[1] Здесь же приведен и латинский рассказ Дионисия Фабрициуса.

женки приходят мытися в торговую лазню... и тогда и той честной и животворящий крест Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, сметнув с себе безчинно и безстрашно, поверзают его в... свою гнусную и скверную нижнюю одежду» [Материалы для истории раскола, *222*].

Но нет резона привлекать языческие верования для толкования русского апокрифа. Не могло быть такого исторического беллетриста, который бы «отправил» Андрея Первозванного из Корсуни в Новгород для освидетельствования тамошних верований (и затем в Рим — для отчета брату Петру, римскому первосвященнику?). Зато нетрудно понять, отчего братии из обители Фалькенау именно в XIII в. легко было обмануть итальянского легата и самого папу. Это — эпоха расцвета движения флагеллантов, т. е. «бичующихся» (flagellare — хлестать, сечь, бить, мучить). Флагелланты сами бичевались в монастырях, бичевали прихожан перед отпущением грехов. Процессии флагеллантов (первая волна — 1260 г.) наводнили Италию, Южную Францию, затем Германию, Фландрию, добирались до Моравии, Венгрии и Польши. Собираясь толпами, обнажаясь (даже в зимнюю стужу), они «удручали» плоть. Только Англия и Русь остались в стороне от этого изуверского движения, которое в конце концов было осуждено и запрещено папством.

Когда бы легенда о новгородских банях ни попала в «Повесть временных лет», все же это случилось ранее 1260 г. Но и флагеллантство — как теория и как практика — тоже появилось задолго до этой даты. При Карле Великом «самоистязателем» был св. Вильгельм, герцог Аквитанский; в X в. на этом поприще рьяно подвизался св. Ромуальд, жестоко истязавший себя и своих монахов. XI век дал теоретика флагеллантства Петра Дамиани (1007—1072), автора трактата «De laude flagellorum» («Похвала бичам»), где дана следующая апология бичевания и самобичевания: 1) это подражание Христу; 2) деяние для обретения мученического венца; 3) способ умерщвления и наказания скверной и грешной плоти; 4) способ искупления грехов. Образцом ревностного флагелланта Петр Дамиани выставлял св. Доминика, биографию которого и написал.

В этой связи понятно любопытство Андрея (точнее, псевдо-Андрея), заставившее его посетить Новгород. Апостолу хотелось узнать, что же происходит в жарко натопленных «банях древяных», где «разболокшиеся» словене били себя младым прутьем, так что становились чуть живы: «и облеются водою студеною, и тако ожиуть». И альтернатива относительно «мученья» и «мовенья» — альтернатива не случайная и не только эстетическая. Гостю-южанину здесь могло почудиться флагеллантство, но «словене» (летописца включая) разубедили его, а он разубедил и римлян, хотя младшие современники Петра Дамиани «слышаще, дивляхуся».

Таков смысл новгородского путешествия «апостольской тени»: наблюдатель встретил культуру, вовсе не восхваляющую самоуничижение и самоуничтожение. Ради истины, ради здравого смысла летописец не воспользовался анекдотической пуантой, которая оказалась столь дорогой хронисту, повествовавшему о монастыре Фалькенау. Впрочем, быть может, такая пуанта в первоначальной версии древнерусского апокрифа и существовала: «словене», подобно своим ливонским соседям, могли и посмеяться над чужаком.

ЛИТЕРАТУРА

Голубинский. *Голубинский Е.* История русской Церкви. М., 1880. Т. 1. Ч 1.

Летописи и хроники. Летописи и хроники: Сб. статей 1973 г. М., 1974.

Материалы для истории раскола... Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1878. Т. 4.

Мюллер. *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники: Сб. статей 1973 г. М., 1974.

Панченко, Понырко. *Панченко А. М., Понырко Н. В.* Апокрифы об Андрее Первозванном // Словарь книжников и книжности Древней Руси. (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. 1.

ПЛДР, XI–XII. ПЛДР: XI — начало XII века. М., 1978.

Повесть врем. лет. Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2: Приложения.

ПСРЛ. ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, 1-я половина.

Рамм. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XV веках. М.; Л., 1959.

Успенский. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.

Byzantinoslavica. Byzantinoslavica. Praha, 1937—1938. R. 7.

Gerhardt, 1954. *Gerhardt D.* Das Land Ohne Apostel und seine Apostel // Festschrift für D. Čyževskyj zum 60. Geburtstag. Berlin, 1954.

Gerhardt, 1995. *Gerhardt D.* Über Vorkommen und Wertung der Dampfbäder // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1995. Bd. 24.

«ПОТЕМКИНСКИЕ ДЕРЕВНИ» КАК КУЛЬТУРНЫЙ МИФ

Словосочетание «потемкинские деревни» давно стало фразеологизмом. Так говорят «о чем-либо, специально устроенном для создания ложного впечатления видимого, показного благополучия, скрывающего истинное положение, состояние чего-либо» [Словарь, *стб. 1595*]. Общепринято, что это выражение — реакция трезвомыслящих и наблюдательных людей, русских и иностранцев, которые во время путешествия Екатерины II в Новороссию и Крым не дали ослепить себя пышными празднествами, устроенными Потемкиным[1]. За пышным фасадом эти люди разглядели истинное и весьма печальное положение дел.

В самом деле, современники путешествия 1787 г. высказали немало резких суждений о «чудесах», показанных императрице. «Монархиня видела и не видала, — писал князь М. М. Щербатов, — и засвидетельствование и похвалы ее суть тщетны, самым действием научающие монархов не хвалить того, чего совершенно сами не знают» [ЧОИДР, *60*]. Из соотечественников М. М. Щербатова его взгляд разделяли такие государственные умы, как П. А. Румянцев и А. А. Безбородко. Что касается иностранцев, то их скепсис

[1] Об этом пишут без всяких оговорок, как о непреложном факте: «Выражение возникло после того, как князь Г. А. Потемкин при посещении Крыма Екатериной II установил на пути следования императрицы декоративные подобия селений, чтобы убедить ее в успехах своей деятельности» [Словарь, *стб. 1595*].

был выражен довольно отчетливо. Типичным в этом смысле можно считать высказывание шведа-очевидца Иоанна-Альберта Эренстрема: «От природы пустые степи... были распоряжениями Потемкина населены людьми, на большом расстоянии видны были деревни, но они были намалеваны на ширмах; люди же и стада пригнаны фигурировать для этого случая, чтобы дать самодержице выгодное понятие о богатстве этой страны... Везде видны были магазины с прекрасными серебряными вещами и дорогими ювелирными товарами, но магазины были одни и те же и перевозились с одного ночлега (Екатерины II. — *А. П.*) на другой» [ЧОИДР, *12*]. Правда, это выдержка не из дневника, а из мемуаров, которые сочинялись спустя десятилетия после путешествия (автор этих мемуаров дожил до 1847 г.). Этот жанр вообще не свободен от анахронизмов — не только фактических, но и умозрительных, оценочных. К тому же швед-очевидец сам по себе человек ненадежный: это политический авантюрист, который служил то своей родине, то России, стаивал у позорного столба (в буквальном смысле слова) и однажды чуть не потерял голову на эшафоте, получив помилование в самый последний момент.

Но примерно то же писал и Гельбиг, отражая мнение императора Иосифа II: живописные селения были всего-навсего театральными декорациями; Екатерине несколько раз кряду показывали одно и то же стадо скота, которое перегоняли по ночам на новое место; в воинских магазинах мешки были наполнены не зерном, а песком [Брикнер, *101*].

Но нельзя считать, что «таков был общий глас». Вовсе не легковерный принц де Линь, возвращаясь из Тавриды в Петербург, в Туле назвал рассказы о декорациях нелепой басней [Брикнер, *101*] (из чего ясно, в частности, что миф о «потемкинских деревнях» — если не как фразеологизм, то как идея — современен самому событию). Значит, даже в окружении «графа Фалькенштейна» не было единодушия по этому поводу. Вообще было бы наивно верить на слово как иноземным, так и русским хулителям Потемкина. Канцлер А. А. Безбородко всегда составлял ему оппозицию. Граф П. А. Румянцев, в качестве генерал-губернатора Малороссии, явился естественным соперником человека, которому было вверено новороссийское наместничество. Что до

М. М. Щербатова, то его неприязнь к «прожектам» Екатерины и Потемкина достаточно хорошо известна. Поэтому нет резона относить на счет обыкновенного придворного интриганства слова последнего, когда он писал 17 июля 1787 г. императрице из Кременчуга: «Матушка государыня! Я получил ваше милостивое письмо из Твери. Сколь мне чувствительны оного изъяснения, то Богу известно. Ты мне паче родной матери, ибо попечение твое о благосостоянии моем есть движение, по избранию учиненное. Тут не слепой жребий. Сколько я тебе должен, сколь много ты сделала мне отличностей; как далеко ты простерла свои милости на принадлежащих мне, но всего больше, что *никогда злоба и зависть не могли мне причинить у тебя зла и все коварства не могли иметь успеха* (курсив мой. — *Л. П.*)»[1].

В связи с вышесказанным должно сделать заключение, что миф о «потемкинских деревнях» — именно миф, а не достоверно установленный факт. Как миф его и надлежит анализировать. В какой обстановке он возник и насколько соответствует реальности? Можно ли в толковании его ограничиться указанием на борьбу придворных группировок и «злобу и зависть» иностранных наблюдателей, т. е. недоброжелательство к постоянно усиливающейся России? Не было ли в «чудесах» Потемкина чего-то большего, нежели элементарное карьеристское желание угодить царице, посрамить своих многочисленных врагов и упрочить свое первенство в государстве? Наконец, как выглядят эти «чудеса» с культурно-исторической точки зрения, была ли лихорадочная колонизация Новороссии и Тавриды только цивилизационной деятельностью, не скрывался ли за нею некий «новороссийский прожект», подобный «греческому прожекту» канцлера А. А. Безбородко?

* * *

Разбор источников не оставляет сомнений, что мысль о «потемкинских деревнях» возникла за несколько месяцев до того, как Екатерина II ступила на новоприобретенные российские земли. Миф предварял реальность, и в этом нет никакого парадокса, если учитывать атмосферу

[1] Русская старина. Т. XII. С. 699–700.

соперничества, наговоров и взаимной ненависти, в которой жил петербургский высший свет. О том, что ее ожидает лицезрение размалеванных декораций, а не долговременных построек, царице твердили еще в Петербурге (об этом есть много тревожных помет в «Записках» М. А. Гарновского [см. Гарновский], который управлял делами Потемкина в Петербурге). Еще оживленнее разговоры о непременной мистификации стали в Киеве, и Екатерина II вполне серьезно к ним прислушивалась.

Не случайно в дневнике А. В. Храповицкого находим такую запись от 4 апреля 1787 г.: императрица порывается как можно скорее отбыть в Новороссию, «не взирая на неготовность к<нязя> П<отемкина>, тот поход удерживающего»[1] [Храповицкий, *77*]. Постоянная перлюстрация депеш европейских дипломатов, сопровождавших Екатерину II в путешествии на русский Юг, часто укрепляла и усиливала ее сомнения. Английский посланник Фиц-Герберт, например, отправлял донесения о непомерном, превосходящем все мыслимые границы честолюбии Потемкина, скептически замечая, что Потемкин ищет первенства только ради первенства. Фиц-Герберт даже придумал новороссийскому генерал-губернатору подходящий латинский девиз: «Nec viget quiquam simile aut secundum», т. е.: «Да не пребудет на кого-либо похож или после кого-либо вторым» [Храповицкий, *16*]. Что же в действительности увидели в Новороссии императрица и ее великолепная свита? Что им показал Потемкин?

Для них было приготовлено и им было преподнесено великолепное по разнообразию и пышности зрелище. Само собою разумеется, что многие ее частности следует трактовать как проявление того прихотливого самодурства, которым славился Потемкин. Такова, бесспорно, история с пресловутой амазонской ротой [см. Дуси, *226–268*]. Согласно одному из тогдашних анекдотов (это слово я употребляю в

[1] О том же, там же и почти в тех же выражениях писал посланник Людовика XVI граф Сегюр — впрочем, без всякой задней мысли по отношению к Потемкину: «Князь Потемкин постоянно почти находился в отсутствии, занятый приготовлением великолепного зрелища, которое намеревался представить взорам своей государыни при вступлении ее в области, ему подчиненные» [Сегюр, *216*].

сго изначальном значении; анекдот — не вымысел, а рассказ о реальном и чем-либо замечательном происшествии), Потемкин незадолго до путешествия, еще в бытность в Петербурге, в разговоре с царицей «выхвалял храбрость греков и даже жен их». Екатерина выразила сомнение по этому поводу, и Потемкин обещался представить доказательства в Крыму. Тотчас (дело было в марте) в Балаклавский греческий полк поскакал курьер — с предписанием «непременно устроить амазонскую роту из вооруженных женщин». Ее командиром сделали Елену Сарданову, жену ротного капитана; «сто дам собрались под ее начальство».

Балаклавским амазонкам придумали маскарадный наряд: «юпки из малинового бархата, обшитые золотым галуном и золотою бахромою, курточки зеленого бархата, обшитые также золотым галуном; на головах тюрбаны из белой дымки, вышитые золотом и блестками, с белыми страусовыми перьями». Их даже вооружили — дали по ружью и по три холостых патрона. Недалеко от Балаклавы императрица в сопровождении Иосифа II делала смотр амазонкам. «Тут устроена была аллея из лавровых деревьев, усеянная лимонами и апельсинами» и т. д. Это штрих характерный, но мелкий и в нашей теме ничего не проясняющий.

Среди потемкинских зрелищ было много и таких, которые дают интересный материал для истории развлечений XVIII в., истории придворного быта и придворного поведения. Таковы, прежде всего, иллюминации и фейерверки. В Каневе вечером 7 мая, при отъезде польского короля Станислава-Августа «с императорской яхты ему салютовали пушками с флотилии, как утром. Иллюминация обелиска с вензелем императрицы была весьма удачна, так же милы были жирандоль с букетом, в четыре тысячи ракет, и огненная гора, которая казалась лавою» [Дневник, *30—31*][1]. Особенно большое впечатление произвел фейерверк в Севастополе. Принц Карл-Генрих Нассау-Зиген, состоявший в русской службе, так описывает восторженную реакцию «графа Фалькенштейна»: «Император говорит, что он ни-

[1] Здесь, между прочим, подчеркнута разница между скромными приемами П. А. Румянцева и блистательными — Потемкина [Дневник, *26*].

когда не видел ничего подобного. Сноп состоял из 20 тысяч больших ракет. Император призывал фейерверкера и расспрашивал его, сколько было ракет, „на случай, — говорил он, — чтобы знать, что именно заказать, ежели придется сжечь хороший фейерверк". Я видел повторение иллюминации, бывшей в день фейерверка; все горы были увенчаны вензелями императрицы, составленными из 55-ти тысяч плошек. Сады тоже были иллюминированы; я никогда не видел такого великолепия!» [В. В. Т., *298*]. Столь же роскошные и расточительные иллюминации были в Бахчисарае и других городах.

Конечно, многое, очень многое в задуманной Потемкиным феерии имело чисто развлекательные цели. Конечно, на это ушла уйма казенных денег, миллионы и миллионы, которым нужно и должно было найти лучшее, полезное стране применение. В этом отношении, пожалуй, прав был граф де Людольф, заметивший, что «для разорения России надобно не особенно много таких путешествий и таких расходов» [Людольф, *183*]. Но вот что важно: Потемкин действительно декорировал города и селения, но никогда не скрывал, что это декорации. Сохранились десятки описаний путешествия по Новороссии и Тавриде. Ни в одном из этих описаний, сделанных по горячим следам событий, нет ни намека на «потемкинские деревни», хотя о декорировании упоминается неоднократно. Вот характерный пример из записок графа Сегюра: «Города, деревни, усадьбы, а иногда простые хижины так были изукрашены цветами, расписанными декорациями и триумфальными воротами, что вид их обманывал взор, и они представлялись какими-то дивными городами, волшебно созданными замками, великолепными садами» [Сегюр, *233*].

Важно и другое: потемкинская феерия была так блестяща, так разнообразна и непрерывна, что не всякий наблюдатель был в состоянии отличить развлечения от идей — в высшей степени серьезных, поистине государственного масштаба. Если пользоваться принятой ныне терминологией, то можно сказать, что некоторые из потемкинских «чудес» обладали повышенной знаковостью. Обозревая путешествие Екатерины II внимательно и день за днем, мы в силах

отделить плевелы от зерен, выявить сквозные мотивы, на которых делался постоянный акцент.

Прежде всего, это флот. Тема флота — первая из звучащих в описаниях тем. Она начинается уже с Киева, когда Потемкин перенял от П. А. Румянцева попечение над державной гостьей. Екатерина со спутниками отплыла вниз по Днепру на галерах. Они были построены в римском стиле, отличались колоссальными размерами (на галере «Десна» была даже особая обеденная зала) и богатейшим декорумом. Окруженные малыми судами, шлюпками и лодками, галеры возглавляли целую флотилию, которая и правда представляла собою величественную картину.

Быть может, это просто-напросто «царский поезд», роскошное средство передвижения? Ничуть не бывало. Галеры были вооружены, производили маневры, салюты и т. д. Вот как готовилась встреча польского короля: «Ему будет оказана церемониальная встреча; все галеры выстроятся в боевом порядке и будут салютовать из орудий. Все катера поедут за ним, с высшими придворными чинами» [В. В. Т., *189*]. Покуда это выглядит как развлечение или нечто подобное, но тема флота продолжается и звучит все громче и громче — и в переносном смысле и в буквальном, поскольку становится все мощнее гром корабельных пушек.

Последние дни мая 1787 г., Херсон. Иосиф II, он же «граф Фалькенштейн», уже присоединился к русской царице. Предоставляем слово графу де Людольфу: «26-го я присутствовал при самом великолепном в мире зрелище, так как в этот день был назначен спуск военных кораблей. По моем приезде в Херсон (сколько можно судить, автор прибыл туда ровно за две недели до описываемого торжества, 12 мая. — *А. П.*) я не мог себе представить того, чтоб эти суда могли быть готовы к прибытию императрицы, но работали так усердно, что к назначенному сроку все было готово... Все сделано только на скорую руку. Тем не менее я был поражен прилагаемою ко всему деятельностью. Это страна вещей удивительных, и я их всегда сравниваю с тепличными произведениями, только уж не знаю, будут ли они долговечны» [Людольф, *180*].

Далее описывается спуск на воду трех кораблей, одному из которых из любезности по отношению к австрийскому

императору было дано название «Иосиф II». В только что приведенной цитате восхищение перемешано со скепсисом. Это вообще свойственно отзывам иностранцев[1], как видно хотя бы из такой сцены, зафиксированной де Людольфом: «Император Иосиф и весь двор поздравляли императрицу с таким успехом, государыня спросила у императора по-немецки о том, что он думает об ее хозяйстве. Но он ограничился тем, что ответил ей глубоким безмолвным поклоном, предоставив зрителям истолковывать по своему усмотрению это весьма двусмысленное выражение того, что он думает!» [Людольф, *181*]. Европейцы оставались неисправимо самодовольны: всякий русский успех казался им нонсенсом: «Строитель — русский, и никогда не выезжал из своего отечества, но, по-видимому, он хорошо знает свое дело, потому что знатоки говорят, что корабли эти очень хорошо сделаны» [Людольф, *181*]. Главный сюрприз, однако, был еще впереди.

Апофеоз флотской темы — посещение Севастополя. Нет нужды описывать знаменитый парадный обед в Инкерманском дворце, из окон которого открывался великолепный вид на севастопольский рейд. По знаку, данному Потемкиным, занавеси были отдернуты и стоявший на рейде черноморский флот салютовал Екатерине и ее гостям. Нет нужды описывать также объезд кораблей [Отрывки из записок..., *40—41*, ср.: *44*]. Впрочем, одну деталь стоит упомянуть, поскольку она «маркирована», поскольку ей придана «повышенная знаковость»: Екатерина объезжала суда на катере, который был точной копией султанского.

Чрезвычайно интересна реакция иностранцев, присутствовавших на обеде в Инкерманском дворце. «Император был поражен, увидев... прекрасные боевые суда, созданные как бы по волшебству... Это было великолепно... Первой нашей мыслию было аплодировать» [В. В. Т., *294—296*], на прогулке граф Сегюр говорил «графу Фалькенштейну»: «Мне... кажется... что это страница из „Тысячи и одной

[1] Иногда их наблюдения совершенно курьезны. Таково, например, изумление де Людольфа по поводу парных бань, заставляющее вспомнить известную легенду об апостоле Андрее в «Повести временных лет» [Людольф, *192*].

ночи", что меня зовут Джаффаром и что прогуливаюсь с калифом Гаруном-аль-Рашидом, по обыкновению его переодетым» [Сегюр, *249*]. Иначе говоря, Потемкин добился своего. Мысль о флоте, о черноморской эскадре, прочно укоренилась в умах путешественников.

Следующий из сквозных мотивов — мотив армии. «Переехав через Борисфен, мы увидели детей знатнейших татар, собравшихся тут, чтобы приветствовать императрицу. Поговорив с ними, мы двинулись к каменному мосту, до которого оставалось более 30 верст... Тут ожидало нас до трех тысяч донских казаков со своим атаманом. Мы проехали вдоль их фронта, весьма растянутого, так как они строятся в одну линию. Когда мы их миновали, вся эта трехтысячная ватага пустилась вскачь, мимо нашей кареты, со своим обычным гиканьем. Равнина мгновенно покрылась солдатами и представляла воинственную картину, способную всякого воодушевить» [В. В. Т., *291*].

«Воодушевление» охватывало участников путешествия и в других местах. В Кременчуге состоялись большие маневры («блистательный смотр войск» [Сегюр, *240*]); татарская конница сопровождала Екатерину (в качестве почетной охраны) от Перекопа; демонстрировалось как регулярное, так и иррегулярное войско, в частности калмыцкие полки и т. д.

Третий мотив, который, подобно флоту и армии, воплощался зримо и наглядно, — это мотив цивилизации. Все знали, что Новороссия совсем недавно была присоединена к империи Екатерины II; что это пустынная степь, без городов, дорог, почти без оседлого населения. Целью Потемкина было продемонстрировать, что этот обширный край уже практически цивилизован или, по крайней мере, энергично цивилизуется.

«Признаюсь, что я был поражен всем, что видел, — писал граф де Людольф, — мне казалось, что я вижу волшебную палочку феи, которая всюду создает дворцы и города. Палочка князя Потемкина могущественна, но она ложится тяжелым гнетом на Россию... Вы без сомнения думаете, друг мой, что Херсон пустыня, что мы живем под землей; разуверьтесь. Я составил себе об этом городе такое плохое понятие, особенно при мысли, что еще восемь

лет тому назад здесь не было никакого жилья, что я был крайне поражен всем, что видел... Князь Потемкин... бросил на учреждение здесь города семь миллионов рублей». И далее следуют похвалы «кремлю», домам, планировке улиц, «саду императрицы» («в нем 80 тысяч всевозможных плодовых деревьев, которые процветают» [Людольф, *170, 172, 175*], построенному для императрицы дворцу, верфи и т. д.

Даже упомянутый выше Иоанн-Альберт Эренстрем, апологет мифа о «потемкинских деревнях», вынужден был сделать оговорку, которая свела на нет все его инвективы по адресу новороссийского наместника. От инвектив автор переходит к похвалам «более существенных предметов для глаз» [Эренстрем, *12*] — триумфальных ворот города, арсеналов, красивых каменных и деревянных домов и дворцов, крепостей и т. п.

Символом цивилизаторских усилий стала закладка Екатеринослава; это произошло тотчас же по приезде императора Иосифа II, на другой день. Не все в этой церемонии удалось Потемкину так, как он задумал. В частности, не успела прибыть из Берлина гигантская статуя Екатерины. Но грандиозность планов Потемкина и без того поражала воображение. После того как в походной церкви (т. е. шатре, раскинутом на берегу Днепра) отслужили молебен, два монарха заложили первый камень в основу екатеринославского собора.

Согласно проекту, он должен был походить на собор Св. Петра в Риме. Существуют достоверные рассказы, что Потемкин приказал архитектору превзойти эту главную святыню католического мира, «пустить на аршинчик длиннее, чем собор в Риме»[1]. Пусть «граф Фалькенштейн» в разговорах с Сегюром и де Линем смеялся над Потемкиным; пусть грандиозная постройка так и не осуществилась (возвели только фундамент, обошедшийся в семьдесят тысяч рублей; впоследствии, когда Екатеринослав из проекта превратился в реальный город, церковь все же была выстроена — но такая обыкновенная и скромная, что фундамент стал ее оградой). Но нас занимает не только реаль-

[1] Русский архив. 1865. С. 870.

ность, но также идея, также планы Потемкина. Они были грандиозны до фантастичности.

Екатеринослав предполагали сделать столицей Новороссии. Все было предусмотрено — не забыта даже музыкальная академия, которой предназначалось заведовать знаменитому Сарти. Если и позволительно говорить о «потемкинских деревнях», то к ним относился один Екатеринослав — город-мираж на днепровском берегу. Парадоксальность ситуации состоит в том, что Потемкин более всего потряс путешественников не тем, что он им показал, а тем, что они могли увидеть только на планах. Здесь мы вступаем в мир идей — и это, вне всякого сомнения, самое интересное в новороссийском путешествии.

Над ним как бы витал дух истории. И русские, и иностранцы, сколько можно судить по запискам, корреспонденциям и мемуарам, все время о ней думали и разговаривали. Когда после встречи со Станиславом-Августом царица послала ему знаки и ленту ордена Андрея Первозванного, она сопроводила этот жест грамотой, в которой упоминалось легендарное путешествие апостола Андрея по Днепру, «из Грек в Варяги» (ведь встреча с польским королем произошла на Днепре). Граф де Людольф — на археологические темы: «При раскопках в развалинах Херсонеса найдено множество монет Александра Великого, некоторых римских императоров и Владимира Первого, явившегося сюда в 988 году, чтобы креститься. Он женился на дочери константинопольского императора Аше» [Людольф, *157*].

Не будем уличать автора в недостаточном знании истории (это проявилось бы, если бы цитата была продолжена). Важнее то, что он очертил некоторые исторические вехи, которые присутствовали в сознании путешественников, идею преемства от Греции прежде всего. Эту идею подтверждает такой красноречивый и беспристрастный источник, как топонимика: отнюдь не случайно возникавшие в Новороссии и Тавриде города получали греческие названия. Не случайно столицей Крыма не был оставлен Бахчисарай. Его должен был заменить Симферополь, ибо в глазах Потемкина и Екатерины это был уже не татарский Крым, а именно Таврида.

Вторая веха обозначена именем Владимира I Святославича. Каждому было ясно, что речь идет о законных и стародавних правах России на новые земли. И наконец, третья — и главнейшая веха. Она связана с именем и делом Петра I.

Приведем в высшей степени характерный разговор графа Сегюра с Екатериной II: «Ваше величество загладили тяжкое воспоминание о Прутском мире... Основанием Севастополя вы довершили на Юге то, что Петр начал на Севере» [Сегюр, *580*]. Тема Петра отмечена и А. В. Храповицким, передавшим слова, сказанные императрицей в Кременчуге: «Жаль, что не тут построен Петербург; ибо, проезжая сии места, воображаются времена Владимира I, в кои много было обитателей в здешних странах». Другая запись — спустя две недели: «Говорено с жаром о Тавриде. Приобретение сие важно; предки дорого заплатили бы за то; но есть люди мнения противного, которые жалеют еще о бородах, Петром I выбритых» [Храповицкий, *20* (4 мая), *21* (21 мая)]. Даже в побочных, факультативных аналогиях явственно звучит петровская тема: так, Херсон однажды был сопоставлен с Воронежем (там Петр, как известно, выстроил корабли для Азовского похода; это был первый русский флот). В другой раз Херсон сопоставлен с Амстердамом: там Петр учился корабельному делу.

На этом фоне особое значение приобретает закладка Екатеринослава, становится понятной потемкинская мегаломания. Екатеринослав призван был стать соперником Петербурга. Это вполне русская традиция; чтобы ее понять, приведем несколько исторических справок.

Еще со времен Московской Руси идея преемства и государственного развития символизировалась «обновлением» столиц и патрональных храмов. Иван Грозный противопоставляет Москве Александровскую слободу и Вологду. Первая — это личная резиденция царя (иностранцам твердят, что царь уехал туда для «прохладу», т. е. для отдыха, развлечений), зато вторая призвана быть столицей новой России. В Вологде Иван Грозный строит Успенский собор (называемый также Софийским) по образцу московского, который в свою очередь через владимирский Успенский собор преемственно связан с киевской Софией.

При Петре I роль Александровской слободы играет Преображенское, роль Вологды — Петербург. Он, по словам Феофана Прокоповича, олицетворяет новую, «златую» Россию, которая рассматривается как противовес и противоположность Московской Руси, России «древяной» [Феофан Прокопович, *113*].

Та же линия очевидна в деятельности Екатерины II и Потемкина. Присоединенные к империи земли прямо именуются «Новороссией». Екатеринослав по названию своему прямо ассоциируется с Петербургом, «городом Петра». Что касается задуманного екатеринославского собора, то мысль сделать его «на аршинчик длиннее» собора Св. Петра в Риме — это мысль конкурентная. Как некогда соперничали Константинополь и Рим, так ныне Екатеринослав, столица наместничества, включающего Тавриду (т. е. перенимающего ответственность за греческое и византийское наследство), бросает вызов Европе. Если Петр «прорубил окно в Европу» на Балтике, если он там создал флот, то Екатерина добилась выхода к другому морю, Черному (что в свое время не удалось Петру). Гром пушек севастопольской эскадры, который так потряс присутствовавших на парадном обеде в Инкерманском дворце, призван был еще раз напомнить о том, что Екатерина — счастливая продолжательница дела Петра. Петр — первый, до него никто из русских монархов не «нумеровал» себя, непременно именуясь «по отчеству». Такое наименование подчеркивало эволюционность престолонаследия, мысль о традиции, о верности заветам старины. Назвав себя Первым, чему в русской истории не было прецедента и что вызвало прямо-таки апокалипсический ужас старомосковской партии, Петр тем самым подчеркнул, что Россия при нем решительно и бесповоротно преобразуется.

Екатерина именовалась Второй; с чисто легитимной точки зрения она соотносилась с Екатериной I. Но с точки зрения культурологической, Второй она была по отношению к Петру Первому; именно таков смысл надписи на Медном всаднике.

Понимали эти «прожекты» иностранцы или не понимали? Если и нет, им, по всей видимости, постарались это разъяснить. Впрочем, в записках путешественников то и

дело встречаются темы проектов и планов. Об этом все время рассуждал граф Сегюр: он думает, что цель Екатерины II — «не покорение Константинополя, но создание Греческой державы из покоренных областей, с присоединением Молдавии и Валахии для того, чтобы возвести на новый престол великого князя Константина». Если отвлечься от частностей, надо признать, что граф Сегюр обладал глубоким и метким умом. Он высмеял европейские слухи о том, что про путешествие «везде будут думать, будто они (Екатерина II. — *А. П.*) с императором хотят завоевать Турцию, Персию, может быть, даже Индию и Японию».

Среди иностранных гостей ходило много толков о русских прожектах: «В этой стране ежедневно появляются новые планы; они могут быть лишь вредными, если они не выполняются с мудростью и если они не представляют собой никакой действительной пользы; но я замечаю, что в данную минуту это есть наиболее обильная проектами в мире страна» (граф де Людольф).

Следовательно, Иосиф II и посланники европейских держав превосходно поняли, с какой целью взяла их в путешествие Екатерина. Их скепсис был скорее маской. За нею скрывался страх, что Россия сумеет осуществить свои грандиозные планы. В этой среде и появился миф о «потемкинских деревнях» (конечно, нельзя забывать и о русских подголосках — о них речь шла выше; их позиция — это позиция конкурентов Потемкина, их поползновения были прежде всего карьеристскими).

Заметим, что уже во время путешествия и особенно сразу после него буквально все иностранные наблюдатели пишут о неизбежной и близкой войне России с Турцией. Известно, что не только Франция и Англия, не только Пруссия, но даже союзная внешне Австрия буквально толкали Турцию на открытый конфликт. Коль скоро в Новороссии и Тавриде нет «существенного», нет хорошего войска, нет хорошего флота, коль скоро там есть только «потемкинские деревни» — значит, победа Турции возможна, значит, Крым снова будет ей принадлежать.

Турции пришлось убедиться, что миф о «потемкинских деревнях» — это действительно миф.

ЛИТЕРАТУРА

Брикнер. *Брикнер А. Г.* Потемкин. СПб., 1891.

В. В. Т. *В. В. Т.* Императрица Екатерина II в Крыму. 1787 г. // Русская старина. 1893. Ноябрь.

Гарновский. *Гарновский М. А.* Записки Михаила Гарновского: Двор императрицы Екатерины II // Русская старина. 1876. Т. 15. № 1; Т. 16. № 2.

Дневник. Дневник, веденный во время пребывания императрицы Екатерины II в Киеве и Каневе одною из придворных дам короля Станислава-Августа // Сын отечества. 1843. Кн. 3.

Дуси. *Дуси Г.* Записка об амазонской роте // Москвитянин. 1844. Ч 1. № 1.

Людольф. *Людольф де.* Письма о Крыме // Русское обозрение. 1892. Март.

Отрывки из записок... Отрывки из записок севастопольского старожила // Морской сборник. 1852.

Сегюр. *Сегюр Л. Ф.* Пять лет в России при Екатерине Великой. Записки графа Л. Ф. Сегюра (1785—1789) // Русский архив. 1907. № 10.

Словарь. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1960. Т. 10.

Феофан Прокопович. *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. СПб., 1760. Ч. 1.

Храповицкий. *Храповицкий А. В.* Дневник. 1782—1793. М., 1902.

ЧОИДР. ЧОИДР. 1860. Т. 1.

Эренстрем. *Эренстрем И.-А.* Из исторических записок Иоанна-Альберта Эренстрема / Сообщил Г. Ф. Сюннерберг // Русская старина. 1893. Июль.

ОСЬМОЕ ЧУДО СВЕТА[1]

Среди чтимых в античном мире семи чудес света была и галикарнасская мраморная гробница Мавзола, царя Карии в Малой Азии. Гранитный Мавзолей Ленина, намеренно или случайно примыкающий к этой традиции, отличается от нее тем, что тело покойника не было предано земле и тем самым укрыто от глаз живых. Этот странный способ обращения с усопшим, вызвавший протесты его вдовы и родственников, неслыханный в русской и европейской обрядовой практике (если не считать подражательного мавзолея Георгия Димитрова в Софии), нуждается в объяснении. Начнем с фактов.

Меньшевик-эмигрант Н. Валентинов (Н. Вольский) в своей мемуарной книге пишет о заседании шести членов Политбюро, состоявшемся за несколько месяцев до смерти вождя: «„Предысторию" Мавзолея Бухарин поведал Рязанову, а я узнал ее не прямо от него, а в передаче некоторых посредников. Нюансы, оттенки мысли, выражения людей, создавших эту „предысторию", крайне интересны. Вряд ли мне удастся их передать во всей их „выпуклости", тем не менее я постараюсь, чтобы, хотя бы грубо и кратко, была охарактеризована позиция в этом вопросе Калинина, Сталина, Рыкова» [Валентинов, *146*].

Итак, осень 1923 г., по-видимому, конец октября. Ленин обречен. Троцкий, Бухарин (тогда первый кандидат в

[1] В соавторстве с А. А. Панченко.

члены Политбюро), Каменев, Калинин, Сталин и Рыков загодя вели беседу (полуофициальную и без протокола) о его похоронах. Первым выступил председатель ЦИК Калинин: «Это страшное событие не должно застигнуть нас врасплох. Если будем хоронить Владимира Ильича, похороны должны быть такими величественными, каких мир еще никогда не видывал». Речь второго оратора, Сталина, содержала не только эмоции, но и рассуждения: «Этот вопрос, как мне стало известно, очень волнует и некоторых наших товарищей в провинции. Они говорят, что Ленин *русский человек* и соответственно тому и *должен быть похоронен.* Они, например, категорически против кремации, сжигания тела Ленина. По их мнению, сожжение тела совершенно не согласуется с русским пониманием любви и преклонения перед усопшим. Оно может даже показаться оскорбительным для памяти его. В сожжении, уничтожении, рассеянии праха русская мысль всегда видела как бы последний, высший суд над теми, кто подлежал казни. Некоторые товарищи полагают, что современная наука имеет возможность с помощью бальзамирования надолго сохранить тело усопшего, во всяком случае достаточно долгое время, чтобы позволить нашему сознанию привыкнуть к мысли, что Ленина среди нас все-таки нет» [Валентинов, *147*].

Бывший семинарист Сталин знал, о чем говорит: сожжение неизбежно подразумевает, что покойник не будет по-православному отпет и тем самым лишится надежды на вечное блаженство. Напомним хотя бы о казни подпоручика Василия Мировича, который вскоре после захвата власти Екатериной II пытался совершить новый переворот и возвести на престол царственного узника Шлиссельбурга несчастного Иоанна Антоновича. Мирович был казнен 15 сентября 1764 г. на Петербургской стороне, на Обжорном рынке. Сначала палач отрубил ему голову, а потом голова и тело были сожжены «купно с эшафотом». По свидетельству Г. Р. Державина, «народ, стоявший на высотах домов и на мосту, не обыкший видеть смертной казни (отмененной императрицей Елизаветой. — *Авторы.*) и ждавший почему-то милосердия государыни... единогласно ахнул и так содрогся, что от сильного

движения мост поколебался и перила обвалились» [Державин, *446*].

Но вернемся в 1923 г. Сталину резко возразил Троцкий, чья речь — тоже рассуждение, отчего и заслуживает подробной передачи. «Когда тов. Сталин договорил до конца свою речь, тогда только мне стало понятным, куда клонят эти сначала непонятные рассуждения и указания, что Ленин — русский человек и его нужно хоронить по-русски. По-русски, по канонам русской Православной Церкви, угодники делались мощами. По-видимому, нам, партии революционного марксизма, советуют идти в ту же сторону — сохранить тело Ленина. Прежде были мощи Сергия Радонежского и Серафима Саровского, теперь хотят их заменить мощами Владимира Ильича. Я очень хотел бы знать, кто эти товарищи в провинции, которые, по словам Сталина, предлагают с помощью современной науки бальзамировать останки Ленина, создать из них мощи. Я бы им сказал, что с наукой марксизма они не имеют абсолютно ничего общего».

Троцкий тоже знал, о чем говорит: действительно, почивающий *за* Кремлевской стеной (т. е. *вне* освященной земли) покойник в простонародном сознании стал восприниматься как мощи, способные даже к воскресению. Вот эпизод, относящийся к концу брежневского правления, разговор в очереди к Мавзолею (переводим с английского):

«— А когда Ленин оживет? — послышался детский голос позади меня.

Я обернулась и увидела элегантную женщину в кожаной куртке, сжимающую ладошку мальчика лет восьми. Я с недоумением поглядела на нее.

— Он здесь первый раз, и я сказала мальчику, что иногда, когда хорошие дети приходят посмотреть на Него, Он встает» [Tumarkin, *XI*].

Марксизм, по крайней мере в русском изводе, — это не наука, но лжерелигия. Достаточно сказать, что метод ее адептов — катехизический: на вопрос (поставленный либо непоставленный) дается ответ, не подлежащий ни доказательству, ни обсуждению. «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно»; «Материя первична, сознание вто-

рично»... Партия очень скоро приобрела облик лжецеркви. Обязательные регулярные собрания (это предписано Уставом), даже если не о чем говорить, сродни посещениям храма по воскресеньям и двунадесятым праздникам. Уличные демонстрации со знаменами, серпами и молотами, портретами вождей аналогичны крестным ходам с хоругвями, крестами и образами. Начав с проповеди «свободной любви», партия со временем взяла на себя роль консистории, практически запретив или чрезвычайно затруднив супружеские разводы.

На том же осеннем совещании Бухарин, поддержавший Троцкого, выступил как раз на партийно-церковную тему: «Я замечаю, что где-то в партии, из каких-то щелей несет странным духом. Хотят возвеличить физический прах в ущерб идейному возвышению. Говорят, например, о переносе из Англии к нам в Москву праха Маркса. Приходилось даже слышать, что сей прах, похороненный около Кремлевской стены, как бы прибавит „святости", значения всему этому месту, всем погребенным в братском кладбище. Это черт знает что!» [Валентинов, *148*][1]. (К месту он черта помянул.) Ни дать ни взять какая-то пародия на поиски Гроба Господня...

Впрочем, ни Сталин, ни Троцкий толком не знали своего предмета, не разбирались в православной доктрине канонизации святых. Оно и неудивительно: Сталин был семинарист-недоучка, а Троцкий, наверное, и вообще в Новый Завет не заглядывал. Рассказывают, что этот председатель Реввоенсовета в разгар гражданской войны сочинил и опубликовал в газетах воззвание к бойцам Красной Армии, озаглавив его так: «Что делаешь, делай скорее». Пришлось в следующих номерах печатать редакционное объяснение, что заглавие, дескать, не имеет никакого отношения к евангельскому тексту — словам, сказанным Христом на Тайной Вечере Иуде Искариоту (Ин. 13: 27). Какова же эта доктрина и как она исполнялась в русской практике?

---

[1] Ср. обмолвку Маяковского в «Разговоре с товарищем Лениным»: «Товарищ Ленин, я вам докладываю / не по службе, а по душе. / Товарищ Ленин, *работа адовая* / будет сделана и делается уже» (курсив наш. — *Авторы.*).

В православной традиции нет противопоставления нагих костей и нетленных тел. Более того, мы почитаем как святых угодников и мучеников, растерзанных в римских цирках, и тех, кто утонул, кто сожжен, т. е. тех, от которых не осталось ни тела, ни даже праха. Таковы, например, мученики Василий Анкирский (память 1 (14) января), Елладий, Макарий и Евагрий (5 (18) февраля), мученица Антонина (1 (14) марта). Таковы, в частности, канонизированные старообрядцами протопоп Аввакум, трое его соузников и те, кто «без числа» пострадал за древлее благочестие.

Впрочем, русская простонародная религиозность настаивает на другом. Это очевидно хотя бы из сочинений Г. П. Федотова, которому выпала судьба быть свидетелем официального перехода России от богопочитания к марксистско-ленинскому «атеизму». Предоставим ему слово.

«Что касается нетления мощей, то по этому вопросу у нас в последнее время господствовали совершенно неправильные представления. Церковь чтит как кости, так и нетленные (мумифицированные) тела святых, ныне одинаково именуемые мощами. На основании большого материала летописей, актов обследования святых мощей в старое и новое время Голубинский мог привести примеры нетленных (кн. Ольга, кн. Андрей Боголюбский и сын его Глеб, киевские печерские святые), тленных (свв. Феодосий Черниговский, Серафим Саровский и др.) и частично нетленных (свв. Димитрий Ростовский, Феодосий Тотемский) мощей... Хотя Церковь всегда видела в нетлении святых особый дар Божий и видимое свидетельство их славы, в Древней Руси не требовали этого дара от всякого святого. „Кости наги — источают исцеление", — пишет ученый митрополит Даниил (XVI в.). Только в синодальную эпоху укоренилось неправильное представление о том, что все почивающие мощи угодников являются нетленными телами. Это заблуждение — отчасти злоупотребление — было впервые громко опровергнуто санктпетербургским митрополитом Антонием и Святейшим Синодом при канонизации св. Серафима Саровского. Несмотря на разъяснение Синода и на исследование Голубинского, в народе продолжали держаться прежние взгляды, и потому результаты кощунственного вскрытия мощей

большевиками 1919—1920 годов были для многих тяжелым потрясением» [Федотов, *37—38*].

Г. П. Федотов в данном случае выступает как обскурант. Действительно, какое дело русскому народу до мнений митрополита Даниила, ученого и очень почтенного историка Церкви Е. Е. Голубинского и тем более Синода, петровской «Духовной коллегии», которую как-никак есть в чем упрекнуть? Русское Православие — это не только догматы, не только обряд, не только вера вообще, это культура, т. е. житейский обиход. «Осьмое чудо света» воздвиглось не на пустом месте.

Вполне возможно, как это ни странно, что идея постоянной (а не временной) мумификации тела Ленина была подсказана именно Троцким, разглагольствовавшим о мощах. Дело в том, что практика государственного церемониала в России XIX в. подразумевала временное бальзамирование тела усопшего императора. Останки Александра I, скончавшегося в Таганроге, были перевезены в Москву, потом в Царское Село и, наконец, выставлены в Казанском соборе Санкт-Петербурга «на поклонение народу в продолжение семи дней» (правда, гроб был закрытым) — с 6 по 13 марта 1826 г. [Шильдер, *381—382*]. 27 февраля 1855 г. тело Николая I было перевезено из Зимнего дворца в Петропавловскую крепость. Открытый гроб поставили в соборе, и народ «был допущен... в последний раз поклониться своему Императору, облобызать его обледенелую руку и помолиться над его гробом» [Духовное завещание... Николая Первого, *29—54*]. Так же обстояло дело и с останками Александра III.

Можно предположить, что вначале Сталин ориентировался именно на эту традицию и предполагал выставить останки первого «советского царя» лишь на некоторый срок — для «прощания» и «поклонения». Вопрос о сохранении тела Ленина не был окончательно решен и в первые дни после его смерти; Политбюро пыталось обсуждать его с Крупской и родными вождя еще 24—25 января [Волкогонов, *365*]. Однако в дальнейшем события приняли другой оборот.

В ночь на 22 января 1924 г. Ленин умер. Профессор В. Розанов, который его лечил, писал (в 1925 г.) о его

болезни примерно следующее. Она началась с головных болей и какого-то неудобства в пальцах руки. Диагноз был поставлен сразу и точно — прогрессивный паралич, который был не обязательно третичной стадией сифилиса, благоприобретенного либо наследственного. Один заезжий медик-иностранец вообразил, что недомогание — следствие свинцового отравления от одной из пуль Фанни Каплан, оставшейся в мягких тканях шеи. Розанов и другие русские врачи сочли это вздором — видимо, справедливо; но, чтобы не конфузить коллегу, они предложили Ленину амбулаторную операцию, которая и была сделана. Однако болезнь продолжалась, была скоротечной и привела к кончине.

Тот же Розанов пишет о прощании с усопшим. Вожди разделились на две группы (по ранжиру). Те, кто важнее, приехали из Москвы в Горки на аэросанях, те, кто помельче, — на поезде. Из-за снежных заносов аэросани, где сидел и Сталин, запоздали, так что к смертному одру он подошел не первым. Впрочем, его прощание с вождем Розанову запомнилось: он как бы раздвигал всех плечами, поднял и поцеловал голову покойника. Это, конечно, не православное прощание.

«В 3 ч. 30 м. 22 января Президиум ЦИК Союза ССР избрал Комиссию по организации похорон Председателя Совета Народных Комиссаров Союза ССР и РСФСР Владимира Ильича Ленина в составе Председателя Комиссии Ф. Э. Дзержинского, членов: тт. Ворошилова, Енукидзе, Зеленского, Молотова, Муралова, Лашевича и Бонч-Бруевича. На первом же заседании, в 4 ч. утра 22-го января, Комиссия пополнила свой состав тт. Сапроновым и Аванесовым; 29 января постановлением Президиума ЦИК Союза ССР в Комиссию был введен тов. Красин» [Отчет комиссии ЦИК, 9].

По-видимому, решающими голосами в комиссии обладали Бонч-Бруевич, Енукидзе (в ту пору ближайший друг Сталина) и Красин. Последнего, наверное, не случайно ввели в комиссию на третий день после похорон Ленина (они состоялись 27 января). Он и объявил публичную дискуссию и конкурс проектов, касающихся постройки второго, тоже деревянного Мавзолея (первый был воздвиг-

нут перед похоронами и назывался «склепом»). О нем с «многоступенчатыми» ссылками пишет уже цитировавшаяся нами американская исследовательница: «Константин Мельников, архитектор, который проектировал саркофаг Ленина, однажды сказал, что „генеральная идея" постоянного сохранения и демонстрации тела Ленина исходила от Леонида Красина» [Tumarkin, *180—181*][1]. Это авантюрист, в начале века увлекавшийся «богостроительством» — вместе с Горьким, Богдановым, Луначарским (последний был непосредственно причастен к конкурсу проектов гранитного Мавзолея), видимо, разделял и идеи Н. Ф. Федорова.

«В 1921 г. в Москве на большом торжественном собрании» Красин «проповедовал своеобразную веру в воскресение мертвых» [Ольминский, *149—150*]. Речь идет о гражданской панихиде по Л. Я. Карпову, тогдашнему руководителю советской химической промышленности и члену президиума ВСНХ. В слове, посвященном памяти скончавшегося товарища, Красин, в частности, сказал: «Наука, не останавливаясь на том, чтобы только лечить, восстанавливать здоровье заболевшего организма, уже ставит вопрос о произвольном создании пола, об обмоложении и т. д. Я уверен, что наступит момент, когда наука станет так могущественна, что в состоянии будет воссоздать погибший организм. Я уверен, что настанет момент, когда по элементам жизни человека можно будет восстановить физически человека. И я уверен, что, когда наступит этот момент, когда освобожденное человечество, пользуясь всем могуществом науки и техники, силу и величие которых нельзя сейчас себе представить, сможет воскрешать великих деятелей, борцов за освобождение человечества, — я уверен, что в этот момент среди великих деятелей будет и наш товарищ Лев Яковлевич» [Красин, 1928].

Если Лев Яковлевич, то тем более Владимир Ильич... Не только Православие («Чаю воскресения мертвых»), но и большевистская религия уповала на плотское бессмертие. Луначарский, человек более или менее начитанный,

[1] Со ссылкой на Starr, *249*. Последний пользовался архивом К. Мельникова.

возводил идею «светлого царства коммунизма» к Апокалипсису: «Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Ап. 20:4). Рассуждая о «новом человеке», Луначарский и люди его типа могли вспомнить и новозаветное упование на то, что отряхнувший прах суеты пребывает «в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8: 20–21).

Эти милленаристские настроения вообще были распространены в то время, особенно в нарождавшейся научной фантастике. Достаточно припомнить сочинение Александра Беляева «Голова профессора Доуэля». Конечно, мы не рискнем сравнивать Сталина с нерадивым и вероломным учеником этого мудреца, вопрошавшим отрезанную голову своего наставника, хотя такое сравнение естественно, если учесть версию Троцкого, согласно которой Сталин убил Ленина. Впрочем, «Сталин — это Ленин сегодня», и в Мавзолей на несколько лет он попал вовсе не случайно. (Убрали его оттуда после того, как старой партийке и лагерной страдалице Д. А. Лазуркиной было видение, о котором она поведала с трибуны XXII съезда КПСС. Явившийся ей Ленин сказал, что он не хочет лежать рядом со Сталиным [XXII съезд КПСС, *121*].)

Пусть фантаста-прозаика Беляева прокомментирует фантаст-стихотворец Маяковский («Про это»)[1]: «Вот он, большелобый тихий химик, / перед опытом наморщил лоб. / Книга — „Вся земля", — выискивает имя. /Век XX-й. Воскресить кого б? / — Маяковский вот... Поищем ярче лица — / недостаточно поэт красив. — / Крикну я вот с этой, с нынешней страницы: / — Не листай страницы! Воскреси!» Поэт мечтает и о воскрешении возлюбленной, предполагая, что некогда и земные чувства преобразятся: «Ваш тридцатый век обгонит стаи / сердце раздиравших мелочей. / Нынче недолюбленное наверстаем / звездностью бесчисленных ночей. / Воскреси хотя б за то, что я поэтом / ждал тебя, откинул будничную чушь! / Воскреси меня хотя б за это! / Воскреси — свое дожить хочу!»

[1] Здесь и далее мы цитируем поэта по изданию: *Маяковский В. В.* Сочинения в одном томе. М., 1941.

Эти страстные стихи, конечно, тоже вдохновлены буквальным толкованием Писания и Предания (опять тысячелетие: XX век — XXX век; оно подкреплено «общим местом» высоких религий «мир есть книга», когда Господь, словом создавший Вселенную, воспринимается как первый писатель и покровитель всех поэтов). Цитаты, которые мы привели, выбраны из разделов поэмы, озаглавленных в согласии с христианской традицией: Вера, Надежда, Любовь. Жаль только, что Маяковский ограничился триадой и позабыл о тетраде, венчаемой четвертым членом, Софией Премудростью Божией.

Все эти чаяния имели не только литературное, но и прагматическое воплощение, пародийно отображенное в «Собачьем сердце» Булгакова. «Омоложение» было не одной теорией, но и практикой советского обихода. В пореволюционной столице Москве активно практиковал некий медицинский институт, который этим именно и занимался. Естественно, толку из его деятельности не вышло, и верхушка института была расстреляна.

Что предшествовало постановлению президиума ЦИК о сохранении тела Ленина, опубликованному в газетах 26 января (заметим, кстати, что оно датировано 11 часами дня 24 числа [Отчет комиссии ЦИК, *25*])? Предшествовали письма граждан (не важно, подлинные или нет), обнародованные только в одном издании, в «Рабочей Москве», органе столичных коммунистов. Приводим выдержки (25 января): «Тело Ленина надо сохранить! Рабочие этого хотят. Как это сделать? — Предавать земле столь великого и горячо любимого вождя, каким являлся для нас Ильич, ни в коем случае нельзя. Мы предлагаем набальзамированный прах поместить в стеклянный, герметически запаянный ящик, в котором прах вождя можно будет сохранять в течение сотен лет. Мы глубоко уверены, что все рабочие поддержат эту мысль. Мы хотим иметь Ильича с собой, не скрывать его от своих глаз. Пусть он всегда будет с нами» (16 подписей «рабочих Рогожско-Симоновского района»).

«Мысль о том, что Ильич физически остался бы с нами и его можно было бы видеть необъятным массам трудящихся утешило бы <sic!> горе утраты и подняло бы упав-

ший дух малодушных товарищей, вдохновляя их на дальнейшие бои и победы. Мы требуем сохранения на долгое время останков дорогого учителя путем бальзамирования его тела и помещения в прозрачное помещение <sic!>, где рабочие могли бы всегда видеть своего вождя» (подпись: «Рабочие и служащие строительной конторы постоянной промышленной выставки ВСНХ»).

«Обращаемся к Центральному и Московскому Комитету РКП с глубокой просьбой: не зарывайте прах Ильича под землей от миллионов трудящихся. Мы глубоко уверены, что это было бы желанием сотен миллионов. Надо сделать так, чтобы потомство наше имело бы возможность видеть тело человека, воплотившего в жизнь мировую революцию. Оставьте его на поверхности земли на Красной площади. Пусть он останется для нас неиссякаемым источником идеи ленинизма на благо трудящихся всего мира. Этим мы дадим возможность увидеть его всем, всем трудящимся. Ленин должен быть среди нас. Как это осуществить, подумайте сами (члены РКП: Гятков и Георгиевич)».

Но для какой же такой надобности, с точки зрения авторов либо инспираторов этих писем, необходимо было оставить тело Ленина «на поверхности земли»? Ответ дан на предыдущей, 7-й, странице «Рабочей Москвы» (мы воспроизводили 8-ю). Под заголовком «Что говорят рабочие? (Из разговоров в Доме Союзов)» читаем: «Надо сохранить тело Ильича. Ударишься в оппозицию, пойдешь к телу Ильича и станешь опять на правильный путь». Не М. М. Зощенко же это писал, хотя очень похоже на его манеру, вполне «отражающую действительность». Но главное, что мы опять сталкиваемся с религиозным, точнее, дурацко-религиозным мироощущением. Оппозиция — это ересь, и, чтобы очиститься от скверны, надлежит если не приложиться, то приобщиться к чудотворным мощам. Они исцелят согрешившего.

Сказано — сделано. 27 января покойник, скоротечно набальзамированный обыкновенным способом, был помещен в первый Мавзолей, построенный по скоропостижному же проекту А. В. Щусева (между прочим, автора храма-памятника на Куликовом поле и церкви Марфо-Мариинской об-

щины в Москве). Мавзолей из-за спешки закончен не был: верхнюю часть так и не поставили, тем более что зима была очень морозная [Хан-Магомедов, *46—47*]. Впрочем, и относились к этой деревянной храмине как сугубо временной.

В феврале по этому поводу началась дискуссия, открытая тем же Красиным. «Первой задачей является сооружение постоянной гробницы на том месте, где сейчас покоится тело Владимира Ильича. Трудность задачи поистине необыкновенна. Ведь это будет место, которое по своему значению для человечества превзойдет Мекку и Иерусалим. Сооружение должно быть задумано и выполнено в расчете на столетия, на целую вечность» [Красин, 1924б, *24*].

Народонаселение принялось размышлять. Сотрудник Народного комиссариата иностранных дел Б. Орлов: «Памятник Вл. Ильичу должен олицетворять не человека, а идею, которую он проводил. Для этого я предложил бы на месте могилы тов. Ленина устроить громадную башню, наподобие Эйфелевой, и даже выше ее. Наверху должен вращаться земной шар, а внизу — огромные маховые колеса, воспроизводящие шум и стук фабрик и заводов. На верху этой башни установить радиотелеграф, способный держать связь со всем миром. В башне можно отобразить постепенный ход революции, или даже исторический путь человечества, от первобытного коммунизма к марксизму...» ([Котырев], отсюда же взяты и следующие цитаты).

Рабочий Пестрецов: «Построить на Красной площади трибуну, на которой поставить радиотелефон. В дни парадов и демонстраций заводить перед радиотелефоном пластинку Ильича, соответствующую данному празднику». Некий П. Сметанников: «Высоко над Кремлем должна стоять фигура Ленина (на земном шаре), указывающая на запад (скорее всего, он заботился о мировой революции. — *Авторы.*). Ночью освещать ее красным светом». Было также предложение построить новый город имени Ленина с небоскребом в 80—100 этажей, окруженный парками и соединенный с Москвой электрической железной дорогой.

Как известно, эта мегаломания была не только стихийной, но и откровенно официозной. 17 мая 1926 г. на заседании методической комиссии «художественного отдела Главнауки при Наркомпросе» обсуждались проекты

постоянного Мавзолея, в частности и тов. Л. Когана, который предлагал «воздвигнуть здание в 15—20 этажей, изображающее собой фигуру В. И. Ленина. Внутри этой фигуры кроме гробницы устраиваются помещения для высших государственных и общественных учреждений» ([Котырев, *110*], со ссылкой на архивные материалы)[1]. Хотя предложение тов. Когана было отвергнуто комиссией, но именно в связи с ним уместно вспомнить о не осуществленном из-за войны Дворце Советов с чудовищной фигурой Ленина (это сооружение призвано было заместить взорванный и растащенный храм Христа Спасителя), а также и о Пантеоне, «памятнике вечной славы великих людей Советской страны»: «В целях увековечения памяти великих вождей Владимира Ильича Ленина и Иосифа Виссарионовича Сталина, а также выдающихся деятелей Коммунистической партии и Советского государства, захороненных на Красной площади у Кремлевской стены, соорудить в Москве монументальное здание — Пантеон — памятник вечной славы великих людей Советской страны. По окончании сооружения Пантеона перенести в него саркофаг с телом В. И. Ленина и саркофаг с телом И. В. Сталина, а также останки выдающихся деятелей... и открыть доступ в Пантеон для широких масс трудящихся» (это постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР мы цитируем по журналу «Огонек». 1953. № 11 (1344), 15 марта. С. 8).

Все это было бы заурядной страницей из истории русского простонародно-православного утопизма (Маяковский, «Киев»: «Не святой уже — другой, земной Владимир / крестит нас железом и огнем декретов»), если бы не своего рода индустриальный фермент (Маяковский, «Домой!»: «Я себя советским чувствую заводом, / вырабатывающим счастье»). Это было новым искушением русской цивилизации, официально отраженным в формуле «русский революционный размах и американская (resp. — большевистская)

[1] Особенно интересным представляется проект Н. С. Крыловой (по архивной описи № 51) с предложением соорудить глыбу, по которой «безостановочно должен двигаться поезд и трактор и течь ручей» (там же).

деловитость», которой в обиходной «ахинее» соответствует идиома «помесь негра с мотоциклом». Этого искушения, к сожалению, она также не выдержала.

На русской почве провозглашенная большевиками «индустриализация» имела прямое отношение к чаяниям рая на земле. Примеров можно привести множество, хотя бы «Рассказ о Кузнецкстрое и о людях Кузнецка» Маяковского. Дождь, «свинцовоночие», грязь, лучина, холод... Но тьму сменит свет: «И слышит шепот гордый / вода и под и над: / „Через четыре года здесь будет город-сад!"» Откуда? В эпиграфе к стихотворению, с пометой «Из разговора», автор предупредил: «К этому месту будет подвезено в пятилетку 1 000 000 вагонов строительных материалов. Здесь будет гигант металлургии, угольный гигант и город в сотни тысяч людей». Уголь и цветущий сад отождествимы только в том случае, если Творца представляют себе в роли вселенского инженера. Так и было.

«В воспоминаниях о встрече с Циолковским В. Б. Шкловский пишет о том, что как-то Константин Эдуардович завел с ним речь об „ангелах", которых сам Шкловский трактовал как символ вдохновения. Но, может быть, под „ангелами" отец космонавтики имел в виду пришельцев (скорее, небесных посланцев. — *Авторы.*), которые и помогли ему, скромному школьному учителю, пораженному глухотой, стать пророком космический эры» [Кондратов, Шилик, *106*]. Кстати, Циолковский тоже был федоровцем. Этот религиозный подтекст, по-видимому, объясняет то, что первооткрывателем этой эры стала разоренная войной Россия, которой подобные занятия были явно не по средствам (рассудительная Англия, например, на лидерство в данном случае не претендовала). Воистину охота пуще неволи.

Противовесом индустриальному раю стал индустриальный ад, выраженный в антиутопиях XX в. Из авторов, подвизавшихся в этом жанре, самый знаменитый, и по праву, — Дж. Оруэлл. Но и русским писателям принадлежат выдающиеся произведения — прежде всего это А. Платонов («Котлован») и Е. Замятин («Мы»).

Советский дискурс изобилует апокрифическими вариациями Православия. К ним, в частности, относятся темы

«рождества» и детства. Вот отрывок из воспоминаний прот. Михаила Ардова (из семьи московских друзей и благожелателей А. А. Ахматовой). Он воспроизводит разговор с известным историком искусства А. Г. Габричевским о январской Москве 1924 г.

«— Я помню, — говорит мне Александр Георгиевич, — я вышел из дома... Стояла длинная очередь к гробу Ленина, люди жгли костры и грелись... А вот тут, на Манеже, висел загадочный лозунг: „Могила Ленина — колыбель человечества"... Это я не понимаю, что такое (между прочим, Габричевскому шел тогда тридцать третий год, он окончил Московский университет и слушал лекции в Мюнхене, опубликовал несколько дельных статей. — *Авторы.*).

— Это не так уж трудно расшифровать, — отвечаю я.

— Ты так думаешь?

— Я надеюсь, вы не станете мне возражать, — говорю я, — если я скажу, что партия большевиков — сатанинская пародия на Церковь, съезды — это соборы, парады, демонстрации и митинги — ритуальные действия, чучело Ленина пародирует святые мощи и так далее...

— Это справедливо, — отзывается Александр Георгиевич.

— Так вот, — продолжаю я, — лозунг „Могила Ленина — колыбель человечества" — это такая же точно сатанинская пародия на слова молитвы, обращенной ко Христу: „Гроб Твой — источник нашего воскресения"» [Ардов, *150*].

Пожалуй, можно предложить и другое толкование. Колыбель — прямая параллель к вифлеемским яслям. Не случайно в советское время (и до сих пор) детские учреждения именуются *яслями* и *садами*. С этой же символикой явно связана и маленькая деревянная модель симбирского дома Ульяновых, «внутри и снаружи освещенная электричеством», которая была помещена на трибуне 2-го Съезда Советов у стола президиума (об этой «колыбели» вождя сообщалось в вечернем выпуске «Красной газеты» от 4 февраля 1924 г.).

В культе Ленина значительную роль играют мотивы детства и отношения к детям. Трудно сказать, есть ли тут сознательное использование Христовой заповеди «будьте

как дети». Состояние детства — как бы порука невинности и совершенства, и поскольку всякий государственный муж (если только он не легитимный властитель) — заведомый насильник, он нуждается в удостоверении непорочности. В этом плане «топорик Джорджа Вашингтона» и «разбитый графин Володи Ульянова» — предметы из одного семантического поля. Чем бо́льшая дистанция отделяла советских потомков от своего вождя, тем больше он любил детей: устраивал для них елки (все забывали, что елки, рождественские и новогодние, были запрещены большевиками — и разрешены только в канун нового, 1936 г.), посылал им гостинцы, когда самому нечего было есть, и т. д. В конце концов эта мифологема приелась, и в городском обиходе, быть может в связи со столетием Ленина, появился злой анекдот. Надежда Константиновна Крупская выступает перед детьми (несмотря на бесплодие, она была главным специалистом по их проблемам):

— Знаете, как Ильич любил детей? Помню, жили мы в Поронине. Ильич каждое утро брился опасной бритвой. А у хозяйки был противный мальчишка — все лезет к Ильичу, толкается, мешает. Ну, Ильич и посылает его... Вот как он любил детей: только... послал, а мог бы ведь и бритвой полоснуть.

Впрочем, «детская мифология» появилась очень рано и, скорее всего, не навязывалась. Одно из ее первых документальных свидетельств — «надписи детей школы № 2 Московско-Казанской железной дороги, сделанные ими на листьях венка, возложенного на гроб Ленина». Мотивы этих многочисленных надписей таковы: Ленин был «добрый»; «добрый и трудоспособный»; у него «лицо было скучное, а глаза веселые»; он был «мудрый и знал все» и «очень любил котят и детей» [Ленину 21 января 1924, *413—416*].

Реализация культа Ленина в мелкой и крупной пластике также находит опору в практике русского Православия. Взять хотя бы скульптурные изваяния, которые в невиданном количестве стали плодиться вскоре после смерти Ленина. В статье «О памятнике Владимиру Ильичу» Л. Красин писал: «Нет почти крупной фабрики или завода, нет деревни и города, где тысячи и тысячи рабочих

и крестьян не думали бы о том, чтобы иметь у себя на площади, на улице, в помещении клуба своего Ильича из камня, чугуна, бронзы или, в крайнем случае, из гипса» [Красин, 1924а, *9*]. *Свой Ильич* — это гений места, домашний божок. Такую же роль в традиционной народной культуре играли разные деревянные изваяния Николы и Параскевы Пятницы. «В преимущество перед всеми святыми Православной Церкви, за исключением Николая Чудотворца (так наз. Николы Можайского), сохранился обычай изображать ее (Пятницу. — *Авторы.*) в виде изваяния из дерева. <...> Начиная с крайних границ болотистой Белоруссии, от берегов Десны и Киева, до далеких окраин Великороссии и Белого моря — поклонение образу Параскевы Пятницы, в виде изваяния, остается до сих пор неизменным и всенародным» [Максимов, *192*]. Примечательно, что эти изваяния ставились у местночтимых колодцев и камней, т. е. с простонародной точки зрения на границе сакрального и профанного миров. Это как бы удостоверяло постоянное земное присутствие мифологического персонажа.

В иконографии Ленина отражено и его земное служение. Это могло быть нечто вроде клейм, касающихся различных эпизодов жизни-жития и окружающих портретлик. Это мог быть и «набор образóв». «В ряде городов нашей страны в 1924 г. издавались плакаты с художественно оформленными фотомонтажами. В Москве издательство „Новая деревня“ тиражом 50 тысяч экземпляров выпустило плакат „Владимир Ильич Ульянов-Ленин“ (автор плаката Г. Лебедев). Вокруг портрета вождя даны фотографии, изображающие Ленина в различные периоды его жизни. Внизу плаката был помещен текст биографии Ильича» [Алексеев, *38*].

В конце июля 1924 г. было окончено «постоянное бальзамирование» тела (потом в течение десятилетий за ним наблюдал специально созданный институт). К врачам с благодарственной речью обратился Енукидзе, сказавший между прочим следующее: «Само собой разумеется, что ни мы, ни наши товарищи не хотели создать из останков Владимира Ильича какие-то „мощи“, посредством которых мы могли бы популяризировать или сохранить память о

Владимире Ильиче. Своим гениальным учением и революционными действиями, которые он оставил в наследство всему мировому революционному движению, он достаточно увековечил себя» [Отчет комиссии ЦИК, *47*]. Примечательно, что именно этот фрагмент опускался в публикациях речи 1970-х гг. Между тем он подтверждает достоверность сведений, сообщенных Н. Валентиновым. Енукидзе проговорился и к тому же оказался плохим пророком.

Тело Ленина было перенесено во второй, тоже щусевский и тоже деревянный, Мавзолей, где его осеняло знамя парижских коммунаров, переданное французскими коммунистами Московскому комитету РКП(б). Открытые конкурсы с их шумихой и глупостью, видимо, Сталину скоро надоели. Весной 1929 г. он создал новую комиссию под председательством Ворошилова. Выбор ее опять пал на Щусева, который, доработав свои прежние проекты, и стал автором гранитного Мавзолея. С его открытием 10 ноября 1930 г. окончилась шестилетняя эпопея похорон.

Идеал нетления тела в равной степени характерен и для святого, местночтимого и канонизированного, и для «заложного» покойника. Согласно русскому суеверию, которое обличал еще св. Серапион Владимирский, «заложный» — это нечистый покойник, самоубийца, опойца, утопленник, доживающий «за гробом свой, т. е. положенный... при рождении срок жизни, прекратившийся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю» [Зеленин, *5*].

В истории русского Православия есть люди, которые из заложных покойников становились святыми. Таков двенадцатилетний пинежанин Артемий Веркольский (память 23 июня ст. ст.), погодок Ивана Грозного. Он был убит молнией в поле, где пахал вместе с отцом[1]. Его бросили в лесу, а через несколько лет заметили, что тело остается нетленным. Артемий сподобился и погребения, и почитания. Напротив деревни Верколы на низком берегу Пинеги

[1] О двояком отношении к убитым молнией см.: Успенский, 1982а, *40–41*.

была воздвигнута посвященная ему обитель. Кирилл Вольский, тоже севернорусский подвижник [о них см. Дмитриев], не стерпев боярского гнева, принародно утопился в реке. Этот самоубийца (самоубийц по православным канонам нельзя отпевать и хоронить в освященной земле) был также причислен к лику святых.

Эти метаморфозы никакими рациональными концепциями, никакими народными размышлениями либо предрассудками объяснить нельзя. Существует фольклорная, эмоционально-аффективная сфера, сопутствующая обряду и произрастающая из него. И заложные покойники, и нетленные святые, и набальзамированное тело Ленина вызваны к жизни и вызывают в народном сознании одни и те же чувственные сигналы: плохо различимый образ иного мира, который может быть и священным, и нечистым, благим и опасным... проецируется в эмпирическую действительность, проще говоря в земную жизнь. Мертвецы — и там и здесь — «как живые». Взаимопроникновение и сосуществование традиций языческих, православных и «атеистических» — вещь вполне естественная. Все они принадлежат общему потоку национальной религиозности, в какие бы одежды она ни рядилась [см. Lenhoff].

Странный, поразивший воображение многих обряд погребения Ленина породил соответствующие фольклорные и псевдофольклорные тексты. Побывавший в Москве американец Теодор Драйзер писал в 1928 г.: «Многие рассказывали мне, что его набальзамированное тело — такое же, как и в тот день, когда он умер, — окутано суевериями. До тех пор, пока он лежит здесь, до тех пор, пока он не изменится, коммунизм в безопасности и новая Россия будет процветать. Но (добавляли они шепотом), если он истлеет или будет кем-то потревожен, тогда наступят печальные перемены — конец его великой мечты!» [Dreiser, *31*].

По данным политического сыска того времени, в Москве ходили «слухи и толки», что по ночам Ленин встает и бродит по столице, наблюдая ее жизнь [Великанова, *180*]. В «Новом мире» в 1925 г. член «Перевала» Родион Михайлович Акульшин опубликовал сказку «Хитрый Ленин» — на ту же тему. Ее герой просит «главного со-

ветского доктора» сделать так, чтобы он умер, «только не совсем, а так, для виду» [Акульшин, *120—128*].

« — Что же, — отвечает доктор, — это можно. Положим тебя не в могилу, а в такую комнату просторную и для прилику стеклом накроем, чтобы пальцем тебя никто не тыкал, а то затычут.

— Только вот что, доктор, чтобы это было в большом между нас секрете. Ты будешь знать, я, да Надежде Константиновне скажем».

Дальше идет речь о народных стонах, о слезах коммунистов, о том, что все «сердцем трепыхаются»: вдруг на осиротевшую державу «англичане с французами присунутся». Кладут Ленина «в амбарушке, марзолей <sic!> называется». Однажды он выходит и за три ночи посещает Кремль, завод и крестьянскую избу. Всюду — полный порядок. «Вышел Ленин из избы радостный, в марзолей лег успокоенный и спит вот уже много дней после своих странствий. Теперь уже, наверное, скоро проснется. Вот радость-то будет! Ни словами не расскажешь, ни чернилами не опишешь». Поистине: «В двенадцать часов по ночам из гроба встает император...»

Примечательна судьба этой сказки, о которой автор утверждал, что ее «рассказывают по вятским деревням». Под названием «Скоро проснется Ильич» и с некоторой «подчисткой» ее перепечатал А. В. Пясковский в известном некогда сборнике «Ленин в русской народной сказке и восточной легенде» (М., 1930. С. 40—43). М. К. Азадовский, сославшись, в частности, именно на нее, большинство текстов сборника оценил как явную фальсификацию [Азадовский, *881—897*].

Православных параллелей к пересказанным Драйзером слухам немало. Приведем две, «позитивную» и «негативную». Согласно старинной новгородской легенде, город будет благополучен до тех пор, пока сжатая рука Спаса на фреске Софийского собора не разожмется [Новгородский край, *8*]. Напротив, сохранность телесной оболочки может вызывать представления о беде и несчастье. Об этом говорит Н. Ф. Сумцов в параграфе «Разрешение проклятого самозванца» [Сумцов, *312*]: «Тело проклятого самозванца не могло разложиться, пока проклятие не снял Петр Мо-

гила. Эта легенда послужила основой для рассказа Думитрашкова „Заклятый“»[1].

Всякий религиозный, социальный и культурный кризис сопровождается обрядовыми изменениями. Это касается и календаря, и вообще «моды», и круга человеческой жизни, рождения, инициации, брака, смерти. Rites de passage, если воспользоваться термином А. Ван Геннена, — мировой закон, из которого нет исключений. Не стала исключением и большевистская Россия. Она приняла григорианский календарь, крестины попытались заменить «октябринами» («богоискатель» Луначарский самолично «октябрил» младенцев), а красный угол с иконами в избе — «уголком Ленина». Что до ритуального оформления похорон, оно было и навсегда останется главной и труднейшей проблемой, поскольку последний приют человека теснейшим образом связан с представлениями о бессмертии души, загробной жизни и вечном спасении. Недаром археология опознает появление верований прежде всего по погребениям.

Буквально с октября 1917 г. «новые люди» занялись поисками новых обрядовых форм. Тогда и возникло кладбище на Красной площади, где успокоились «жертвы революции» (в сущности, оно лишь возобновилось, ибо погребения были здесь издавна — вспомним хотя бы о могиле Василия Блаженного, которая была присоединена к Покровскому собору в качестве придела). Очевидец церемонии Джон Рид рассказывает: «Молодой студент заговорил с нами по-немецки.

— Это братская могила, — сказал он, — завтра мы похороним здесь пятьсот пролетариев, павших за революцию.

Он свел нас в яму. Кирки и лопаты работали с лихорадочной быстротой, и гора земли все росла и росла. Все молчали. Над головой небо было густо усеяно звездами, да древняя стена царского Кремля уходила куда-то ввысь.

[1] В действительности тело Лжедмитрия (а Сумцов, очевидно, говорит именно о нем) свезли на Покровский убогий дом, т. е. туда, где хоронили заложных покойников (см. ниже). Однако и этого показалось мало — через некоторое время труп вырыли и сожгли [см. Снегирев; Успенский, 1982б, *216*].

— Здесь, в этом священном месте, — сказал студент, — самом священном во всей России, похороним мы наших святых. Здесь, где находятся могилы царей, будет покоиться наш царь — народ...» [Рид, *272*].

Дополним студента. Разница между царскими могилами и этой — в том, что цари лежат на освященной земле, к тому же и в Архангельском соборе (Михаил Архангел — «царственный» ангел и на Западе, и у нас, он покровительствует и Карлу Великому, и Ивану Грозному), а «наши святые» — за стеной, то есть «за оградкой». Опять-таки приходится вспомнить о заложных покойниках. В городах с ними расставались так: складывали тела в яму (ее называли «убогим домом», «божедомкой» или «скудельницей»), в старой Москве — при Покровском убогом доме, а в семик служили общую панихиду и засыпали землей [Зеленин, *60—63*]. Эта яма — разновидность братской могилы.

Таков культурно-религиозный контекст странного погребения Ленина. Оно не поддается и не подлежит рациональному объяснению и рациональной оценке. Дело в том, что обряд, как и любое проявление мифологического сознания, находится вне сферы умозрительных категорий. Это область бессознательного. Что бы ни писали Адлер и Юнг, Фрейд и Фромм, пытаться перевести ее в правильные силлогизмы нельзя. Разум человека не всесилен, и бессознательные процессы могут быть опознаны и описаны только по конечным результатам. Вопрос «почему?» в данном случае неуместен. Так было, так есть и так будет.

ЛИТЕРАТУРА

Азадовский. *Азадовский М. К.* Ленин в фольклоре // Памяти В. И. Ленина: Сб. ст. к десятилетию со дня смерти. 1924—1934. М.; Л., 1934.

Акульшин. *Акульшин Р.* Три сказки: Гражданская война и Ленин в народном творчестве // Новый мир. 1925. № 11.

Алексеев. *Алексеев Д.* Ленин в агитплакатах первых лет Советской власти // Искусство. 1970. № 6.

Ардов. *Ардов М., прот.* Легендарная Ордынка // Новый мир. 1994. № 5.

Валентинов. *Валентинов Н. (Н. Вольский).* Новая экономическая политика и кризис партии после смерти Ленина: Годы работы в ВСНХ во время НЭП. Воспоминания. М. 1991.

Великанова. *Великанова О. В.* Образ Ленина в массовом сознании // Отечественная история. 1994. № 2.

Волкогонов. *Волкогонов Д. А.* Ленин: Политический портрет. М., 1994. Кн. 2.

XXII съезд КПСС. XXII съезд КПСС: Стенографический отчет. М., 1962. Т. 3.

Державин. *Державин Г. Р.* Сочинения. СПб., 1871. Т. 6.

Дмитриев. *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических повествований. Л., 1973.

Духовное завещание... Николая Первого. Духовное завещание и последние дни жизни императора Николая Первого. М., 1856.

Зеленин. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Кондратов, Шилик. *Кондратов А. М., Шилик К. К.* Как рождаются мифы XX века. Л., 1988.

Котырев. *Котырев А. Н.* Мавзолей Ленина: Проектирование и строительство. М., 1971.

Красин, 1924а. *Красин Л.* О памятниках Владимиру Ильичу // О памятнике Ленину. Л., 1924.

Красин, 1924б. *Красин Л. Б.* Архитектурное увековечение Ленина // О памятнике Ленину. Л., 1924.

Красин, 1928. *Красин Л. Б.* Памяти Л. Я. Карпова // Лев Яковлевич Карпов: Сборник статей и воспоминаний. М.; Л., 1928.

Ленину 21 января 1924. Ленину 21 января 1924. М., 1924.

Максимов. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Маяковский. *Маяковский В. В.* Сочинения в одном томе. М., 1941.

Новгородский край... Новгородский край в религиозных преданиях: Легенды о гибели Новгорода. Новгород, 1927. Вып. 1.

Ольминский. *Ольминский М.* Ленин или не Ленин: По поводу X тома сочинений Ленина // Пролетарская революция. 1934. № 1.

Отчет комиссии ЦИК. Отчет комиссии ЦИК СССР по увековечению памяти В. И. Ульянова (Ленина). М., 1925. (1924 21/I — 1925).

Рид. *Рид Дж.* Избранное. М., 1987. Кн. I.

Снегирев. *Снегирев И.М.* О скудельницах, или убогих домах // Тр. и зап. Общества истории и древностей Российских. М., 1826. Т. 3. Кн. 1.

Сумцов. *Сумцов Н.Ф.* К библиографии малорусских религиозных сказаний // Сб. Харьковского ист.-филол. о-ва. 1896. Т. 8.

Успенский, 1982а. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982а.

Успенский, 1982б. *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982б.

Федотов. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. М., 1990.

Хан-Магомедов. *Хан-Магомедов С.О.* Мавзолей Ленина: История создания и архитектуры. М., 1972.

Шильдер. *Шильдер Н.* Александр I // Русский биографический словарь. СПб., 1896. Т. 1.

Dreiser. *Dreiser T.* Dreiser Looks at Russia. N. Y., 1928.

Lenhoff. *Lenhoff G.* The Notion of «Uncorrupted Relics» in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993. Vol. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages. (California Slavic Studies. Vol. 16).

Starr. *Starr F.S.* Melnikov: Solo Architect in A Mass Society. Princeton, 1978.

Tumarkin. *Tumarkin N.* Lenin lives. The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge (MA); London, 1983.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Вошедшие в эту книгу работы и статьи А. М. Панченко впервые были опубликованы в следующих изданиях:

Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980. 205 с.

Статья «Ранний Пушкин и русское Православие» была впервые опубликована под названием: *Панченко А. М.* Пушкин и русское Православие // Русская литература. 1990. № 2. С. 32—43.

Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Новый журнал. 1991. № 1.

Статья «Красота Православия и крещение Руси» была впервые опубликована под названием: *Панченко А. М.* Эстетические аспекты христианизации Руси // Русская литература. 1988. № 1. С. 50—59.

Панченко А. М. Юродивые на Руси // Аз: Приложение к газете «Литератор». Л., 1990. № 1. С. 2—20.

Статья «Скоморохи и „реформа веселья"» была впервые опубликована под названием: *Панченко А. М.* Роль скоморохов в культуре Древней Руси // Славянские литературы: IX междунар. съезд славистов, Киев, сентябрь 1983 г. Доклады сов. делегации // АН СССР. Отд-ние лит. и языка. Сов. ком. славистов. М.: Наука, 1983. С. 79—88.

Панченко А. М. Боярыня Морозова — символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой / Подг. текстов и исслед. А. И. Мазунина. Л., 1979. С. 3—14.

Панченко А. М. Петр I и веротерпимость // Аз: Приложение к газете «Литератор». Л., 1990. № 1. С. 21—32.

Панченко А. М. Лесковский Левша как национальная проблема // Возрождение культуры России: Истоки и современность: По материалам Всерос. науч. семинара, СПб., 15–16 декабря 1992 г. СПб., 1993. Вып. 1. С. 18–22.

Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагеллантство // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 172–177.

Панченко А. М. «Потемкинские деревни» как культурный миф // XVIII век. Сб. 14: Русская литература XVIII – начала XIX века в общественно-культурном контексте. Л., 1983. С. 93–104.

Панченко А. М., Панченко А. А. Осьмое чудо света // Полярность в культуре / Сост. В. Е. Багно, Т. А. Новикова (Канун: Альманах / Под общ. ред. Д. С. Лихачева. Вып. 2). С. 166–202.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ААЭ — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографической Экспедицией Академии наук: В 4 т. СПб., 1836—1938

БАН — Библиотека Академии наук

ГБЛ — Государственная библиотека им. В. И. Ленина (Москва)

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде; в наст. вр. — Российская Национальная Библиотека, С.-Петербург

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН

ОИДР — Общество истории и древностей российских при Московском университете

ПДП — «Памятники древней письменности»

ПДПИ — «Памятники древней письменности и искусства»

ПСРЛ — «Полное собрание русских летописей»

РАН — Российская Академия наук

РГБ — Российская государственная библиотека (бывшая ГБЛ)

РГИА — Российский государственный исторический архив (бывший ЦГИА)

РИБ — Русская историческая библиотека

РИО — Русское историческое общество

РНБ — Российская национальная библиотека (бывшая ГПБ)

СОРЯС — «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук»

ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) РАН»

ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов (Москва)

ЦГИА — Центральный государственный исторический архив (С.-Петербург)

ЧОИДР — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете»

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аванесов 432
Аввакум, протопоп 16, 18, 19, 21, 35, 39, 40, 42, 44–47, 49, 51, 52, 54–56, 58–60, 62–64, 67, 71, 87–89, 103–105, 142–144, 151, 194, 211, 217, 218, 222, 237, 250–252, 309–311, 337, 345–347, 349, 356, 357, 359, 361, 371, 376–377, 379–382, 430
Август Сильный, польский король 165, 175, 373
Августин 229
Авель, библ. 260, 327
Авер, библ. 329
Авраамий, инок 76, 226, 337–338
Адам, библ. 51, 52, 69, 327, 329
Адашев А. 115
Адлер А. 447
Адриан, патриарх 353, 391
Адрианова-Перетц В. П. 180, 185, 255, 256
Азадовский М. К. 445
Аксаков И. С. 396
Акульшин Р. М. 444
Акундинов Т. 29, 135, 202–203, 238
Александр I 286–288, 291, 293, 294, 317, 391, 399, 431
Александр II 292, 317, 391
Александр III 317, 391, 431
Александр Зерн 372
Александр Македонский 421
Александр Невский 49, 372
Алексей Алексеевич, царевич 28
Алексей Алексеевич, самозванец 28
Алексей Михайлович, царь 15, 17, 18, 19, 21, 33, 35, 37, 44, 47, 48–51, 54, 64, 73–75, 78, 88, 104, 135, 142, 161–163, 169, 178, 193, 194, 196, 230, 242, 246, 249, 308–310, 312, 327, 345, 349, 359, 365, 371, 375, 376, 378, 379, 380, 406
Алексей Петрович, царевич 169, 242
Альстед И. Г. 176, 366
Анастасий, митрополит 281
Анастасия, царица 37, 84, 191
Анастасия Ярославна 333
Андрей I, венгерский король 333
Андрей Боголюбский 118, 430
Андрей Кобыла 89, 372
Андрей Первозванный, апостол 123, 403–406, 408, 409, 418, 421
Андрей Рублев 388
Андрей Цареградский, юродивый 341, 344
Андронов Ф., казначей 70
Анна, византийская царевна 326, 421
Анна, английская королева 169, 366
Анна Иоанновна, императрица 236, 248, 313, 314, 317
Антоний, митрополит 430
Антонина, мученица 430
Апраксин Ф. А., генерал-адмирал 243
Апраксины 212

Аракчеев А. А. 292
Ардов М., протоиерей 440
Аристотель 20, 71, 82
Арпадовичи, венгерская династия 333
Арсений, юродивый 340, 350, 351
Артемий Веркольский 443
Асеев Н. Н. 341
Афанасий Холмогорский 231
Афонька Иванов, палач 93
Ахматова А. А. 440

Байрон Дж. 289
Бальзак О. де 392
Баранович Лазарь 47
Барклай Дж. 238
Басманов Ф., опричник 190
Батый 262
Бахтин М. М. 101, 172
Безбородко А. А., канцлер 411, 412, 413
Белинский В. Г. 286, 294
Белобоцкий А. 76, 121, 211
Белый Андрей (Бугаев Б. Н.) 209
Беляев А. 434
Беляев И. 94
Бенкендорф А. Х. 315
Берхгольц Ф.-В. 165—167
Биргер 262
Бирон Э. И. 200, 313
Блок А. А. 260
Богданов А. А. 433
Болотников И. 28
Бонифаций VIII, папа 331
Бонч-Бруевич 432
Борис, святой 323, 332, 333, 334
Борис Годунов 17, 29, 30, 35, 146, 190
Борисов В. М. 109
Боэций 205
Бруно Дж. 120
Брюс Я. В. 336
Будда 330
Буженинова, шутиха 236, 314
Булгаков М. А. 435
Булгаков С. Н. 281
Бунин И. А. 354
Бутурлин И. И. 154
Бутурлины 372
Буханан 25
Бухарин Н. И. 426, 429

Вавила Молодой 39
Валентинов Н. (Н. Вольский) 426, 443
Ван Геннен А. 446
Варда Фока, византийский полководец 326
Варений Б. 243
Василий II, византийский император 326
Василий, архиепископ новгородский 136
Василий, самозванец 28
Василий, юродивый 345
Василий Анкирский, мученик 430
Василий Блаженный 340, 342, 347, 348, 353, 446
Василий Великий 69, 119, 219, 300, 317, 391
Василий Мотора, казак 31
Василий Туша 110
Василий Шуйский, царь 29, 203
Вассиан Пертоминский, святой 391
Вашингтон Дж. 441
Веллингтон А. 165
Вельяминова А. М. 70
Вельяминовы-Зерновы 372
Вергилий П. 227—229, 233
Веселовский А. Н. 90, 110
Веселовский С. Б. 108
Веспуччи А. 185
Вильгельм, английский король 169, 366
Вильгельм Аквитанский 408
Винцент из Бове 177
Витберг А. Л. 288
Владимир Креститель 56, 119, 211, 322—327, 329, 330, 332, 334, 406, 421, 422
Владимир Мономах 118, 286, 334—335, 406
Водарский Я. Е. 375
Волынский А., канцлер 236, 314, 390
Вольдемар, датский королевич 211

Вольтер 289
Вонифатьев Стефан, протопоп 15, 39—40, 42, 64, 88, 163, 193, 217, 218
Воротынский М. И., воевода 16
Ворошилов К. Е. 432, 443
Вратислав II, чешский король 333
Всеволод Ярославич, великий князь киевский 118, 406
Всеслав Полоцкий, князь 258, 259
Вульф А. Н. 289
Вяземский П. А. 289, 290

Габричевский А. Г. 440
Гавриил, митрополит 47
Гаврила, самозванец 28
Гаврило Олексич 372, 373, 378
Гагарин И. 285
Галилей Г. 230
Гарновский М. А. 414
Гаршин В. М. 369
Гастингс Мэри 92
Гаумата, маг 29
Гедемин, литовский князь 373
Геллий Авл 234
Гельбиг 412
Гендриковы 200
Геннадий, константинопольский патриарх 219
Геннадий, архиепископ новгородский 290
Генрих VIII, английский король 307, 308
Георгиевич 436
Георгий Амартол, византийский хронист 329
Герасим Шапочник, старообрядец 45
Герберштейн С. 15
Гермоген, патриарх 37
Герхардт Д. 407
Герцен А. И. 282, 286, 390
Гёте 303, 392
Гиппиус В. 281
Гладкий Н. 150—151, 152
Глеб, святой 323, 332, 333, 334
Глеб Андреевич 430
Гоголь Н. В. 13, 173, 186, 285, 286, 303, 308, 392
Годуновы 372
Голиков И. 153—154, 359, 360
Голицын А. Н. 286—293
Голицын Б. А. 163, 164
Голицын В. В. 232, 242
Голицын Д. М. 390
Голицын М. 246
Голицын-Кваснин, шут 236, 314
Голубинский Е. Е. 57, 404, 430, 431
Гомер 73
Гораций Кв. 158
Гордон П., генерал 21
Горелов А. А. 396, 399
Горсей Дж. 352
Горький Максим 433
Гофман Э. Т. А. 186
Грасиан Б. 238
Гребенюк В. П. 19
Григорий, папа 219
Григорий Богослов 317, 391
Григорий Черный, соловецкий белец 224
Гроций Г. 173, 366
Грязной В., опричник 25
Гуго Сен-Викторский 177
Гунячек В. 333
Гутчинсон 284
Гюйссен 169
Гятков 436

Давид, библ. 47, 71, 127, 327
Давыдов С. С. 281
Даль В. И. 32, 109, 146, 399
Данзас К. К. 223
Даниил, митрополит 97, 11 , 430, 431
Даниил Заточник 83, 103, 253, 322
Данте А. 229
Дантес 283, 303
Дашкова Е. Р. 392
Девиер А. М., обер-полицеймейстер 177
Декарт Р. 239
Демболенцкий В. 329
Демидов П. А. 85
Демин А. С. 14, 15, 16

Демкова Н. С. 99
Денисов А. 70
Денисов С. 51
Державин Г. Р. 238, 315, 316, 427
Дехтярев Петрик 27
Дзержинский Ф. Э. 432
Диккенс Ч. 392
Димитрий Ростовский, митрополит 39, 58—61, 76, 167, 218, 242, 310, 318, 337, 388, 430
Димитров Г. 426
Диоген, киник 343, 351
Дионисий, архимандрит 58, 67
Дионисий Ареопагит 55—56, 66, 67, 121
Дионисий Зобниновский 96
Дмитриев-Мамонов М. А. 286
Дмитрий, царевич 29
Дмитрий Боброк 256, 257
Дмитрий Донской 28, 110, 256, 257, 260
Добрынин Никита (Пустосвят) 65, 66, 212, 249
Долгорукий Я. Ф. 163
Доминик 408
Достоевский Ф. М. 13, 87, 186—187, 188—189, 191, 203, 206, 284, 303, 305, 308, 370, 397, 395
Драйзер Т. 444
Думитрашков 446
Дудины 108
Дю Белле Ж. 64, 65

Ева, библ. 327, 329
Евагрий, мученик 430
Евдокия, княгиня 257
Евлампей, старец 224
Евсевий Кесарийский 405
Евстафий, протопоп 114
Евфимий, брат Аввакума 217
Евфимий Чудовский 47, 62, 82, 212, 215, 241
Едигей 262
Екатерина I 200, 248
Екатерина II 32, 33, 160, 315, 317, 391, 411—419, 421—423, 427
Екатерина Медичи 307
Елена, юродивая 341
Елизавета, английская королева 92
Елизавета Петровна 291, 317, 354
Елладий, мученик 430
Енукидзе 432, 442, 443
Епифаний, старец 45—46
Епифаний Славинецкий 21, 47, 61, 211—214, 229
Еремин И. П. 330, 331
Ермак Тимофеевич 371
Ерофей, самозванец 28
Есенин С. А. 304, 305
Ефимовские 200
Ефрем Давыдов, скоморох 95
Ефрем Сирин 217—219, 226

Жанна д'Арк 26
Жуковский В. А. 223, 285, 304

Забелин И. Е. 349
Замятин Е. Н. 439
Зарубин Чика, пугачевец 32—33
Зебжидовский М. 30
Зеленский 432
Зотов Н. 154, 161, 162, 163, 171, 365
Зощенко М. М. 436
Зубов П. 200

Иван, поп 93
Иван III 28, 50, 372, 374
Иван Александр, болгарский царь 138
Иван Алексеевич, царь 20, 32, 164, 234
Иван Грозный 23—28, 35, 37, 85, 91, 92, 97, 107—110, 112—116, 127, 134, 135, 142, 189—193, 306, 307, 345, 350—353, 373, 406, 422, 447
Иван Иванович, царевич 28, 92
Иван Калита 26, 207, 372
Иван Михайлович, царевич 376
Иван Федоров 13, 14, 291
Иван-Август, самозванец 28
Иванов А. 285
Ивашка, чумак 22
Игнатий, дьякон 386

Игнатий (Брянчанинов), епископ 285
Игорь, князь киевский 323, 329
Иезекииль, библ. 346
Иеремия, библ. 341
Изяслав Ярославич, князь киевский 332, 333
Иисус Навин, библ. 26, 327
Иларион, митрополит киевский 118, 119, 325, 330, 332, 333
Иларион Рязанский 46
Инглинги, шведская династия 323
Иннокентий, архимандрит 286—288
Иоаким, патриарх 46, 86, 172, 194, 212, 215, 226, 235, 300, 311, 378
Иоанн II, митрополит 322
Иоанн Антонович 427
Иоанн Дамаскин 331
Иоанн Златоуст 69, 71, 86, 119, 219, 220, 221, 317, 342, 391
Иоанн Креститель 405
Иоанн Экзарх 14
Иоанникий Галятовский 241
Иов, митрополит 77
Иов, монах 20
Иов, патриарх 37
Иона, митрополит 94, 404
Иона Пертоминский, святой 391
Иосиф, патриарх 35, 37, 89, 142
Иосиф II, австрийский император 412, 415, 417, 418, 420, 424
Иосиф Волоцкий 25
Ирина, царевна 211
Исаак Масса 25, 341
Исайя, библ. 71
Исидор Севильский 125, 177
Истомин Карион 48, 60, 62, 127, 207, 249
Иуда Искариот 346, 429

Каин, библ. 327
Калинин М. И. 426, 427
Каменев 427
Кампанелла Т. 184
Кантемир А. Д. 178, 250, 254, 315, 316
Капитон 38—40, 77, 142
Каплан Ф. 432
Каптерев Н. Ф. 57
Карамзин Н. М. 189, 293, 352
Карл II, английский король 230
Карл XII, шведский король 390
Карл Великий, император 26, 80, 408, 447
Карпов Л. Я. 433
Карпов Ф. 185
Квашин А. Д. 110
Квашнин Василий Дуда Родионович 107—108
Квашнин Данило Жох Родионович 108, 110
Квашнин Иван Пищаль Родионович 107—108
Квашнин М. И. 111
Квашнин Прокофий Разлада Родионович 107—108
Квашнин Родион 107, 110, 111
Квашнин Степан Самара Родионович 107—108
Квашнин Яков Родионович 108
Квашнины 107—108, 110—111
Квашня И. Р., боярин 107, 110
Кеведо Ф. 204—205
Кеплерман И. Т. 169
Кеплер И., астроном 230
Киприан, митрополит 139, 141, 224
Киприан, юродивый 345, 348, 349
Кирилл, первоучитель славянский 64, 106, 117, 119, 259, 291
Кирилл Вельский, святой 305, 443—444
Кирилл Иерусалимский 218
Кирилл Туровский 334
Кирхгоф, гадалка 284
Кирша Данилов 81, 85, 139
Кисильцына Е. 281
Клементий, самозванец 28
Коган Л. 438
Коллинс 161
Колодкин М., откупщик 22
Колумб Х. 131
Комарович В. Л. 257
Константин I Великий, византийский император 26
Константин Костенчский 121, 123, 137

Константин Николаевич, великий князь 29
Константин Павлович, великий князь 29
Кончаловская Н. П. 369
Коноxов К. 202
Копанев А. И. 220
Корнуолл 165
Котошихин Г. К. 162, 238
Красин 432, 433, 437, 441
Крашенинников Семен (Сергий) 45
Крекшин П. Н. 230
Кривополенова М. Д., сказительница 98, 131
Крижанич Ю. 58
Крузе 190
Крупская Н. К. 431, 441
Крылова Н. С. 438
Крюднер, баронесса 287
Ксения Гавриловна 103
Ксения Петербургская 354
Кузнецова У., казачка 31
Кузьмин А. Г. 405
Куракин Б. 164
Куракин В. С. 84
Курбский А. М. 27, 113—115, 135, 190, 373
Курлятев Д. И. 114
Курциус Э. Р. 256
Кутузов М. И. 260, 261

Лаврентий, самозванец 28
Лаврентий Зизаний 211
Лазарь, поп 58, 67, 407
Лазуркина Д. А. 434
Лашевич 432
Лебедев Г. 442
Левинтон Г. А. 103
Левка, холоп 91
Левкович Я. Л. 281
Лейбниц Г. В. 15, 120
Ленин 426—438, 440—447
Лермонтов М. Ю. 283, 304
Лесков Н. С. 132, 134, 317, 394, 396—398, 400
Лефорт Ф. 156, 164, 362
Лжеагриппа 29
Лжедмитрий I (Григорий Отрепьев) 17, 28—31, 35, 37, 147, 193, 204, 238, 306, 307, 341, 446
Лжедмитрий II (Тушинский вор) 18, 28, 29
Лжежанна д'Арк 29
Лжеконстантин 29
Лжелюдовик XVII 29
Лженерон 29
Линь, принц 412
Лихачев Д. С. 68, 82—83, 103, 129, 145, 150, 151, 209, 256, 258, 261, 262, 330, 331
Лихуды, братья 65, 211
Логгин Муромский 39
Локк Дж. 284, 389, 390, 395
Ломоносов М. В. 226, 236, 238, 254, 314, 315, 316, 337
Лопатинский Ф. 244
Лоррис Г. де 125
Лосев А. Ф. 308
Лотман Ю. М. 168, 172
Лукичева Э. В. 243
Луначарский А. В. 433, 446
Любим Богданов, кирпичник 22
Любим Иванов, гусельник 91
Любомирский С. Х. 238
Людовик XI, французский король 26
Людовик XIV, французский король 389
Людовик XVI, французский король 387, 414
Людольф 416, 417—419, 421, 424
Люис Малуф 109

Мавзол 426
Магницкий Л. Ф. 245
Магнус Ливонский 112, 191
Мазунин А. И. 371
Макарий, митрополит 344
Макарий, мученик 430
Макарий Антиохийский, патриарх 46, 143, 346
Максим Грек 25, 60, 97, 221, 231
Максим Московский, юродивый 353, 391
Малюта Скуратов (Бельский Г. Л.) 37, 93, 308

Мамай 256, 258, 259, 261, 262
Мандельштам О. Э. 304
Мариана Х. 25
Марк, гностик 119
Маркс К. 428, 429
Мартин Шишковский 240
Мартын, самозванец 28
Марфа Ивановна, царица 22
Марфа Матвеевна, царица 212
Марья Владимировна Старицкая, княжна 112
Марья Ярославна, великая княгиня 108
Маскевич С. 93
Мастридия 381, 382
Матвеев А. А. 231, 390
Матвеев А. С. 16, 211
Матфей, евангелист 350, 405
Матхаузерова Св. 59, 66
Маяковский В. В. 304, 305, 429, 434–435, 439
Медведев Сильвестр 55, 56, 62, 150–151, 214–216, 221, 225–227, 232, 235, 308, 310, 311
Меланья, монахиня 103
Мельников К. 433
Мережковский Д. С. 395
Меркурий Смоленский 257
Мефодий, первоучитель славянский 117, 119, 291
Мён Ж. де 125
Милле Г.-Ф. 85
Милославская А. И. 193
Милославская М. И. 142, 193, 375
Милославские 200, 376
Милютка Кузнец 84
Минаев 254
Мирович В. 427
Михаил VII Дука, византийский император 406
Михаил Клопский, юродивый 341
Михаил Тверской, князь 257
Михаил Федорович, царь 18, 22, 31, 92, 146, 194, 199, 211, 374, 375
Михаил Черниговский, князь 257
Миша Прушанин 50, 372, 374
Моисей, архиепископ 123
Моисей, библ. 26, 327
Молотов В. М. 432
Мор Т. 184, 308
Морозов Б. И. 48, 162, 193, 375, 376, 377
Морозов В. В. 374
Морозов Г. И. 375, 376, 377
Морозов И. Г. 50, 376, 382
Морозов М. Я. 374
Морозова Ф. П. 46, 49, 50, 52, 84, 103, 104, 162, 194, 195, 345, 369–372, 376–383
Морозовы 50, 372, 374, 375, 377, 379
Муравьев М. Н. 315
Муралов 432
Муссо К. 229
Мусин-Пушкин И. А. 212, 243, 244
Муций Сцевола 251–252
Мюллер Л. 406, 407
Мясников Т. 31

Наполеон I 261, 262, 287, 288, 399
Нарышкин Л. 164
Нарышкина Н. К. 243, 379
Нарышкины 200
Наседка И. 211
Нассау-Зиген К.-Г., принц 415
Невежины 108
Некрасов Н. А. 392, 400
Неронов Иван 39, 42, 88–90, 97, 218, 221, 227, 357
Нестор, летописец 13, 325
Никифор Ксанфопул 66
Никола Салос, юродивый 351, 352
Николай I 282, 283, 285, 286, 288, 298, 317, 391, 392, 400, 431
Николай II 318, 391
Николай Кузанский 120
Николай Спафарий 72, 205, 212, 213, 228, 229
Никольский Н. К. 328
Никон, патриарх 16, 18, 19, 28, 35, 37–40, 46, 69, 70, 77, 88, 89, 143, 193, 220, 221, 224, 310, 345–347, 353, 379, 386
Нил Сорский 110, 141
Новациан, ересиарх 113

Норфолк, герцог 165

Одерборн П. 25, 115
Октавиан Август 233
Оладьины 108
Олена Ильина 95
Ольга, княгиня 323, 325, 430
Опочинин И. М. 223
Ордин-Нащокин А. Л. 16, 135
Ордин-Нащокин В. А. 135, 197
Ориген 405
Орлов А. С. 255
Орлов Б. 437
Оруэлл Дж. 439
Осоргин Суббота, опричник 91, 138
Отрепьевы 29, 33
Оттон I, германский император 325
Оттон III, император 26

Павел, апостол 47, 71, 195, 346, 405
Павел I 317
Павел Алеппский, дьякон 143
Павел Коломенский, епископ 347, 386
Павел Конюскевич, митрополит 202
Павел Сарский, митрополит 46, 222, 378
Паисий Александрийский, патриарх 46, 346
Паисий Лигарид 212, 213
Парни Э. 290, 294
Парфений Уродивый — см. Иван Грозный
Пересветов И. 24, 185
Перетц В. Н. 181, 183
Пестрецов 437
Петр, апостол 27, 405
Петр I 15, 20, 21, 32, 34, 62, 71, 78, 94, 150, 152—165, 168—170, 171—173, 175, 176, 178, 187—189, 191, 192, 207, 229, 230—231, 233, 234, 241—248, 260, 286, 291, 310, 312, 313, 315, 317, 322, 345, 353, 355, 359—366, 378, 385, 387, 388, 390—395, 406, 422, 423
Петр III 317
Петр «царевич», самозванец 28, 29
Петр Дамиани 408, 409
Петр Могила, митрополит 446
Петр Скарга 61
Петрей де Ерлезунда 112
Петров В. 316
Петруша 23
Пиккио Р. 23
Писарев Д. И. 256, 393
Писемский Ф. 92
Питирим, патриарх 211, 378
Питт 165
Пифагор 176
Пифанко Поздеев, скоморох 84, 85
Платон 81, 119
Платонов А. П. 439
Плетнев П. А. 294
Погодин А. Л. 405
Пожарский Д. М. 199—200, 373, 374
Покровский Н. Н. 202, 204
Поликарпов Ф. 20, 243
Полубенский А. 107, 110
Полякова С. В. 344
Помяловский Н. Г. 388
Понтий Пилат 70, 291
Понырко Н. В. 75, 89, 170
Поппель Н. 15
Поппэ А. В. 326, 327
Посошков И. Т. 155, 361
Потемкин Г. А. 411—415, 417—421, 423, 424
Преображенский А. Г. 109
Приселков М. Д. 328
Прокопий Устюжский, юродивый 344, 398
Проперций 233
Пропп В. Я. 101
Пршемысловичи, чешская династия 333
Пугачев Е. 31—35
Пугачевский, полковник 33
Пуффендорф С. 173
Пушкин А. С. 13, 32, 177, 223, 236, 238, 281—286, 288—290, 293—301, 303, 304, 314—316, 318, 392, 393
Пушкин Ф. М. 378

Пушкины 372, 378, 379
Пясковский А. В. 445
Пястовичи, польская династия 333

Радищев А. Н. 158
Разин С. 22, 28–29, 371
Разин Ф. 28
Разумовский 200
Ратша 372
Репнин-Оболенский М. П. 91
Рид Дж. 446
Рогов М., справщик 221
Родион 103
Родя, медведчик 22–23
Розанов В., врач 431, 432
Розладин И. И. 111
Розладины 108, 111
Романов Н. И. 375
Романовы 15, 89, 97, 145, 193, 207, 375
Ромуальд 408
Ртищев М. А. 214
Ртищев Ф. 193, 214
Рубцовы 108
Румянцев П. А. 411, 412, 415, 417
Руссо 303
Рыков 426–427
Рюрик 200, 373, 374
Рюриковичи 427
Рязанов 426

Сабуровы 472
Савелий, самозванец 28
Салтыков Б. 200, 374
Салтыковы 372, 375
Салтыков-Щедрин М. Е. 163
Самарин С. И. 111
Самарин Ю. Ф. 388
Самарины 108, 111
Саннадзаро 185
Сапронов 432
Сарбевский М. К. 241
Сарданова Е. 415
Сарти 473
Саси 294
Сатановский А. 21
Свиньин П. П. 32
Святава 333
Святополк Окаянный 323
Святослав Игоревич, князь киевский 323, 324, 329, 335
Святослав Ярославич, князь киевский 86, 118, 334
Сегюр 414, 416, 418, 420, 422, 424
Сенеберг 247
Сенека Л. 20
Сенька, сторож 36
Серапион Владимирский 443
Серафим Саровский 428, 430
Сергий Радонежский 140, 141, 428
Серый Сергеев, дворянин 36
Сигизмунд III Ваза, польский король 30, 258
Силин Митька, астролог 232
Сильвестр, протопоп 113, 115
Симеон, архиепископ 170
Симеон, монах 344
Симеон Бекбулатович 190
Симеон Гордый 89
Симеон Полоцкий 19, 20, 33, 40, 55, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 72, 73–75, 121, 177, 194–197, 207, 211–213, 215–216, 225, 227, 229, 230, 232–235, 237, 238, 241, 242, 245, 249, 251, 254, 308–311, 316, 361, 363, 388
Скавронские 200
Скалигер 158, 241
Скопин-Шуйский М. В. 30
Скрибония 233
Сметанников П. 437
Смотрицкий Мелетий 61, 361
Собакин Н. С., воевода 36
Собакина М. 91
Соковнин А. П. 378
Соковнин Ф. П. 162, 378
Соковнины 376, 378
Соколов Пл. 333, 334
Сократ 20, 330
Соловьев В. С. 281, 388
Соломон, библ. 327
Софья, царевна 21, 55, 56, 150, 151, 164, 200, 212, 214, 221, 232, 241, 249, 310, 385
Сперанский 288

Сталин И. В. 426–429, 432, 434, 438, 443
Станевич Е. 287, 288
Станислав-Август, польский король 415, 421
Стаций 233
Стефан Баторий, польский король 30
Столетов Е. 339
Стрешнев Т. 164
Стрешневы 200
Стрижов А. 150–152
Строгановы 50, 376
Суббота, скоморох 95
Суворин А. С. 396
Сумароков А. П. 316
Сумцов Н. Ф. 445
Суриков В. И. 49–50, 369–371
Суханов А. 406

Таубе И. 190, 191
Творогов О. В. 404
Тереза Авильская 235
Тибулл 233
Тимофеев И. 189, 192, 193
Толстой А. К. 27
Толстой А. Н. 386
Толстой Л. Н. 13, 187, 251–252, 261, 262, 288, 303, 337, 354, 392
Томилко Белый, стрелец 36
Тохтамыш 262
Тредиаковский В. К. 158, 226, 236, 254, 314, 316
Троцкий 426, 428, 429, 431
Тургенев И. С. 354
Тушин Б. П. 111
Тушин Г. М. 110
Тушины 108, 110
Тыркова-Вильямс А. 281

Ульяна (Елена), княгиня 126
Ульяновы 440
Урусов П. 218
Урусова Е. П. 50, 84, 104, 214, 218, 219, 378
Успенский Б. А. 105, 124, 159, 172, 322, 361, 364, 407
Ушаков С., иконописец 235

Фабий Кунктатор 16
Фабриций Д. 407
Фалькенштейн — см. Иосиф II
Фархварсон А. 169
Федор, дьякон 35, 58, 70, 205, 347
Федор, епископ 136
Федор, поп 22
Федор Алексеевич, царь 20, 35, 43–44, 49, 212, 225, 226, 234, 242, 309, 311
Федор Иванович, царь 17, 35, 37, 351
Федор Кошка 89, 372
Федоров И. П. 373, 374
Федоров Н. Ф. 433
Федоровы 372, 374
Федотов Г. П. 430, 431
Фельгабер, пастор 211
Феодор Студийский 218
Феодосий Васильев 174
Феодосий Печерский 86, 110, 332, 333, 334
Феодосий Тотемский 430
Феодосий Черниговский 430
Феофан Прокопович 160, 242, 254, 312, 314, 365, 423
Филарет, патриарх 22, 88, 146, 239, 240, 307
Филарет Черниговский 312
Филипп II, испанский король 307
Филипп Колычев, митрополит 37, 114, 308
Фиц-Герберт 414
Флетчер Дж. 190, 351–353
Фокс 165
Фома Аквинский 388
Фомины 108
Фотий, архимандрит 292
Франк С. Л. 281
Фрейд З. 447
Фридлендер Г. М. 186
Фридрих Великий 287, 289
Фромм Э. 447
Фрэзер Дж. 350
Фульгенций, епископ 228

Хант П. 51
Хворостинин Д. И. 16

Хворостинин И. А. 307
Херасков 315
Хёйзинга Й. 125
Хлебников В. 341
Хлудов А. И. 132
Хованские 161
Хованский И. И. 161, 365
Ховралев Н. 92
Холшевников В. Е. 253
Хомяков А. С. 120, 285, 388
Храповицкий А. В. 414, 422
Хрущев А. Ф. 390
Хрущова Е. 103

Цветаева М. И. 304, 305
Циолковский К. Э. 439
Цыклер И., стрелецкий полковник 378
Чаадаев П. Я. 285, 307
Челяднины 372
Черкасский Я. К. 375
Черноризец Храбр 118, 119
Чернышевский Н. Г. 247
Чернявин И. 281
Честертон Г. К. 255

Шакловитый Ф. Л. 151, 200, 227, 232
Шахматов А. А. 325
Шеины 372
Шекспир В. 303
Шереметев В. П. 88, 89, 357
Шереметевы 89, 372
Шеридан 165
Шишков 288—290, 292
Шкловский В. Б. 439
Шопенгауэр А. 58
Штаден Г., опричник 191
Шувалов И. И. 236, 314
Шумахер 248
Щеголев П. Е. 282
Щербатов М. М. 411, 413
Щербина 254
Щусев А. В. 436

Эразм Роттердамский 175
Эренстрем И.-А. 412, 420

Юлия 233
Юнг К. Г. 447
Юний Брут 25
Юрий Васильевич, князь дмитровский 96, 98, 357
Юрий Иванович, князь дмитровский 96, 357

Яворский Стефан 21, 65, 156, 158, 216, 222, 223, 242, 244, 310, 313, 361, 362, 388
Ягужинский С. П. 248
Якобсон Р. О. 258
Яков II, английский король 389
Яковлев И. А. 282
Ян Казимир, польский король 165, 366
Ян Собеский, польский король 165, 366
Янин В. Л. 321
Янь Вышатич 111
Ярополк Святославич 325
Ярослав Мудрый, великий князь киевский 118, 334

А. М. Панченко — один из ведущих специалистов по русской истории и литературе «переходного периода» (XVII в.). Выпускник Карлова Университета в Праге, он начал как специалист по чешской литературе (книга «Чешско-русские литературные связи XVI—XVII вв.»), но впоследствии сосредоточил свои исследования на одной из наиболее бурных эпох в истории древнерусской истории и культуры — «бунташном» XVII веке, написав две блестящие монографии «Русская стихотворная культура века» и «Русская культура в канун Петровских реформ». В соавторстве с Д. С. Лихачевым А. М. Панченко написал ставшую классической книгу «„Смеховой мир“ Древней Руси», положившую начало изучению русской «смеховой» культуры средних веков.

Работы ученого, представленные в данном сборнике, основаны на широком культурологическом подходе, сочетающем великолепное знание материала эпохи, точность анализа и живой, яркий стиль изложения. Его статьи по истории православия, о русской смеховой культуре, юродстве, писательских типах в разные эпохи и многом другом — образцы традиционного литературно-исторического метода, обогащенного семиотическим подходом. А. М. Панченко изучает русскую культуру как живое целое, основанное на «топосах» — ее основополагающих ориентирах. Именно это делает работы ученого необыкновенно важными и актуальными как для академической науки, так и для русского культурного сознания. Книга предназначена для специалистов-филологов и историков, а также для всех, кто интересуется историей русской культуры.

ISBN 5-267-00274-7
9 785267 002745
АЗБУКА